

Volume 12 (2017)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1
598-0005 Izumisano
Osaka - Japan

4

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle Regioni Saveriane presenti in Asia. Essi si propongono anche di far conoscere eventi o esperienze che possano arricchire ed essere di aiuto ad altri missionari coinvolti nelle stesse attività.

DIRETTORE

Tiziano Tosolini • Giappone

REDAZIONE

† Everaldo Dos Santos • Filippine

Matteo Rebecchi • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Luigino Marchioron • Taiwan

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-103-1, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan
Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969

INDICE

VOLUME 12, N. 4

2017

- 189 Paolo e «il tempo di ora»
Giorgio Agamben teorico del messianismo (2 parte)
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 201 The Holy Church of Confucius
Umberto BRESCIANI
- 209 Il processo catechetico per la maturazione della fede
Renato FILIPPINI
- 218 A Commentary on St. Francis Xavier's Letter 96
Maurice FOKAM

CULTURA E SOCIETÀ

- 231 Transhumanism, and the Substitution of the *Deus-creator* by the *Homo-creator*
Lucivando DE SOUSA COSTA
- 241 Novelle Bengalesi — II
Un vero amico
Una gara di forza
Chaimakha
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 249 Il nostro battesimo
Yasumitsu NOGAMI

INDICE 2017

Paolo e «il tempo di ora»

Giorgio Agamben teorico del messianismo (2 parte)

TIZIANO TOSOLINI

Le sette tesi proposte da Agamben, che corrispondono al numero dei capitoli che compongono il testo, sono le seguenti¹:

a) Nel capitolo *Paulos doulos christou Iēsou* si mette in evidenza come la prospettiva messianica disattivi il concetto di identità. Ciò risulta evidente dall'analisi sia della figura di Cristo che di quella di Paolo. Secondo Agamben, e come abbiamo già accennato, il termine «Cristo» è semplicemente un titolo e non piuttosto il nome proprio di Gesù. Agamben non intende qui polemizzare con una lettura giudaizzante del testo paolino, ma solo osservare che — filologicamente — il termine *christós* è la traduzione greca del termine ebraico *mašiah*, che significa «l'unto». «Paolo», come scrive Agamben, «non conosce Gesù Cristo, ma Gesù messia o il messia Gesù»². Dal canto suo, l'apostolo Paolo subisce la stessa trasformazione identitaria: l'uomo libero «Saulos» (che porta il nome del primo re d'Israele), diventa lo schiavo (o perfino, con l'*hapax* di *Fil* 16, «il superschiavo», «lo schiavo alla seconda potenza», «l'oltreschiavo») del messia, e il suo nome viene modificato nel soprannome messianico «Paulos» («piccolo», «di poco conto»). La sostituzione del *sigma* col *pi* coincide appunto con la perdita dell'identità paolina in quanto gli schiavi erano sottoposti al potere del *dominus*, e ciò indica come la chiamata messianica abbia assunto un significato assolutamente centrale nell'esistenza di Paolo.

b) «La vocazione messianica è la revocazione di ogni vocazione»³. Il termine *klētós*

1. Per questa analisi mi rifaccio all'articolo di A. Gignac, «Agamben's Paul. Thinker of the Messianic» in P. Frick, ed., *Paul in the Grip of the Philosophers. The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press, Minneapolis 2013, 165–91 che riprende parte di un suo articolo precedente («Taubes, Badiou, Agamben. Contemporary Reception of Paul by Non-Christian Philosophers») apparso su D. Odell-Scott, *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*, T&T Clark, New York and London 2007, 155–211.

2. G. Agamben, *Il tempo che resta*, op. cit., 22. Più oltre, discutendo del concetto di «fede», scriverà ancora: «Per esprimere la sua fede, egli (Paolo) usa l'espressione *pistéuein eis Iesouin christón*, "credere in Gesù messia"... La formula paolina è tanto più significativa, in quanto essa non compare mai nei sinottici e definisce quindi in modo sostanziale la sua concezione della fede. È come se per Paolo, tra *Gesù* e *messia* non ci fosse spazio per l'è copulativo. Caratteristico è *1Cor* 2,2: "Non ritenni infatti di saper altro fra voi se non Gesù messia": egli non sa che Gesù è messia — conosce solo *Gesù messia*» in *Ibid.*, 118. Corsivo nell'originale.

3. *Ibid.*, 29. Corsivo nell'originale.

(«chiamato») che occupa la parte centrale del versetto, per Agamben assume un significato tecnico essenziale per la definizione della vita messianica. Analizzando il testo di *1Cor* 7,17–22⁴, in cui viene più volte ripetuta l'espressione «come se» (ὡς μὴ), Agamben afferma che una traduzione più consona a ciò che Paolo intendeva è quella di «come non». Giocando sul significato del vocabolo «professione», si potrebbe dire che per Paolo si deve «professare» (nel senso di mostrare) la propria vocazione messianica senza per questo abbandonare la propria «professione» (nel senso di competenza o posizione sociale) annullando in questo modo ogni «identità professionale». Nelle parole di Agamben:

La vocazione messianica non è un diritto né costituisce un'identità: è una potenza generica in cui si usa senza essere mai titolari. Essere messianici, vivere nel messia significa la depropriazione, nella forma del *come non*, di ogni proprietà giuridica-fittizia (circonciso/non circonciso; libero/schiavo; uomo/donna) — ma questa depropriazione non fonda una nuova identità, la «nuova creatura» non è che l'uso e la vocazione messianica della vecchia (*2Cor* 5,17).

E ancora:

Non si tratta, naturalmente, di sostituire una vocazione più vera a una meno autentica... No, la vocazione chiama la vocazione stessa, è come un'urgenza che la lavora e scava dall'interno, la nullifica nel gesto stesso in cui si mantiene in essa, dimora in essa⁵.

La definizione che Paolo dà della vita messianica, quindi, non è quella del possesso, quanto piuttosto quello dell'*uso* nella forma del *come non*. «Vivere messianicamente significa "usare" la *klēsis* e la *klēsis* messianica è, per converso, qualcosa che si può solo usare e non possedere»⁶. Detto altrimenti; il mondo messianico non è un mondo parallelo o diverso da quello secolare, quanto piuttosto questo stesso mondo secolare posto sotto tensione da quello messianico.

c) La vocazione messianica crea un «resto» che, paradossalmente, non produce una

4. «Fuori di questi casi, ciascuno continui a vivere secondo la condizione che gli ha assegnato il Signore, così come Dio lo ha chiamato; così dispongo in tutte le chiese. Qualcuno è stato chiamato quando era circonciso? Non lo nasconda! È stato chiamato quando non era ancora circonciso? Non si faccia circoncidere! La circoncisione non conta nulla, e la non circoncisione non conta nulla; conta invece l'osservanza dei comandamenti di Dio. Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare; ma anche se puoi diventare libero, profitta piuttosto della tua condizione!».

5. G. Agamben, *Il tempo che resta*, op. cit., 31, 29.

6. Ibid., 31. L'esempio classico di una forma di vita che pratica l'«uso» ma non il «possesso» è quella francese. In essa, infatti, si trattava di creare «uno spazio che sfuggisse alla presa del potere e delle leggi, non entrando in conflitto con esse, ma semplicemente rendendole inoperanti» in Ibid., 32. Questa idea verrà sviluppata in seguito da Agamben nel suo *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011.

nuova identità, né tantomeno (e contro Badiou) è fautore di universalismo. Al contrario, il resto, secondo Agamben,

non è né il tutto né una sua parte, ma significa l'impossibilità per il tutto e per la parte di coincidere con se stessi e fra loro. *Nell'istante decisivo, il popolo eletto — ogni popolo — si pone necessariamente come resto, come non-tutto*⁷.

Se la legge ha dato luogo alla divisione tra il popolo eletto (Israele) e coloro che ne erano esclusi (i Gentili), la comunità messianica, lungi dal ricomporre la parte con il tutto, separa ulteriormente questa divisione. Infatti,

la divisione nomistica Ebrei/non-Ebrei, nella legge/senza legge, lascia ora da entrambe le parti un resto, che non è possibile definire né come ebreo, né come non-ebreo: il non-non ebreo, colui che è nella legge del messia⁸.

Per illustrare questa nuova situazione, Agamben usa tre esempi: Paolo (che sebbene fosse già separato in quanto fariseo, ora diventa ancor più separato — *aphōrisménos* — in quanto apostolo); il taglio di Apelle (il pittore greco che, secondo la storia riferitaci da Plinio, divide nel mezzo con una linea ancor più sottile la linea tracciata dal rivale Protogene); la frazione matematica in cui ogni sotto-insieme lascia dietro sé un rimando (facendo ricorso ai testi di *Rm* 2,28–29: «Giudeo non è chi appare tale dall'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne»; *Rm* 9,6: «Non tutti i discendenti di Israele sono Israele»; e, citando Osea, *Rm* 9,25: «Chiamerò mio popolo quello che non era mio popolo», Agamben afferma come vi sia un qualcosa come «un resto tra ogni popolo e se stesso, tra ogni identità e se stessa»⁹. Il resto, dunque, è insieme

un'eccedenza del tutto verso la parte e della parte verso il tutto... Come tale esso concerne solo il tempo messianico ed esiste soltanto in esso. Nel *telos*, quando Dio sarà «tutto in tutti», il resto messianico non avrà alcun privilegio particolare e avrà esaurito il suo senso per perdersi nel *plērōma* (*1Tess* 4,15)... Ma, nel tempo di ora, che è il solo tempo reale, non vi è che il resto... Come resto, noi, i viventi che restano *en tō nyn kairō* (nel tempo di ora) rendiamo possibile la salvezza, siamo la sua «primizia» (*aparché*: *Rm* 11,6) siamo, per così dire, già salvati; ma, proprio per questo, non è in quanto resto che saremo salvati. Il resto messianico eccede irrimediabilmente il tutto escatologico, esso è l'insalvabile che rende possibile la salvezza¹⁰.

7. Ibid., 57. Corsivo nell'originale. Il testo poi continua: «Per lui (Paolo), il resto non è più, come nei profeti, un concetto che riguarda il futuro, ma un'esperienza presente, che definisce l'«ora» messianico: «nel tempo di ora si è prodotto (*gégonen*) un resto» Ivi.

8. Ibid., 53.

9. Ibid., 54.

10. Ibid., 58.

d) Il tempo messianico è il tempo rimosso dal tempo cronologico che però, lungi dal costituire un tempo diverso e parallelo, permette invece di coglierlo. Utilizzando nuovamente l'idea di divisione e cesura, Agamen afferma:

Le due estremità dell'*holam hazzer* (la durata del mondo dalla creazione alla sua fine) e dell'*holam habba* (l'eternità intemporale che seguirà alla fine del mondo) si contraggono l'una sull'altra fino a fronteggiarsi, ma senza coincidere: e questo faccia a faccia, questa contrazione è il tempo messianico — e nient'altro. Ancora una volta: il tempo messianico non è in Paolo un terzo eone fra i due tempi, è, piuttosto, una cesura che divide la stessa divisione fra i tempi, introducendo fra essi un resto, una zona d'indifferenza inassegnabile in cui il passato viene dislocato nel presente e il presente disteso nel passato¹¹.

Il tempo messianico non è quindi un tempo «altro» che avrà luogo nel futuro, ma è il tempo reale, il solo tempo che siamo. Esperire questo tempo implica una totale trasformazione di noi stessi e del nostro modo di vivere. In breve, significa diventare *apóstolos*.

e) Il potere del Vangelo (*euagélion*) si realizza mediante la fede e nella debolezza, e la legge non tanto è annientata o negata, quanto piuttosto dis-attivata e resa inoperante (non-più-in-opera). Tre sono i modelli a cui Agamen si riferisce per convalidare questa sua tesi. Rifacendosi alla distinzione aristotelica tra «potenza» e «atto» (che Paolo conosceva), e affidandosi ad alcuni passi paolini (come ad es. a *Rm* 1,16: «L'annuncio è potenza per la salvezza di chiunque crede») Agamen mostra che per Paolo la potenzialità di Dio si è attualizzata nella fede messianica che, paradossalmente, è però segnata dalla debolezza¹².

In secondo luogo, l'annuncio del *euagélion* non è la semplice comunicazione di un contenuto, ma il rendere presente del bene annunciato. In altre parole,

La fede è l'essere in atto, l'*enéргеia* dell'annuncio. L'*euagélion* non è, infatti, semplicemente un discorso, un *logos* che dice qualcosa di qualcosa, indipendentemente dal sito della sua enunciazione e dal soggetto che l'ascolta... L'annuncio non è un *logos* in sé vuoto, che può però essere creduto e verificato: esso nasce — *egenéthē* — nella fede di chi lo profetizza e di chi lo ascolta e vive soltanto di essa... La fede consiste nella piena persuasione della necessaria unità di promessa e di realizzazione... L'annuncio è la forma che la promessa prende nella contrazione del tempo messianico¹³.

In terzo luogo, l'*euagélion*, proprio come accade nella dichiarazione dello stato di ecce-

11. Ibid., 74.

12. Altri passi citati da Agamen in cui la fede è intesa come principio d'azione sono: *Ef* 3,7; *Fil* 3,21; *Gal* 5,6; *Col* 1,29.

13. G. Agamen, *Il tempo che resta*, op. cit., 87–8.

zione (anche se qui ciò avviene mediante la debolezza, e non tramite la forza del sovrano), dis-attiva la legge senza per questo annullarla. Come dirà Paolo (nella traduzione di Agamben): «Rendiamo dunque inoperante la legge attraverso la fede? Non sia! Anzi, teniamo ferma la legge» (*Rm* 3,31). Proprio come l'eccezione che conferma la regola, «ciò che è disattivato, fatto uscire dall'*enérgeia*, non è, per questo, annullato, ma conservato e tenuto fermo per il suo compimento»¹⁴. E Paolo chiama questa paradossale figura della legge nello stato di eccezione messianico «la legge della fede» (*Rm* 3,27) perché «essa non si definisce più attraverso le opere... ma come manifestazione di una “giustizia senza legge”»¹⁵. E la perfezione di questa legge, la ricapitolazione messianica dei comandamenti, è l'amore («Chi ama il suo simile ha adempiuto la legge... Pieno compimento della legge è l'amore», *Rm* 13,8–9).

f) Questa relazione inedita tra la legge e fede apre lo spazio per la gratuità della grazia. Attingendo dai risultati a cui è giunto finora, Agamben propone ancora una volta tre idee per illustrare questa sua tesi. Innanzitutto,

il messianico è quel processo storico attraverso il quale il nesso arcaico fra diritto e religione, che ha nell'*horkos*, nel giuramento, il suo paradigma magico, entra in crisi e l'elemento della *pistis*, della fede nel patto, tende paradossalmente a emanciparsi da quello del comportamento obbligatorio e del diritto positivo (le opere compiute in esecuzione del patto)¹⁶.

Ciò significa che non esiste più alcun legame tra l'antica alleanza e i comandamenti. L'unica cosa che rimane è la gratuità dell'amore, la quale si manifesta come nuova alleanza. Proprio come il tempo messianico (che, in quanto tempo ulteriore, ci consente di afferrare e compiere la nostra rappresentazione temporale), la grazia è quell'eccesso in cui la fede e la legge non sono né totalmente separati, né totalmente indivisibili.

In secondo luogo, e contro la distinzione buberiana tra *emunà* ebraica (aver fiducia) e *pistis* greca (ritenere per vero), la fede di Paolo nasce con la risurrezione, cioè con la conoscenza di Gesù non secondo la carne, ma solo di Gesù messia. Qui, e come avevamo già accennato, il termine

messia non è un predicato che si aggiunge al soggetto Gesù, ma un qualcosa di inscindibile da lui, senza costituire, per questo, un nome proprio. E questa è la fede in Paolo: un'esperienza dell'essere al di là tanto dell'esistenza che dell'essenza, così del soggetto come del predicato. Ma non è questo precisamente quanto avviene nell'amore? L'amore non sopporta la predicazione copulativa, non ha mai per oggetto una qualità o un'essenza. Io

14. Ibid., 94.

15. Ibid. 101.

16. Ibid., 111.

amo Maria-bella-bruna-tenera, non amo Maria perché è bella, bruna e tenera, in quanto ha questo o quell'attributo. Ogni dire è decade dall'amore¹⁷.

In terzo e ultimo luogo, la fede è l'esperienza di un mondo che è vicinissimo a noi (*Rm* 10,6–10), è una parola che risale oltre la relazione tra le parole e le cose perché essa è vicina alla nostra bocca e al nostro cuore, è un'«esperienza di un puro evento di parola che eccede ogni significazione»¹⁸. In altre parole, e cercando di offrirci uno squarcio di quella vita messianica che può risolvere l'aporia della biopolitica, Agamben conclude:

Messianica e debole è quella potenza del dire che, mantenendosi vicino alla parola, eccede non soltanto ogni detto, ma anche l'atto stesso del dire... Se questo resto di potenza è, in tal senso, debole, se non può essere accumulato in un sapere o in un dogma né imporsi come diritto, esso non è, però, né passivo né inerte: al contrario esso agisce precisamente attraverso la sua debolezza rendendo inoperosa la parola della legge, decretando e deponendo gli stati di fatto o di diritto — diventando cioè capace di usarne liberamente¹⁹.

Nel settimo e ultimo capitolo — denominato «Soglia o tornada» — Agamben intende offrirci diversi esempi di come il pensiero di Benjamin sia stato influenzato da Paolo (letto attraverso la traduzione della Bibbia operata da Lutero). Il filosofo tedesco, contende Agamben, prende e sviluppa dall'apostolo diversi concetti quali quelli di debolezza della forza messianica (*2Cor* 12,9–10); di immagine (*Bild*, *Rm* 5,14; *1Cor* 10,6; *1Cor* 7,31), di redenzione e ricapitolazione (*Ef* 1,10) e, ovviamente, del «tempo di ora» (*Jetztzeit*). Rifacendosi all'immagine del nano (la teologia) che se ne sta nascosto sotto la tastiera e manipola il giocatore di scacchi (il materialismo storico), Agamben suggerisce nientemeno che il nano della parabola è Paolo, e che chi lo ha davvero compreso non è altro che lui, il filosofo Benjamin²⁰.

17. Ibid., 119–20. Continua poi Agamben: «Qual è dunque il mondo della fede? Un mondo che non è fatto di sostanza più qualità, un mondo in cui l'erba è verde e il sole è caldo e la neve è bianca. No, non è un mondo di predicati, di esistenze e di essenze, ma un mondo di eventi indivisibili, in cui io non giudico e credo che la neve è bianca e che il sole è caldo, ma sono trasportato e dislocato nell'esser-la-neve-bianca e nell'esser-il-sole-caldo. Un mondo, infine, in cui io non credo che Gesù, quel certo uomo, è il messia, il figlio unigenito di Dio, generato e non creato, consustanziale al padre — ma credo soltanto in Gesù messia, sono trascinato e deportato in lui, in modo che “non io vivo, ma il messia vive in me”» Ivi.

18. Ibid., 125.

19. Ibid., 127.

20. «Si dice che ci fosse un automa costruito in modo tale da rispondere, ad ogni mossa di un giocatore di scacchi, con una contromossa che gli assicurava la vittoria. Un fantoccio in veste da turco, con una pipa in bocca, sedeva di fronte alla scacchiera, poggiata su un'ampia tavola. Un sistema di specchi suscitava l'illusione che questa tavola fosse trasparente da tutte le parti. In realtà c'era accoccolato un nano gobbo, che era un asso nel gioco degli scacchi e che guidava per mezzo di fili la mano del burattino. Qualcosa di simile a questo apparecchio si può immaginare nella filosofia. Vincere deve sempre il fantoccio chiamato “materialismo storico”. Esso può senz'altro farcela con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è noto, è piccola e brutta. E che non deve farsi scorgere da nessuno» in W. Benjamin, *Tesi di filosofia della*

Giunti al termine delle riflessioni incentrate su alcune tematiche di questo ricchissimo commento di Agamben su *Rm* 1,1, ci possiamo chiedere quali siano alcuni degli apporti più significativi riscontrabili dal testo e, allo stesso tempo, quali le perplessità che esso suscita.

Circa i primi, si può innanzitutto notare che Agamben vede in Paolo il richiamo ad un'urgenza salvifica che non avverrà, come comunemente si pensa, nel futuro, nell'*eschaton*, ma essa è già qui, è già presente in quell'opportunità impensata generata all'interno del «tempo di ora». Il tempo messianico non è un semplice intervallo tra il presente e il futuro, tra l'incompiuto e il compiuto, ma è quella cesura *tra e nel* tempo in cui la salvezza si può compiere, è l'istante in cui «tutto sarà come ora, solo un po' diverso»²¹. Questo ci invita a riconsiderare il rapporto tra *storia* della salvezza ed *economia* della salvezza: contro una narrativa che vede Cristo come il culmine degli eventi storici (cronologici) che si sono svolti da Abramo a Giovanni Battista, si deve invece optare per l'immagine di Cristo che «ricapitola» in sé tutte le cose (*Ef* 1,10)²². Detto altrimenti, il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento non assume una scansione temporale (con il secondo che segue il primo), quanto piuttosto il secondo è un'interruzione, una sfasatura del primo²³.

Il vivere «*come non*» paolino, poi, non genera tanto un quietismo o un'indifferenza rispetto al risultato delle proprie azioni, quanto piuttosto invita il soggetto a non pensare

storia, Mimesis, Milano-Udine 2012. Per uno studio su queste ultime pagine di *Il tempo che resta*, si veda R. Boer, «Paul of the Gaps. Agamben, Benjamin and the Puppet Player» in P. Frick, ed., *Paul in the Grip of the Philosophers. The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, op. cit., 57–67.

21. Come Agamben afferma in *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, 45–6: «È nota la parabola sul regno messianico che Benjamin, che l'aveva udita da Scholem) raccontò una sera a Bloch e che questi trascrisse in *Spuren*: "Un rabbino, un vero cabalista, disse una volta: per instaurare il regno della pace, non è necessario distruggere tutto e dare inizio a un mondo completamente nuovo; basta spostare solo un pochino questa tazza o quest'arboscello o quella pietra, e così tutte le cose. Ma questo pochino è così difficile da realizzare e la sua misura così difficile da trovare che, per quanto riguarda il mondo, gli uomini non ce la fanno ed è necessario che arrivi il messia". Nella redazione di Benjamin, essa suona: "Fra gli chassidim si racconta una storia sul mondo a venire, che dice: là tutto sarà proprio come è qui. Come ora è la nostra stanza, così sarà nel mondo a venire; dove ora dorme il nostro bambino, là dormirà anche nell'altro mondo. E quello che indossiamo in questo mondo, lo porteremo addosso anche là. Tutto sarà com'è ora, solo un po' diverso". La tesi secondo cui l'Assoluto è identico a questo mondo non è una novità. Nella sua forma estrema, essa è stata enunciata dai logici indiani nell'assioma: "Fra il nirvana è il mondo non vi è la più piccola differenza". Nuovo è, invece, il piccolo spostamento che la storia introduce nel mondo messianico... Il piccolo spostamento non riguarda lo stato delle cose, ma il suo senso e i suoi limiti».

22. Il concetto di economia della salvezza viene trattato da Agamben in *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. A questo riguardo si veda anche E. Kaufman, «The Saturday of Messianic Time. Agamben and Badiou on the Apostle Paul» in W. Blanton and H. De Vries, *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press, New York 2013, 297–309.

23. A questo proposito, già sant'Agostino diceva: *Novum Testamentum in Vetere latet, et in Novo Vetus patet* — «Il Nuovo Testamento è nascosto nel Vecchio e nel Nuovo il Vecchio si manifesta» in *Quaestiones in Heptateucum*, 2,73. Cfr. anche la Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione, *Dei Verbum*, 16.

a *che cosa* accadrà in futuro, o a *quando* l'*eschaton* giungerà, per impegnarsi già fin d'ora nel mondo per l'avvento del regno di Dio. In questo senso, ci avverte Agamben, «è importante che nel passo di Luca “il regno di Dio è *entós hymón*” (17,21) *entós hymón* non significhi, secondo la traduzione comune, “dentro di voi”, ma “a portata di mano, nell'ambito dell'azione possibile” — cioè vicino»²⁴.

A livello di comunità messianica, di «resto», inoltre, Agamben ci invita a riconsiderare il concetto di identità (e quindi di separazione). Si appartiene al resto messianico solo in quanto chiamati, e questa vocazione non fonda un nuovo popolo in contrapposizione ad altre realtà identitarie, quanto piuttosto è una chiamata a nulla e verso nessun luogo. Ognuno rimane nella condizione in cui è stato chiamato, e proprio per questo può usare questa sua vocazione per trascendere e disattivare la sua (ed altrui) condizione.

Il *menétō* (rimanga) non esprime indifferenza, ma l'immobile gesto anaforico della chiamata messianica, il suo essere, essenzialmente e innanzi tutto, una *chiamata della chiamata*. Per questo essa può aderire a qualunque condizione; ma, per la stessa ragione, essa la revoca e mette radicalmente in questione nell'atto stesso in cui vi aderisce²⁵.

Il «resto» a cui pensa Agamben, dunque, è caratterizzato dalla transitorietà, dalla debolezza, dalla inoperatività: tutte nozioni, queste, che contestano qualsiasi idea di elezione. In qualsiasi situazione il soggetto messianico si trovi (in ambienti a maggioranza o minoranza cristiana), egli «non è tutto»: egli non esiste per se stesso o per la sua salvezza, ma esiste per salvare il mondo — o anche solo per testimoniare l'esigenza di questa salvezza.

Il soggetto messianico non contempla il mondo come se fosse salvo. Piuttosto — nelle parole di Benjamin — contempla la salvezza solo mentre si perde nell'insalvabile. Così complicata è l'esperienza della *klēsis*, così difficile è dimorare nella chiamata²⁶.

Di notevole interesse è poi l'idea che la legge non è tanto soppressa o sostituita con un altro ordinamento normativo, quanto piuttosto che la legge è al contempo sospesa e compiuta solo mediante lo stato d'eccezione. Il Vangelo (come il sovrano che ha il potere legittimo di sospendere la validità della legge e che, proprio per questo, è sia dentro che fuori di essa), ha reso la legge inoperativa e ne ha al contempo conferito la sua potenzialità. «Alla legge che si applica disapplicandosi, corrisponde ora un gesto — la fede — che la rende

24. G. Agamben, *Il tempo che resta*, op. cit., 72.

25. Ibid., 28. Corsivo nell'originale.

26. Ibid., 45. Per uno studio critico su questa idea di comunità messianica in Agamben, si veda G. Zerbe «On the Exigency of a Messianic Ecclesia: An Engagement with Philosophical Readers of Paul» in D. Harink, ed., *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žizek, and Others*, Cascade Books, Eugene, Oregon 2010, 254–81.

inoperosa e la porta al suo compimento... Per questo Paolo può dire che la legge della fede è l'«esclusione» — la sospensione! *exekleisthē* (*Rm* 3,27) — della legge delle opere»²⁷. In quanto dis-attivata, la noma non può così più essere né osservata né trasgredita: essa è semplicemente inseguebile (Agamben porta qui, come esempi di una legge inattuabile, *Rm* 3, 9–20; 7,15–19). L'unica legge che ricapitola e compie in modo messianico i comandi, è solo la legge dell'amore.

Un ulteriore elemento d'interesse nell'analisi proposita da Agamben, riguarda la sua «cristologia» — che si potrebbe definire «negativa». Di fatto, Agamben non si concentra tanto sulla figura di Cristo, né sui titoli cristologici (Signore, Figlio dell'uomo, Re, ecc.) e nemmeno sul riconoscimento operato dagli apostoli della figura di Gesù con quella del Cristo. Al contrario, e ancora una volta, Agamben ci invita ad un cambio di prospettiva. Quale delle due domande è decisiva: «Chi è Cristo?», oppure: «Voi chi dite che io sia?» (*Mt* 16,15; *Mc* 8,29; *Lc* 9,22)? Detto altrimenti: siamo noi che dobbiamo impossessarci (concettualmente) di Cristo, oppure dobbiamo confessare che è Cristo che ci ha conquistato (*Fil* 3,12)? Che diversità sussiste tra la figura di Gesù-messia prima e dopo degli eventi pasquali? Se la fede non coincide con un concetto, un contenuto o un dogma, ma risiede nella proclamazione di Cristo e nella nostra relazione con Lui (*Rm* 10, 6–10), come riuscire a fare della teo-*logia* non più un «discorso su Cristo», ma una lettura del Vangelo attenta ad un messaggio (a noi vicinissimo) che però non può essere pienamente espresso, afferrato, e manipolato come invece accade per molte altre delle nostre idee?

Da ultimo, quali sono le perplessità che il testo di Agamben suscita? Il primo riguarda appunto la figura di Gesù. Gesù non potrebbe essere inteso proprio come quell'*homo sacer* che è stato osteggiato e condannato dal potere del tempo? Un messia che «patì fuori della porta della città» (*Eb* 13,12) e che è stato privato di qualsiasi protezione legale? Un messia ridotto a «nuda vita», uccidibile e insacrificabile? Se così fosse, sarebbe stato lo stesso Gesù (e non Paolo) che, svuotando dall'interno il termine «Cristo» e assumendo la condizione di «schiavo» (*Fil* 2,7) avrebbe dato inizio al tempo messianico e a una sovversiva (pacifica e non-violenta) visione politica.

E, sempre legata a questa tematica: che valore ha, per Agamben, la croce? Essa è ancora giudizio sul mondo, possiede ancora la sua funzione di riscatto, di redenzione, di liberazione, di riconciliazione, di espiazione — oltre che di richiamo ad una certa urgenza operativa («Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo; non bisogna dormire durante questo tempo»)»²⁸? Da ultimo: basterà l'annuncio del «tempo messianico» per ridare spe-

27. Ibid., 101.

28. Pensiero n. 553. B. Pascal, *Pensieri e altri scritti*, trad. G. Auletta, Osar Mondadori, Milano 1987, 309.

ranza ai tanti *homo sacer* desogettivizzati e delegittimati dai vari ordinamenti cinici e spietati adottati dai regimi politici odierni? Basterà loro sapere che in questo «tempo di ora» tutto rimarrà uguale, «solo un po' diverso», per consolare il dolore causato dalla loro ghettizzazione, dalla loro alienazione, dalla loro esclusione dal mondo sociale e politico?

Per Agamben forse queste domande apparirebbero strane o bizzarre, dato che reintroducono surrettiziamente nel discorso messianico un certo qual elemento identitario. Eppure esse devono essere poste, se non altro per capire se il messia che «può giungere ad ogni momento» è davvero Colui «che deve venire» (*Mt* 11,1–6), o non è invece confuso con il messia delle nostre intuizioni concettuali, o delle nostre aspettative personali.

Istruttivo, a questo riguardo, è l'episodio narrato nel *Talmud di Gerusalemme* (*Trattato Ta'anit*, 4:8, 68d) in cui si racconta che Rabbi Johanan ben Torta si oppose alla decisione di Rabbi Akiva di riconoscere in Simone Bar Kokhba, il «figlio della Stella» (con riferimento a *Nm* 24,17) — cioè colui che aveva capeggiato la seconda rivolta giudaica contro l'impero romano — la figura del messia atteso. Famose rimangono le parole che in quell'occasione Rabbi Johanan rivolse a Rabbi Akiva: «Akiva, crescerà l'erba tra le tue mandibole prima che tu possa vedere il messia»...²⁹

*La prima parte di questo articolo
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 12/3: 141–148*

29. In F. Skolnik, M. Berenbaum, eds, *Encyclopaedia Judaica, Entries Ja-Kas*, vol. 11, Thomson Gale, Detroit, New York, San Francisco, New Haven, Watervill, London 2007, 373. Dopo i successi iniziali, la rivolta guidata da Bar Kokhba si estese a tutta la Palestina che venne conquistata da Adriano nel 135 d.C. Simone è allora abbandonato dai rabbini che lo sostenevano, e viene in senso spregiativo soprannominato Bar Koziba («figlio della menzogna»).

Religioni e missione



The Holy Church of Confucius

UMBERTO BRESCIANI

Il processo catechetico per la maturazione della fede

RENATO FILIPPINI

A Commentary on St. Francis Xavier's Letter 96

MAURICE FOKAM

The Holy Church of Confucius

UMBERTO BRESCIANI

March 19, 1858

In Nanhai County—now part of Foshan city, near Guangzhou, Guangdong Province—a boy was born in an ordinary family, his name was Kang Youwei (1858–1927). His uncle, a literate man, soon realized that the child was quite intelligent and arranged for him to start schooling and training for the government examinations, the door to a bureaucratic career of money and fame.

Studying for the exams was a grueling long trial for a boy. As a form of relaxation, now and then Kang Youwei engaged in Buddhist meditation. At the age of twenty, Kang abandoned his studies altogether and started a spiritual quest lasting six years. He secluded himself from others, living on a high mountain and practicing meditation while enjoying its natural beauty. It was during his meditation that he had a mystical vision and came to believe that he could become a sage (the Confucian supreme ideal in life). Thereafter, throughout his life he embarked on a quasi-messianic pursuit to save humanity, starting from saving his country.

June 11, 1898

In China, a new emperor had been enthroned in 1875, but he was just four years old; his domineering aunt the Empress Dowager Cixi wielded power over the court and the whole country. In 1898, old and sick, Cixi had already retired for some time, even though she still controlled almost everything behind the scenes. The emperor however came to think that by now he could do something on his own, and perhaps attempt to modernize the country, which was badly in need of reforms. In early June 1898, he convened several well-known advocates of reform among China's literati and bureaucrats. The most outspoken of them was Kang Youwei, a thirty-year old writer of fame, a bold advocate of whole-scale political and economic reforms. He became the leading figure of the new government. Kang Youwei deemed reforms necessary to preserve not just the country, but also the (Chinese) race, and the Confucian religion. His ideal was to learn from Japan, which under the Meiji Emperor had successfully modernized.

Kang Youwei was a firm believer in the doctrines of the New Text School, an ancient hermeneutical school according to which Confucius was not simply a teacher and philosopher, but primarily a messianic social and political reformer, striving to transform humankind and lead it toward a bright utopian life in the future. The main source for such doctrines was the 2000-year-old Gongyang Commentary (*Gongyangzhuan*) to a book supposedly written by Confucius, the *Spring and Autumn Annals*.

On June 11, 1898 the new government team started working by launching a massive amount of new laws. One of the reforms Kang Youwei had ready on his plan and cherished to accomplish concerned the Confucian religion. It should be modernized, overhauled, and restructured on the model of Christian churches in Europe, and established as a state religion in China.

As everybody could imagine, the old guard in the government and the country were upset by so many changes. On September 21, 1898, heeding the pleas for help from the gerontocracy in the court, the old empress dowager intervened by having the emperor put under house arrest and the modernizing ministers beheaded. Kang Youwei was lucky enough to slip away in time and take refuge abroad in Japan. Their endeavor is known in history as the Hundred Days' Reform. Kang Youwei and his followers continued to campaign from abroad for a modernized constitutional monarchy in China, in competition with the revolutionaries aiming to put an end to the imperial regime.

February 12, 1912

Following a successful coup in October 10, 1911, the revolutionaries led by Sun Zhongshan (Sun Yat-sen) had founded a republic. After months of lengthy negotiations with the revolutionaries, on February 12, 1912, the last Qing Dynasty emperor formally abdicated, terminating the long-lasting imperial regime. In the past, the emperor had claimed the mandate of Heaven to rule over the country. The most important act of his yearly schedule had been the worship of Heaven, a ritual which he performed with extreme pomp once a year at the winter solstice. We could say that the emperor was the high priest of a country-wide Confucian religious framework. His abdication meant the demise, after more than twenty centuries, of a particular form of civil religion known as Confucianism.

While the emperor's abdication was going on in Beijing, Kang Youwei in Shanghai, with his disciple Chen Huanzhang (1881–1933) and a few others, worked at founding the Association for Confucian Religion (*Kongjiaohui*), with the purpose of bringing Confucianism to become the state religion of the newly founded Republic of China. They were

also planning to rethink and reform Confucianism, so as to secure its survival in the present world. Their program was to convert Confucianism from a philosophical-ethical teaching into an institutional religion similar to Christianity. In their thinking, Confucius should be regarded as the founder of the religion and venerated as a deity alongside Heaven (Tian), so as to highlight the structural similarity with Jesus and his heavenly Father as they are venerated by Christians.

Even though it did not succeed in its endeavors to make of Confucianism the state religion, the Association for Confucian Religion developed quickly. After a couple of years, it had 132 branches countrywide. In 1912, Kang Youwei toured many overseas Chinese communities to promote his ideals. In the United States, a few «parish-style» Confucian churches were established (Confucius Church of Sacramento, Confucius Church of Salinas). In Indonesia, Kang Youwei encouraged Chinese leaders to organize themselves into a Confucian Church. The idea matured a few years later, in 1918, when a Confucian Religion Association (*Khong Kauw Hwee* or *Kongjiaohui*) was created, which in later times took the name of *Matakin* (an abbreviation of the complete name in Indonesian language: «Supreme Council for Confucian Religion in Indonesia»). Confucianism in Indonesia is organized like a religion. Its followers believe in Heaven (Tian) and consider Confucius its prophet (*nabi*). The Confucian Church of Indonesia was suppressed by Suharto's government, then reestablished under President Wahid in 1999, when it was approved as the sixth legitimate religion of the country. It has around two millions followers, with 100 churches, a clergy and its own rituals and ceremonies.

One day in 1930

In 1917, having discredited himself by throwing his full support to a failed attempt by a warlord to reestablish the Qing Dynasty, Kang Youwei retired to a small house in Tianjin and never again intervened in politics. The 1920s were in China the years of fierce anti-religion and anti-Confucian campaigns (May Fourth Movement, Science vs. Metaphysics Debate, Anti-Religion Campaign, founding of the Communist Party, etc.). Due to this environment, and to the chaotic situation of continuous wars throughout the provinces, the Association for Confucian Religion was practically destroyed. Kang Youwei passed away in 1927.

In 1930, Chen Huanzhang decided to move to Hong Kong, where he founded the Confucian Academy (*Kongjiao xueyuan*). The Academy is still working now after almost 90 years. Beside running several elementary and middle schools, and doing some phil-

anthropic activities, the Academy is engaged in spreading Confucianism in China and in the world. In recent years the Academy has sponsored the restoration of numerous temples of Confucius and the erection of not less than four hundred large statues of Confucius in various places in China. It has organized also meetings in stadiums for large-scale celebrations of Confucius' birthdays. The Academy's goals are the following: to obtain from the government of China the status of religion for Confucianism; to obtain to make the birthday of Confucius a national holiday; to introduce courses on Confucianism into the schools curricula; to erect Confucius' halls (*Kongsheng jiaotang*) or Confucius' Youth Associations (*Kongjiao qingnianhui*) in all cities of China, large and small. Another goal Chen Huanzhang dreamed of, but could not accomplish, was to build a large complex in Hong Kong so as to make of Hong Kong the world center for the Confucian religion.

June 4, 1989

Jiang Qing was a young Marxist from Guizhou Province, committed to a productive future. He graduated in law and became a teacher in Shenzhen University. In the meantime, he felt uneasy about the official culture he had learned and started reading various kinds of books, including books considered forbidden in China—books from the feudalistic past—and even books about religion (Buddhism, Daoism, Christianity). Fascinated by Jesus Christ's love for humankind, he translated an English biography of Jesus into Chinese. He also came to know the books of the New Confucians, the philosophers residing mainly in Hong Kong and Taiwan, and liked their ideas. He became acquainted also with Tu Weiming, and he considered himself his disciple.

The suppression of the Tiananmen demonstrators far away in Beijing shocked Jiang Qing deeply. He convinced himself that only Confucianism could save China and give China a future; at the same time he parted ways with the New Confucians and founded his own way. In his mind, the philosophy of the New Confucians was not authentic Confucianism, because it focused only on inner self-cultivation. The practical-political side of Confucianism—what China needed most urgently—was absent from their discourse; for that, they just relied on Western liberal theories of democracy. Jiang Qing named his doctrine «political Confucianism.» It was based mainly on the Gongyang Commentary (see above).

In 1996, Jiang Qing left his teaching job and retired to the mountains of Guizhou, where, aided by his disciple Zhou Beichen, he founded an academy of Confucian Learning (*Yangming Jingshe*).

Now in China Jiang Qing is always mentioned in cultural and political debates as the representative of a fundamentalist trend in Confucianism. He has written and preached extensively explaining his theory of the three legitimacies (in order to be legitimate, a government must be approved by Heaven, Earth, and the people), with a parliament system of three houses representing the three legitimacies: the House of Exemplary Persons (Confucian scholars elected by recommendations and nominations, and also representatives of Buddhism, Daoism, Islam, Lamaism, and Christianity), the House of the People (elected by universal suffrage), and the House of the Nation (chosen by hereditary criteria and assignment). A bill must be accepted by at least two houses, in order to become a law.

August 6, 2009

In 2008, Zhang Hua, president of Samwo International Group, a successful business conglomerate located in Shenzhen, decided to reserve one million RMB to sponsor a center of Confucian studies and activities. The center was officially opened on August 6, 2009 and called *Kongshengtang* (Hall or Church of the Sage Confucius). The local representative of the SARA (State Administration of Religious Affairs) attended the opening ceremony and praised the establishment of this kind of organization. The new religious institution or church maintained close ties with the Hong Kong Confucian Academy. The next year, the Hall (or church) was registered with the authorities as a non-profit NGO.

The man invited to be its director was Zhou Beichen. Born in 1965 in Guizhou province, in his youth Zhou had been an ardent student of Western philosophy. Around 1990 he started going through the works of the New Confucian philosophers. After getting to know Jiang Qing, he became his disciple and in 1996 cooperated with him in founding the Yangming Academy (*Yangming Jingshe*) in Longchang, Guizhou.

The *Kongshengtang*'s website explains that

the *Kongshengtang* is today's place for spreading the Confucian doctrine, i.e. Confucius' teachings, and the Confucian culture. Buddhists have their temples (*si*), daoists have their own temples (*guan*), Christians have their churches (*tang*); Confucians too used to have their places of worship and teaching: the Temple of Heaven, the temples of Confucius, the Confucian academies, the ancestral shrines, etcetera. However, in modern times, the Confucian tradition lasting for thousands of years handled by the ruling class was lost with the disappearance of the old political system, and the places of worship were destroyed by the countless political movements and by the chaos of wars. The renaissance of our national culture must start from establishing the symbols representative of that culture.

The main objectives of the *Kongshengtang* are to 1) promote Confucius worship (*Ji kong*)

and sacrifices on the local cultural scene; 2) promote Confucian studies in order to restore morality and to tone down damages done by the arrival of Western culture; 3) to stop the moral decadence in Shenzhen (e.g. money worshipping, corruption, prostitution, etc.) due to the introduction of the Western capitalist system; 4) to promote a return to traditional values, e.g. filial piety (*xiao*), harmony (*he*), social etiquettes (*liyi*), etc.).

The functions of the *Kongshengtang* are to 1) manage local liturgical activities, e.g. spring festival, mid-autumn festival, light festival (*Qingming jie*), Confucius' birthday, etc.; 2) welcome «pilgrims» (i.e. everyone wanting to learn about Confucianism) in search of spirituality; 3) establish Confucian study groups (*shuyuan*) and 4) organize charitable activities (*cishan huodong*) aimed to the local community, e.g. alleviating moral «torment» and provide psychological care (*xinli guanhuai*). Because of its objectives and functions, the *Kongshengtang* is viewed by the ruling party as a help for the construction of a harmonious society (*Hexie shehui jianshe*).

Kongshengtang provides several types of classes (e.g. lectures, calligraphy, etc.) that are free for the public to attend. Children classes are mainly focused on reading the Confucian classics, aiming at educating the child in the «traditional» way. Zhou's teachings to children are mainly focused on filial piety and ancestor worship.

May 22, 2010

In the *Kongshengtang*, they celebrated the first «Confucian wedding ceremony» (*rujia hunli*). It was the first time, since 1911, that in China a Confucian-style marriage ceremony was celebrated. The «traditional wedding» offered by the *Kongshengtang* aims at the re-sacralization of the family (vs. the Western model of family), and at countering the negative effects of Western culture (atomization of society, individualism, etc.).

Beside weddings, numerous rituals and ceremonies are performed in the Confucian Church (*Kongshengtang*). First of all, there is a daily worship of Confucius, with various offerings (*jisi*), the three bows (*sanbai*), and a solemn celebration once a year, for Confucius' birthday. Then there is ancestor worship. All the rituals and ceremonies performed at the *Kongshengtang* both exhibit a clear sense of religious experience (e.g. ancestor worship) and promote social harmony.

Although the *Kongshengtang* was sponsored by Samwo and others, including also the local Chamber of Commerce, Zhou Beichen believed that a way should be devised to make it self-supporting. He deemed that revenue from weddings and funerals and ancestor worship, with the addition of some other income from tuition (classes to busi-

ness people), would be enough. All the other activities, such as regular teaching classes of Confucian doctrine to children and «pilgrims», would be completely free of charge.

November 1, 2015

The Holy Church of Confucius, or else the Holy Confucian Church (in Chinese: *Kongshenghui*) was founded on November 1, 2015 in Shenzhen by Zhou Beichen, aiming to gather together a variety of organizations and institutions promoting a revival of Confucianism as a religion in China and in the world, and with the ultimate goal of making of Confucianism the state religion of China. Zhou Beichen was extending the model of his *Kongshengtang* to the whole country. For the occasion, numerous prominent scholars of the Confucian persuasion came down to Shenzhen to be co-founders and sign their names, among them Du Weiming (aka Tu Wei-ming), Jiang Qing, Chen Ming, Kang Xiaoguang, Zhang Xianglong, Sheng Hong, and Chen Yong. Jiang Qing was made the first spiritual leader of the newly established church-organization, and Chen Ming the vice-chairman. The self-supporting system will be the one already tested in the Shenzhen *Kongshengtang*. Certain rituals—such as weddings—will be paid by the faithful, while all other educational and ritual activities shall be free of charge. Its sacred books are the Confucian classics, i.e. the Four Books and the Five Classics; the ideological orientation is that of the New Text School (see above, Kang Youwei). So far, they already have established a training base in Qufu and made contacts with several Confucian organizations throughout China.

Will the new church grow in size? Will it succeed in its goal of unifying all the various religious expressions of Confucianism? Or will it just remain a casual occurrence in the life of the Shenzhen megalopolis?

The future is hard to foresee.

On one side there is—in their favor—the felt need for a Confucian cult at a popular level, in other words, something less philosophical and closer to the daily life of the masses than the New Confucian Movement. While the last two decades of the past century—after the «Reform and Opening» of 1978—witnessed a massive development of Confucian studies at the scholarly level and the spread of Confucian doctrines inside universities and bookstores, since the year 2000 a new and unexpected social phenomenon has been coming to the fore: a proliferation of attempts at organizing a Confucian cult at the popular level. The revival of all forms of Chinese popular religion has included the revival as well of the traditional Confucian academies (*shuyuan*), Chinese lineage associations and their

ancestral shrines, and other expression of a cult to Confucius.

A list of the revival activities could easily include dozens of «societies,» by such names as: Confucian Fellowship (*Rujiao Daotan*); Community for the Study of the Way and its Virtue (*Daode Xueshe*); Community of the Way of Confucius (*Kongdaoshe*); Society of Confucius and Mencius (*Kong Meng Xuehui*); Church of the Sacred Way of Confucius and Mencius (*Kong Meng Shengdao Hui*); *Mengmutang* (The Hall of Mencius' Mother); Ruists' Society (*Rushe*); Ruist Masters' Society (*Rushishe*); Way of the Phoenix according to the Confucian Tradition (*Ruzong Luandao*), i.e. Phoenix Churches; Holy Way (*Shengdao*), also known as Community of the Goodness (*Tongshanshe*); Community of the Holy Truth (*Shenglishi*); Universal Church of the Way and its Virtue (*Wanguo daodehui*); Life Healing (*Jiushi Jiao*), also known as Community of the Awakening to the Goodness (*Wushanshe*); New Confucian Church (*Xin rujiaohui*); Community of the Pure Heart (*Xixinshe*); Yidan Xuetang; Church of the Great Sage (*Zongshenghui*); etc.

Some of these organizations aim to establish a Confucian religious cult, some others are focused on teaching, such as the Yidan Xuetang based in Beijing: it is a large organization of volunteers, mostly university students, who teach weekly classes of children and adults; but it holds also rituals of worship. In recent years, anthropologists have been carefully researching this social phenomenon, for which they have coined the name «popular Confucianism.»

On the other side—against their growth—there is the fact that for a long time Confucianism has been fiercely criticized or even fought against, so as to become seriously marginalized, almost absent from the lives of the Chinese people for a whole century. Because of such a long time gap, now the mass of the people know little of it, or nothing at all. Add to this the fact that the majority of those intellectuals who in various degrees give their allegiance to Confucianism still feel that Confucianism is not a «religion» in the Western sense, and strongly oppose the idea. They cannot hide a feeling of revulsion when hearing that their «faith» (the Confucian doctrine) has become a «religion» with «churches» and rituals, and a quasi-sectarian organization.¹

1. Umberto Bresciani received his MA and PhD in Chinese Literature from National Taiwan University. He has lived in Taiwan for more than forty years. His main research interest is Chinese philosophical and religious thought and comparative cultural and theological studies.

Il processo catechetico per la maturazione della fede

RENATO FILIPPINI

La costituzione dogmatica *Dei Verbum* ha portato un grande equilibrio alla comprensione della Rivelazione. Infatti all'aspetto dottrinale e conoscitivo della salvezza viene accostata la comprensione della Rivelazione come agire dinamico di Dio che si auto-comunica nella storia e invita l'uomo alla conversazione.

Nella prospettiva della Rivelazione come conoscenza su Dio, il fine della catechesi era l'insegnamento della dottrina cristiana a cui si richiedeva l'adesione intellettuale. In una prospettiva relazionale, scopo della catechesi diventa la maturità di fede come risposta esistenziale alla Parola di Dio.

La maturazione della fede avviene nei processi intrapsichici di crescita della persona, per cui pensare alla maturità di fede in termini evolutivi permette di individuare le tappe che in essa si succedono. La maturità di fede è in relazione con l'insieme degli atteggiamenti che strutturano la personalità.

Il *Direttorio generale per la catechesi*¹ dà indicazioni precise riguardo alla necessità di assumere l'impegno della catechesi con adulti e della serietà e responsabilità con cui portarla avanti (nn. 171-176). Riportiamo dei passi tratti da due paragrafi del documento che fanno da quadro di riferimento per la progettazione della catechesi con adulti.

Per questo è indispensabile prestare attenzione a tutte le componenti in gioco, sia antropologico-evolutive che teologico-pastorali, avvalendosi anche dei dati aggiornati delle scienze umane e pedagogiche attinenti a ogni età (n. 171).

Il discorso di fede con gli adulti deve tenere seriamente conto delle esperienze vissute e dei condizionamenti e sfide che essi incontrano nella vita. Le loro domande e bisogni di fede sono molteplici e vari (n. 172).

Maturità di fede

Nella prospettiva della Rivelazione come informazione su Dio, la finalità della catechesi era la spiegazione della dottrina cristiana, trasmettere cioè i contenuti di fede a cui il sog-

1. Congregazione per il Clero, *Direttorio generale per la catechesi* (Città del Vaticano: LEV, 1997).

getto dovere dare un assenso cognitivo. In una prospettiva relazionale, l'obiettivo della catechesi è la maturità della fede come atteggiamento di assenso esistenziale alla Parola interpellante di Dio.

Il concetto di atteggiamento è impiegato nella psicologia della religione per descrivere la maturità della religiosità in opposizione ad un livello di religiosità di semplice credenza. L'atteggiamento coinvolge tutta la persona.

L'atteggiamento denota un modo di essere, una condotta globale nei confronti di una realtà o situazione, mobilita la sfera cognitivo-valutativa, l'affettività e le tendenze volitivo-operative. Quando sono ben radicati godono in generale di una grande stabilità e occupano un posto chiave, centrale, nello sviluppo della personalità.²

Sappiamo che la fede è dono di Dio, sia perché è Dio che prende l'iniziativa nel venire incontro all'uomo, sia perché è sempre sostenuta dallo Spirito. Tuttavia la risposta dell'uomo a questa chiamata è connessa alle condizioni esistenziali della persona, le quali sono vincolate alla crescita e aiutate dalle azioni educative.

La maturazione umana (nel senso più ampio di libertà, capacità di auto direzione e donazione di sé) del soggetto è quindi la condizione perché le dimensioni della fede ricevuta in dono possano maturare. Non si tratta di due processi paralleli (separati) neppure contemporanei, neppure in successione cronologica. Sono due processi in stretta connessione, un unico processo dal punto di vista esistenziale (del destinatario).³

Dal punto di vista psicologico la fede è intesa come un atteggiamento che struttura e organizza la personalità. Quando non svolge questo compito diventa una fede marginale, che non incide sulla personalità e sulla vita del soggetto.

In prospettiva catechetica, la maturità della fede è l'orizzonte verso il quale è indirizzato ogni progetto o intervento educativo. Questo è il motivo per cui i contributi della psicologia della personalità, della religione e delle scienze pedagogiche arricchiscono i dati biblici e teologici per comprendere il concetto di maturità della fede.

La fede matura costituisce un tratto centrale della personalità e diventa così fonte di saggezza e di senso. L'atteggiamento di fede matura se gode di stabilità ed è integrato nell'insieme della personalità, come punto centrale di riferimento per le scelte della vita. È frutto di un processo di integrazione dove la fede coordina e armonizza tutti i valori e motivazioni della personalità.⁴

In quanto risposta personale a Dio e alla sua Parola, la fede è un nucleo generatore di

2. E. Alberich, *La catechesi oggi. Manuale di catechetica fondamentale* (Torino: LDC, Leumann, 2001), 135.
3. L. Meddi, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana* (Padova: Edizioni Messaggero, 2004), 140.
4. E. Alberich, *La catechesi oggi*, op. cit., 140.

senso perché agisce all'interno del dinamismo dello sviluppo della vita e della maturazione umana. In quanto generatrice di senso, essa è principio unificante delle dimensioni cognitiva, affettiva e volitiva e guida verso una più matura integrazione tra esperienza dell'incontro con Gesù e la propria vita

Il cammino verso la maturità della fede è un atteggiamento globale e impegnativo che sviluppa e integra le dimensioni cognitive, affettive e comportamentali della personalità ed è anche il punto centrale di riferimento per tutte le attività e le scelte della vita. L'itinerario verso la maturità della fede, nella sua dimensione cognitiva... chiama ad una fede informata e profonda, capace di differenziarsi, che sia critica e autocritica. Il percorso verso la maturità della fede, nella sua dimensione affettiva... si manifesta nella sua autonomia motivazionale, nella sua creatività, nella sua costanza, nel suo impegno durevole, nella capacità comunicativa e nella sua apertura al dialogo. Lo sviluppo verso la maturità nella dimensione comportamentale... si distingue per il suo dinamismo, la prassi, la perseveranza, per i risultati di coerenza.⁵

La maturità di fede, dunque, insieme alla maturità umana sono elementi fondamentali di un unico processo nella vita del soggetto. Dopo aver descritto l'atteggiamento di fede, come elemento fondante per la maturazione della fede all'interno della maturazione umana, passiamo a descrivere gli stadi evolutivi della fede all'interno degli stadi della vita perché come abbiamo detto la maturità umana è condizione per la crescita della fede.

Stadi evolutivi della fede

La crescita della fede avviene nell'arco della vita seguendo le tappe della vita. La teoria evolutiva di W. Fowler⁶ offre la descrizione di come si costruiscano le relazioni con se stessi, con Dio e con gli altri in una prospettiva evolutiva di crescita religiosa. Per Fowler, la fede è intesa come un modo di dar senso alla propria vita (esperienza del sé, degli altri e del mondo) attraverso la rappresentazione di un Essere Ultimo.

Prima tappa: *fede intuitivo-proiettiva* (2–6 anni). Percependo le cose intuitivamente ed emotivamente il bambino proietta su Dio il suo modo di apprendere riguardo al mondo.

Seconda tappa: *fede mitico-letterale* (6–12 anni). Il modo di comprendere le cose è caratterizzato dalla concretezza. Il fanciullo pensa a Dio nella logica della punizione e della ricompensa.

Terza tappa: *fede sintetico-convenzionale* (12–18 anni). Inizia progressivamente l'esigenza di una nuova identificazione del sé corrispondente a nuovi significati e sintesi vitali

5. J. Vallabaraj, *Educazione catechetica degli adulti. Un approccio multidimensionale* (Roma: LAS, 2009), 123.

6. W. Fowler, «Teologia e psicologia dello sviluppo della fede» in *Concilium*, 1982, 18/6: 915–21.

per sostenere il progetto di vita. L'immagine di Dio è quella del Dio amico e compagno.

Quarta tappa: *fede individuale-riflessiva* (verso i 20 anni). Questa fase è caratterizzata dalla necessità di interiorizzazione e di appartenenza ecclesiale. I contenuti della fede, i valori e gli impegni sono ora sottoposti ad un esame critico alla ricerca di un fondamento proprio, al di là delle relazioni.

Quinta tappa: *fede congiuntiva* (dopo i 40 anni, assai rara nella sua realizzazione). In questa tappa ci si rende conto che nella vita non si ha il controllo su tutto. Nella ricerca di autenticità e di coerenza si cerca di unificare e armonizzare, nei diversi campi della vita, gli opposti, tra cui l'immanenza e la trascendenza di Dio.

Sesta tappa: *fede universalizzatrice* (pochi ci arrivano). In questa tappa le persone, ad esempio i santi, hanno una capacità di assimilazione profonda degli ideali della fede, il desiderio di trasformare le situazioni umane attuali in prospettiva dell'avvento del regno di Dio.

Il senso e la positività di questa impostazione stanno nel fatto che essa permette una visione formativa della fede integrata e all'interno dell'unico processo evolutivo della persona... Mette in evidenza, inoltre, che l'adesione alla fede è una questione adulta ed è collegata con la maturità nei diversi passaggi. Solo nel pieno sviluppo delle singole fasi c'è la possibilità di raggiungere la maturità di fede.⁷

Rileggendo le realtà giapponesi in cui l'Autore ha lavorato seguendo lo schema delle tappe evolutive della fede, notiamo la mancanza e il bisogno di affiancare alla maturità umana raggiunta dagli adulti anche l'adulterità della fede. Questa constatazione si presenta come stimolo per iniziare un processo che avvii un salto qualitativo nella maturazione della fede attraverso un cammino di catechesi con adulti. Come bisogna indichiamo:

a) Formare gli adulti alla conoscenza e a esperienze di fede che siano al livello della loro posizione sociale, della loro esperienza e conoscenza di vita, perché siano in grado di parlare, di rendere conto della propria fede anche alla loro famiglia e agli amici;

b) È di importanza fondamentale essere consapevoli che nell'ambito formativo con gli adulti abbiamo a che fare con un processo di auto-formazione e di auto-apprendimento. Si rende necessario, dunque, il coinvolgimento e la corresponsabilità degli adulti attraverso uno stile partecipativo attivo capace di educare alla condivisione;⁸

c) Non si può non notare tra gli adulti una diffusa infantilizzazione della fede, intesa come religiosità infantile caratterizzata da varie forme di antropomorfismo. Tra esse

7. E. Meddi, *Catechesi. Proposta e formazione della vita cristiana*, op. cit., 141-42.

8. E. Falavigna, «Il "Servizio della Parola". Dall'esperienza alla riflessione teologica», *Edizioni Messaggero*, Padova 2008, 248-49.

le più diffuse sono l'animismo, secondo cui la persona ritiene che Dio punisca o premi attraverso le cose e fatti della vita; il magismo, inteso come tendenza ad «accattivarsi» il potere divino attraverso preghiere e riti particolari.

Andragogia e formazione

Dalla lettura dei dati annuali della chiesa cattolica giapponese sul numero dei battezzati emerge che più della metà hanno ricevuto il battesimo da adulti.⁹ Questa caratteristica socio-demografica degli adulti cattolici richiede un'azione pastorale e missionaria in cui si sia sempre consapevoli che la maggior parte dei cattolici adulti giapponesi vive con responsabilità sociali in famiglia e sul lavoro, e porta con sé un bagaglio considerevole di esperienze di vita. Ignorare o negare ciò significa non considerare, non valutare gli adulti per ciò che sono: adulti, appunto.

Nell'incontro di catechesi spesso si continua con la modalità frontale nello stile dell'insegnamento scolastico. Ma gli adulti non sono semplicemente ascoltatori passivi dei contenuti offerti, possono diventare interlocutori attivi con la loro esperienza. L'esperienza infatti è la base dell'apprendimento degli adulti.

Le linee fondamentali della teoria generale dell'apprendimento degli adulti o andragogia secondo la prospettiva di Knowles ci aiutano a comprendere l'adulto nella sua peculiarità di persona che apprende dalla vita. Queste linee fondamentali possono essere racchiuse nei quattro principi di base che caratterizzano il vasto campo dell'educazione degli adulti:¹⁰

a) *Principio dell'autonomizzazione*. Per l'adulto che apprende è fondamentale l'idea che ha di sé e la necessità di accrescere la sua capacità di apprendere in autonomia;

b) *Principio di interattività*. Risorsa prima dell'apprendimento dell'adulto è la sua stessa esperienza, la sua storia di vita. L'adulto si assume la responsabilità dell'apprendimento attraverso la ricerca personale, la collaborazione con gli altri e l'analisi della propria esperienza;

c) *Principio di aderenza al compito prioritario*. L'adulto deve individuare in una fase della vita il suo compito prioritario e saperselo assumere. Si deve rafforzare la motivazione in riferimento al proprio compito;

d) *Principio di spendibilità immediata*. L'adulto impara ciò che può essergli subito

9. Le statistiche del numero di battesimi per anno sono reperibili sul sito della conferenza episcopale giapponese: <<http://www.cbj.catholic.jp/jpn/dogma/index.htm>>.

10. M. L. De Natale, *L'educazione degli adulti* (Brescia: La Scuola, 2001), 80-1.

utile per migliorare scelte, decisioni, azioni, capacità di soluzione di problemi.

Considerati i presupposti del modello andragogico, vediamo come gli stessi presupposti possono essere impiegati in un cammino di catechesi con adulti:¹¹

1) L'adulto è in grado di dirigersi da solo. Per aiutare l'adulto a fare un'esperienza significativa nel campo della fede bisogna lasciargli la responsabilità del suo apprendimento. In ogni tappa del cammino catechistico deve poter dire la sua;

2) Gli adulti apprendono dalla loro esperienza. Nel cammino catechistico si adotteranno mezzi ed atteggiamenti che manifestano agli adulti che la loro esperienza è riconosciuta e valorizzata;

3) L'adulto apprende da una serie di bisogni. Per aiutare gli adulti nel progresso significativo della fede, bisogna tenere conto dei bisogni e degli interessi di ordine religioso di quella particolare tappa della loro vita e dei ruoli che rivestono in quel momento particolare.

4) La persona adulta ha bisogno di percepire l'utilità di quello che fa. L'organizzazione dei programmi di formazione in funzione dei problemi degli adulti, unitamente all'inserimento di elementi nuovi che l'adulto possa apprendere, sono due conseguenze e concretizzazioni di questo principio;

5) L'apprendimento dell'adulto è strettamente legato al suo rapporto con il tempo. Necessità dunque di rispettare i limiti del suo tempo e proporre un utilizzo ottimale e concordato della risorsa del tempo. In maniera concreta; determinare il tempo che si intende investire per la formazione; proporre attività che lasciano intravedere l'utilità di quanto si apprende; non appesantire gli incontri di formazione; definire i contenuti e la durata degli incontri in base al programma settimanale dell'adulto.

Apprendimento e formazione

La presentazione della fede per tanti secoli — e, per molti versi, tutt'ora — è avvenuta attraverso l'insegnamento. Tuttavia abbiamo visto che nella pedagogia degli adulti, con la sua applicazione nella catechesi, l'esperienza è vista come base dell'apprendimento.

Questa espressione sottolinea il ruolo attivo della persona nella trasformazione di sé stessa. Mette in evidenza le altre dimensioni del comprendere: desiderare e sperimentare. L'apprendimento o assimilazione di un messaggio avviene come sperimentazione e ricerca della soluzione o comprensione della verità del messaggio.¹²

11. E. Biemmi, *Compagni di viaggio. Laboratorio di formazione per animatori catechisti di adulti e operatori pastorali* (Bologna: EDB, 2003), 137-49.

12. L. Meddi, «Il compio della catechesi nella nuova evangelizzazione, superare la dissociazione fede e vita», in *Catechesi*, 2013-2014, 82/2: 17.

Gli adulti sono considerati portatori di un'esperienza riconosciuta come fonte di apprendimento, quindi anche l'esperienza della fede si traduce in un cammino che coniughi la fede con le tappe dell'evoluzione della persona. Il principio pedagogico dell'apprendimento introdotto in un percorso formativo di catechesi fa sì che ci si concentri sui processi, ponendosi prevalentemente in una prospettiva di cambiamento qualitativo.

Si intende formazione come trasformazione quell'azione educativa che interviene sulla persona nella sua globalità e che produce un cambiamento non solo e non tanto quantitativo, ma qualitativo. È l'universo delle rappresentazioni mentali dei soggetti che viene destrutturato e ristrutturato attraverso un processo di cambiamento.¹³

L'approccio dell'apprendimento trasformativo teorizzato da Mezirow¹⁴ ci permette di organizzare il principio pedagogico dell'apprendimento dall'esperienza come contesto in cui pensare e progettare la catechesi con adulti. Tuttavia non si vuole analizzare la teoria ma, attraverso una sintesi dei suoi assunti principali, stabilire la prospettiva dalla quale Merizow fa la sua proposta di apprendimento. Ecco come definisce l'apprendimento:

Nell'apprendimento trasformativo reinterpretiamo un'esperienza remota (o una nuova esperienza) in base ad un nuovo set di aspettative: diamo quindi un nuovo significato e una nuova prospettiva a quella esperienza. L'apprendimento si può definire come l'utilizzo di una interpretazione nuova o aggiornata del significato della propria esistenza, che guiderà l'azione futura.¹⁵

L'apprendimento trasformativo è strutturato in tre passaggi: l'autoriflessione critica, il dialogo riflessivo e l'azione emancipatoria. L'autoriflessione critica è la capacità di leggere e valutare criticamente le proprie proposizioni. Il secondo passaggio è il dialogo riflessivo. Questo passaggio pone la sua attenzione sull'efficacia della collaborazione dialogica e della partecipazione attiva al fine di modificare o creare nuove conoscenze. Il terzo passaggio dell'apprendimento trasformativo è l'azione emancipatrice che determina l'arricchimento o il cambiamento degli schemi di significato o la ristrutturazione delle prospettive di senso.¹⁶

Metodo laboratoriale

Come abbiamo visto, l'apprendimento trasformativo è un tipo di apprendimento attraverso il quale si trasformano i criteri di riferimento con i quali si costruisce il significato

13. G. Barbon, *Nuovi processi formativi nella catechesi. Metodi e itinerari* (Bologna EDB, 2003), 224.

14. J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione. Il significato dell'esperienza e il valore della riflessione nell'apprendimento degli adulti* (Milano: Raffaello Cortina Editrice, 2003).

15. *Ibid.*, 19.

16. J. Vallabaraj, *Educazione catechetica degli adulti*, op. cit., 119–21.

della propria esistenza al fine di creare nuovi schemi interpretativi che aprano a un nuovo modo di vivere.

Nel contesto della catechesi con adulti, il metodo laboratoriale è coerente con la realizzazione di prassi formative orientate all'apprendimento trasformativo. È chiamato metodo laboratoriale in quanto il laboratorio è luogo di sperimentazione e ricerca per formatori e formandi.

Dal punto di vista teologico il laboratorio forma, in quanto media un'autentica esperienza di Chiesa ove si sviluppano e si vivono relazioni evangeliche. Nella prospettiva pedagogica il laboratorio è luogo di in cui si realizza la formazione come trasformazione (non semplice informazione). Nella prospettiva comunicativo-didattica il laboratorio prevede un processo in tre fasi: la fase di espressione, che stimola la verbalizzazione del vissuto dei partecipanti; la fase di approfondimento tramite la proposta di una riflessione sulle fonti della fede; la fase di riespressione del contenuto della proposta.¹⁷

Con il metodo di laboratorio si attiva un processo che consiste nel favorire la destrutturazione e la ristrutturazione delle rappresentazioni religiose¹⁸ e le precomprensioni nei confronti della Bibbia¹⁹ o relative all'argomento oggetto della formazione. Vediamo nel dettaglio le tre fasi del metodo laboratoriale:

a) *Fase di espressione o proiezione.* È il momento in cui l'adulto dà libera espressione alla propria esperienza e prende coscienza delle proprie certezze, precomprensioni, dubbi e interrogativi in rapporto ai temi trattati. Concretamente la fase di espressione consiste in una prima reazione rispetto al testo biblico, quel processo per cui significati personali e soggettivi vengono attribuiti «oggettivamente» a un testo o tema;

b) *Fase di approfondimento o analisi.* Questa fase segna l'inizio del processo di destrutturazione delle rappresentazioni e delle precomprensioni. Viene messo in atto un processo di distanziamento dal testo che permetta di riceverlo nella sua specificità ed alterità rispetto alle precomprensioni, anche in contrapposizione alle esperienze e opinioni dei partecipanti. Questo perché si evidenzia ciò che vi è di sorprendente, di diverso, di nuovo nel testo biblico. L'adulto è guidato ad appropriarsi attivamente del testo biblico o tema per avviare il processo di destrutturazione che si concluderà nella fase di riespressione.

17. Cfr. Ufficio Catechistico Nazionale, *La formazione dei catechisti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, 2006, n. 41. Riportato in G. Barbon, *Nuovi processi formativi nella catechesi*, op. cit., 226.

18. Si pensi alla relazione con Dio nelle varie forme di antropomorfismo quali ad esempio magismo o animismo considerate nelle fasi evolutive della fede.

19. Facciamo due esempi. Un primo riguarda la comprensione letterale del testo biblico, come ad esempio la creazione dell'uomo dalla terra; un secondo esempio riguarda una precomprensione che viene dalla tradizione popolare ma che si ritiene sia un dato biblico, come ad esempio la figura della Veronica assente nei vangeli.

Concretamente questa fase è affidata ad un esperto o all'animatore, che si sarà preparato in precedenza;

c) *Fase di riappropriazione o riespressione*. È la fase in cui i partecipanti possono integrare la presa di coscienza e la riflessione nella loro esperienza. Tale integrazione avviene nella prospettiva di elaborazione di significato, portando così la persona a una trasformazione e a un cambiamento. Questo è un momento essenziale perché quando la Parola risuona nell'ascoltatore questi diviene un interlocutore attivo. L'adulto esprime allora le sue convinzioni con parole e con azioni che lo rendono capace di atteggiamenti e di scelte operative che lo coinvolgano negli ambiti della vita personale e sociale.²⁰

20. E. Falavigna, «*Il "servizio della Parola"*», op. cit., 240-45.

P. Renato Filippini è un missionario Saveriano che attualmente svolge la sua attività a Tamana, in Giappone. Nel febbraio 2017 ha conseguito la licenza in Catechetica presso l'Università Pontificia Salesiana (Roma).

A Commentary on St. Francis Xavier's Letter 96

MAURICE FOKAM

Saint Francis Xavier is still considered as one of the great missionaries of Asia (if not the greatest). Sailing from Portugal, he carried out his missionary work in Mozambique, India, Malacca, Moluccas, and Japan. He died with a great desire to enter China. During his missionary enterprise, he wrote a good number of letters to his friends, Saint Ignatius de Loyola and his companions in Europe. These letters were written from India, the Indonesian archipelago, and Japan. He wrote in Portuguese, Latin and Spanish. Given the importance of these letters that recount the beginnings of the Church in those specific places, the missionary spirit and the conversions to the Christian faith, they were translated into German, French, English and many other languages.

At the time when Francis wrote his letters, they were also effective propaganda for a new religious order, the Society of Jesus, which had been founded by Ignatius de Loyola and of which Xavier was one of the original members. Our aim is to analyze this letter, which runs to 56 paragraphs, in order to understand the reality and challenges that Saint Francis faced during his missionary journey in Japan. It is worth considering here that, although India and China are sometimes mentioned in the letter, the main focus is on Japan. These historical roots will help us to understand something about the present reality of the Japanese Church.

Context

When Francis wrote to Simão Rodrigues from Cochin on 1 February, 1549, he expressed his intention to go to Japan.¹ He began this voyage on 15 April, 1549 and arrived safely at Kagoshima on 15 August, 1549. During his stay in Japan, he founded churches in Kagoshima, Hirado and Yamaguchi. In November 1551, he sailed back to India and arrived at Cochin on 24 January, 1552, after an absence of two and a half years. Upon his return, he took advantage of the imminent departure of ships for Lisbon to write four letters. One of them, known as letter 96, addressed to his companions in Europe, gives an extensive

1. cf. Letter 78.

account of his activities in Japan. Another three letters were adjoined to it: 97 to Ignatius, 98 to Rodrigues and 99 to the king of Portugal.

Nature of the Document

The document we are analyzing is a letter. It was written on 29 January, 1552, in Cochin (India) soon after Francis returned from Japan. The original text is in Portuguese, and it was dictated by Francis to a scribe while the audience to which it was addressed were Francis' companions in Europe. The purpose of the letter was to inform his companions about the necessity of evangelizing the Japanese people, from the experience he had during his sojourn there. From what we have said, it appears evident that the literary genre is an epistolary containing episodes of history, missionary enterprises, spiritual exhortations, travels, description of people and places and the internal wars between different kingdoms.

Sources

The Bible

In Francis' letter 96, there is no explicit quotation from the Bible. When we go through it, we realize that Francis' biblical background is very strong. We can see the biblical allusion he mentions as a sort of appropriation of the biblical message in his evangelization process. Just to mention a few, we point out that at the very beginning of the letter Francis alludes to *Acts* 13: 48–49 when he says: «The pagans were delighted to hear the law of God since it is something about which they have never heard or ever had any knowledge» (§ 1):

This experience is akin to the one Paul and Barnabas had at Antioch. The expression of the law of God itself is Francis' way of speaking about the Gospel. The expression *Good News* can replace it (see *Mk* 1: 15). As the Christians have their commandments, the Japanese have theirs:

They all agree in maintaining that five commandments are necessary. The first is do not kill or eat anything that has died; the second, do not steal; the third, do not fornicate; the fourth, do not lie, and fifth do not drink wine (§ 9).²

2. See the parallelism in the Bible *Ex* 20, 13–16; *Ac* 15:29; *1Co* 6: 12–20.

When Francis preached about salvation to the Japanese, he evidently used the categories of Saint Paul in his letters to the Romans: «We read it to those who have become Christians, so that they may know they must adore God and Jesus Christ in order to be saved» (§ 13):

Saint Paul sets this as a condition for salvation to proclaim that Jesus is Lord and that God has raised Him from death (*Rm* 10: 9). This idea is again reinforced as the reason for their presence in Japan. They are there to preach the law of God since no one can be saved if he/she does not adore God and believe in Jesus. They were mocked by some Japanese for what they were preaching:

When we passed through the streets, we were followed by boys and others who mocked us saying: «These are those who say that we must worship God in order to be saved and that no one but the creator can save us.» Others said: «These are those who preached that a man might not have more than one wife.» Others said: «These are those who forbid the sin of sodomy» (§ 14).³

Dealing with the goodness and goodwill of the Japanese people, Francis mentions that the law was written within their hearts (§ 25).⁴ In concluding his letter, Francis says that he had to end it since there was still so much to write about Japan that it would never come to an end (§ 56), thus referring to the conclusion of the Gospel of John (21:25).

Christian Faith

As both pastor and Christian, Francis recognizes that the Bible does not exhaust all truths about God and our destiny. He teaches what he has received from the Christian tradition. He is shocked by the fact that «none of these nine sects say anything about the creation of the world and souls» (§ 7).⁵ Concerning penance, he wants to correct the false teaching of the bonzes that those who sin may invoke the founders of their sects and so be free from punishment even without penance (§ 8). His catechism is focused on God, creator of all things, the incarnation of Christ, the life of Christ, and all mysteries up until the ascension and the Day of Judgment (*Mt* 25). When the Japanese heard about a God Creator, they concluded that the presence of evil in the world has a divine origin and so God is not as good as Francis claimed. Francis answers this way: «We answered them by saying that God created them good, that they became bad by themselves and that God has punished them for this and his punishment will be without end» (§ 20).⁶

3. For monogamous marriage, see *Mt* 19:3–6; *Gn* 1:27 and 2:24; *1Tm* 3: 2. For sodomy, see the interdiction in *Lv* 18:22; 20:13; *Rm* 1:26–27; *1Co* 6:9.

4. This refers to the natural law in *Rm* 2: 15.

5. It is related to the affirmation of Thomas Aquinas in *Summa Theologica* I: 90: 2.

6. God is in no way directly or indirectly the cause of moral evil (see St Augustine, *De libero arbitrio* 1,1,2).

Vocabulary

This letter is a rich treasure that Francis has left us concerning his missionary experience in Japan. The key expression that we find in the text is *the law of God*. It appears 30 times in the text. At first glance, we can say that the law of God refers to the Gospel. He says: «The pagans were delighted to hear the law of God since it is not something about which they had ever heard or ever had knowledge» (§ 1).

At times Francis uses it to designate the whole evangelization process they undertook. He mentions that the lord of the land was not happy that the law of God was increasing (§ 14). We may thus define the «law of God» used in this context and the Gospel itself, the catechism and the whole evangelization process. The preaching of the law of God was the primary focus of their missionary journey: «When he asked us from where we had come and why we had come to Japan, we replied that we had been sent out to Japan to preach the law of God» (§ 14).

The law of God is often contrasted with the law of saints⁷, law of pagans and law of China. Those who became Christians are those who have understood that the law of God *vis-à-vis* the law of the saints is the only truth. Francis saw that the faith of the Japanese in Amida was one of the reasons why some did not wish to accept the law of God though they deemed it to be good. Another contrast Francis made with the law of God is the law of China. Let us remember that at that time, China had a significant influence over the whole region.

Analysis of the Text

In our effort to analyze the text, our division will follow the section given by the author with some modifications.

Beginnings in Japan

When Francis arrived in Japan, accompanied by a Japanese whose name was Paul, his wish was to bring the Japanese to the knowledge of truth, and so they began to preach the law of God. Describing the people, he said that they are a race that has a very high opinion of themselves and little esteem for all the foreign races. He informs us that on their arrival in Japan, there was a solid religious tradition. In that religious tradition, «there are in the

Because God is supremely good, he would never allow any evil whatsoever to exist in his works if he were not all-powerful and good as to cause good to emerge from evil itself (St Augustine, *Enchiridion* 3, 11).

7. Laws of Buddhism.

land a great number of men and women who make profession of religion» (§ 4). Those men and women who made the profession of religion were divided into two groups, some with gray habits and others with black habits.

Japanese Religion, Teachings and Beliefs

Francis took time to analyze the situation of the bonzes and their teachings. Their teachings originated from China, concerned with men who «performed great penances» (§ 5). Among their saints, the most significant are Shaka and Amida. They have nine kinds of doctrines with no convergence at all. The bonzes taught the reality of hell and a paradise, but did not make any mention of the creation of the world or souls. Penance was not a requirement for them because «if they invoke the founders of their sects, they will be free from all their pains, even though they do no penance» (§ 8).

The people have to consistently offer gifts to the bonzes so that they may do penance for them. Francis was facing two difficulties at this point. At first, the law of God that he intended to preach was a new reality besides this religious tradition that was 2000 years old. Second, the law of God itself challenges the foundations of the law of the pagans. He had to face both the bonzes, who discovered that the alms intended to them were now being diverted to the activity of the Jesuit missionary, and the people who were not yet ready to make a complete shift.

The First Conversions and Conflicts with the Bonzes

Paul, Francis' companion, converted a hundred people at Kagoshima his hometown. The bonzes were an obstacle to their preaching. They said: «Almost all of the people of the land would have been converted if it had not been for the presence of the priest of the land» (§ 13).

The bonzes threatened the Duke of the land just in case he would favor the preaching of Christianity. The Dukes sided with the bonzes, vowing to kill anyone who dared to become Christian. Amidst adversity, they continued the missionary work by first translating the law of God into the Japanese language.

One of their companions (Juan Fernandez) already spoke Japanese after a year. Eager to see the whole country converted, Francis left the first community they founded in Kagoshima and went to Hirado. The first community was under the care of Paul. We see here a missionary method of leaving an already formed community in the care of the local church for new places. This method was later adopted by the Xaverian missionaries. Sometimes political unrest was also a great obstacle to their preaching.

Another method was to enter into friendship with the Duke. Francis said: «We saw that the land did not have the peace required for preaching the law of God, we returned to Yamaguchi, where we gave the Duke of Yamaguchi some letters... and also a present as a token of friendship» (§ 16). The bonzes were very distressed because many were becoming Christians. They found the Christian doctrine more appealing since it included the idea of a creator, which was absent in the law of the saints. Those who became Christians revealed the secret of the bonzes who used their alibi of praying to free souls from hell to extort money from people.

Another difficulty that the Japanese faced was the Christian teaching on hell. They worried that their ancestors were in hell since they did not adore God. Contrary to the Christian teaching, the law of the saints taught that one's soul can be free from hell after a certain penance performed by the living. In the Christian perspective, once the soul is in hell, there is no possibility of redemption. The *sine qua non* condition to avoid hell for Francis is to adore God. Here, we find the teaching too harsh and the worry of the Japanese was legitimate. Some did not become Christian because their idea of hell was more positive than the Christian idea.

Francis' consolation for them was that, even without their ancestors knowing God, the law of God was written in their heart: «And pagans thus knew the commandments of God without their having been taught by anyone except the creator of all mankind» (§ 24).

Challenges to Francis' Mission

As we stated earlier, Francis had to face the bonzes. They were teaching that, in the next life, the rich will be honored much by Shaka and Amida. Francis had to face them on two central positions.

The first one was about their teaching. Since the bonzes were living on almsgiving, they had modified a genuine teaching in order to collect alms as much as possible. Even their teaching on freeing souls from hell may have originated from this. Francis reports: «It pleased God in his mercy that even the bonzes said that it was true that they could not release the souls of those who had gone to hell, but if they did not preach this, they would not have anything to eat or to wear» (§ 26).

The second aspect concerned the immorality of the bonzes:

They fornicate in public without being at all ashamed; they all have boys with whom they sin, as they admit it, saying that it is not sin... Almost all say that there is a herb which the nuns eat so that they cannot conceive, and another to expel the fetus if they should become pregnant immediately. I am not surprised by the sins committed between the male and female bonzes (§§ 27–28):

After much contemplation, and satisfied about their destiny, some bonzes turned to Francis and were «triumphal to hear about the law of God» (§ 43). He baptized some of those bonzes.

Another challenge concerned the name of God. He first used the term *Dainichi* but later abandoned it when he realized that it was not a personal God. He maintained the Latin *Deus*. To the Japanese, it sounds like *Dai Usu* which means «great lie.» The bonzes used the opportunity to ridicule them and to claim that *Deus*, the God of Christians would be a great demon, and they the disciples of a demon. From this last challenge, he drew a missionary plan that a priest of the Society of Jesus be sent to Japan every year. For those who were destined to the mission in Japan, his plan was to recommend that they first learn the language and become familiar with the teaching of the bonzes. This was to be a great help to priests sent from Europe to the mission in Japan.

Francis, a Man of New Horizons

After realizing the Chinese influence on Japan, Francis dreamed of going to China. He praised China (§ 50). He wished to go to China so that from there, the law of God would increase, with a great confidence that it would lead to the conversion of Japan. He says: «If it is accepted there, this will be a great assistance in Japan for confounding the sects in which they believe» (§ 51).

His openness was not limited to opening new missions. He was also open to the idea of integrating missionaries from different orders in his project. He did not care only for the Jesuits: «I have the greatest hopes in God our Lord that a way will be opened, not only for the brothers of the Society but all religious orders, so that all their holy and blessed priests can fulfill their holy desires by converting a significant number of nations to the way of truth» (§ 52). He wanted to be a faith-explorer in China for all the religious orders. He manifested a strong confidence to go to China.

Francis' presence in Japan had given him much spiritual consolation when he saw newly converted Christians «arguing with, conquering and persuading the pagans to become Christians» (§ 54). The victories he gained over the pagans consoled him the most. He hoped that even scholars in Europe would also invest in the conversion of Japan. He says:

If they experienced the delight and spiritual consolation which accompany such labors, and if they knew the great disposition that there is in Japan for the increase of our holy faith, it seems to me that many scholars would relinquish their titles and incomes for another life more consoling than what they now have by coming to seek it in Japan (§ 55).

Summary of the Letter

In letter 96, Francis describes his impressions on Japan and its people. For him, one of the obstacles to his preaching was the presence of many sects, probably from the Buddhist tradition. He recounted his first catechism in Japanese and the resistance he faced with the bonzes opposing the conversion of the Japanese to the Christian faith. One of the strategies was to befriend the Duke of the land to get in touch with the people. He had some thoughts on meeting the Emperor in order to reach the whole country through him. This did not happen for two reasons. First, he did not have the opportunity to meet the Emperor and, second, he learned that the Emperor did not have real power over the whole country since each part was ruled over by the local Duke.

He had some thoughts on going to China since, for him, by converting China to the faith he would be able to reach the whole of Japan, given the influence China had over the entire region. He also had a deep desire to invite European scholars and missionaries to Japan.

Personal Critique and Evaluation

Though this letter was written about five hundred years ago, it is still relevant to the present reality. Today, in Japan, the percentage of Christians is still very low, standing at roughly one percent. The challenges Francis faced at that time are still the challenges that missionaries are facing today. We can ask ourselves if it was, or still is, an appropriate missionary method. When we look closely at the situation, we discover that the Japanese society has a religious tradition that is more than two-thousand years old: Buddhism and Shintoism. This was a real difficulty as we have shown in Francis' conflict with the bonzes. It is clear that the Buddhists were hostile to Xavier. He spoke no Japanese, and Anjiro's rough translation of his exposition of Christianity aroused incomprehension and contempt. The name of God is one example of this mistranslation. He realized that the methods that had worked in India would have to be changed in Japan. Apostolic poverty, for instance, which had appealed to people there, was mocked by the Japanese: «He was informed that the reason why he was ridiculed and despised was because of his humble appearance and his poor clothes.»⁸

When he left Japan after two and a half years, he had made about 2000 converts. With this number, the result of Francis' apostolate was quite poor compared to other

8. J. Jennes, *A History of the Catholic Church in Japan. From its Beginnings to the Early Meiji Era (1549-1873)* (Tokyo: Oriens Institute for Religious Research, 1973), 10.

missions. One thing that may have complicated the situation was Francis' ideology, which Andrew C. Ross calls the *classical tabula rasa approach*. In this approach, «everything religious in the local culture had to be swept away, and a new start made.»⁹ We see this when Francis said that one of his purposes was to know the teachings of the bonzes and to prove them to be false.

A better way was to analyze the positive values of the Japanese culture and to integrate them in the preaching of the Christian faith. It is good to have strong Christian convictions, but better still to reconsider the positive values of any given culture that we have to evangelize. This is somehow a recognition of *many elements of sanctification and truth found outside (Lumen Gentium 8)* the visible confines of the Church. Evangelization and any given non-Christian society should start with the recognition and appreciation of their own elements of truth and sanctification.

After describing how Francis Xavier undertook his missionary enterprise in Japan, we are now going to point out some strategies that he used and that are still relevant for our mission today. When we are sent to the mission, it is a given fact that we are going to meet new peoples and new cultures. We may well be received, not first and foremost as missionaries, but just as foreigners who may be useful to them in different aspects of their life. Francis has a lot to teach us on that matter since he himself was confronted by it in Japan. His way of dealing with the situation reveals to us that the Gospel is, and should be, the main motive of our being sent.

Some Daimyos respectfully welcomed Francis not as a missionary, but as a Portuguese who would probably enhance their trade with the European continent. Francis did not let himself be trapped by that proposition which could probably have offered him more privileges. He maintained his position as someone who came to bring the faith, thus dissuading the expectations of those Daimyos who were mainly interested in trade. Instead, «Francis showed the prince a beautifully ornamented copy of the Bible with a commentary, saying that the whole Christian holy law was contained in it.»¹⁰ He was in a position to accept the deal to enhance his popularity and appreciation, but he remained focused on Jesus who had sent him there. This trap is still looming around us as missionaries and, to cope with it, we must follow Francis' way of the Gospel as our main motive as missionaries.

Learning the language of those we are going to evangelize is still an imperative for

9. A. C. Ross, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China 1542-1742* (Maryknoll, New York: Orbis Books: 1994), 19.

10. A. Jou, *The Story of Saint Francis Xavier* (Gujarat: Gujarat Sahitya Prakash, 1998), 146.

all missionaries. Francis discovered that without a sufficient knowledge of the Japanese language, his contact with the people was very much limited. Consequently, he manifested a strong desire to learn the Japanese language: «After forty days in the house of Anjiro, Francis has made enough progress to be able to explain the Ten Commandments in the native dialect.»¹¹ Francis frequently visited the Buddhist monasteries, sometimes even uninvited. This can be seen as a kind of interreligious dialogue which is strongly emphasized in today's mission. In the documents of the Federation of Asian Bishops Conference (FABC) documents, dialogue with the religions of Asia is very important. Mission in Asia nowadays is lacking something essential if it neglects interreligious dialogue.

Today's mission is multifaceted. We have mission as «evangelization,» as «struggle for liberation,» as «reconciliation,» as «inculturation» and as the «option for the poor.»¹² We may say that Francis' mission in Japan strongly emphasized «mission-evangelization.» Evangelization is by itself the pillar of mission. Reconciliation, option for the poor, the struggle for liberation and inculturation are some aspects of the Gospel message, as Jesus himself pointed out: «The Spirit of the Lord is upon me, because he has anointed me to bring good news to the poor. He has sent me to proclaim release to the captives and recovery of sight to the blind, to let the oppressed go free, to proclaim the year of the Lord's favor» (*Lk* 4:18–19). Given the complexity of the missionary enterprise in this twenty-first century, and mindful of the errors of the past, we have to integrate all these aspects in our missionary tasks. One congregation or missionary group may emphasize one or the other of those aspects. Nevertheless, the goal of mission remains the same: bringing Jesus to others, either in an implicit or explicit way.

We cannot do mission efficiently if we do not appreciate the cultures of the others. The Spirit works among cultures and traditions. Francis recognized this reality when he asserted that the law of God was written in the hearts of the Japanese even before their arrival. The works of the Spirit are embodied in the people's way of life. To be truly missionary, one has to study the specific culture in which he/she is sent for mission in order to discover the beauties and riches that will actualize the Gospel message. Thus, «when a formal process of evangelization begins to take place, the first task of the evangelizers is to recognize and celebrate this prior work of the Spirit.»¹³

In this context, evangelization becomes a sort of giving-receiving. In the Japanese

11. *Ibid.*, 147.

12. This categorization of different aspects of mission is found in D. Dorr, *Mission in Today's World* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2000). The themes constitute a large section of the book.

13. *Ibid.*, 91.

context, the deep sense of meditation can be a source of enrichment for the evangelizers. Francis was aware that the Gospel should transform cultures. He gave himself without heroism. He wanted Japan and China to be transformed by the Gospel, ever mindful that «the transformation of a culture through the Gospel in an ongoing process which is never complete. One can never point to any particular cultural pattern as a perfect embodiment of the Gospel values.»¹⁴

14. D. Dorr, *Mission in Today's World*, op. cit., 95.

Maurice Fokam is a Xaverian student of Theology at the Loyola Theological School in Manila (Philippines).

Cultura
e società



Transhumanism, and the Substitution
of the *Deus-creator* by the *Homo-creator*

LUCIVALDO DE SOUSA COSTA

Novelle Bengalesi — II

Un vero amico

Una gara di forza

Chaimakha

ANTONIO GERMANO

Transhumanism

and the Substitution of the *Deus-creator* by the *Homo-creator*

LUCIVALDO DE SOUSA COSTA

The Jewish and Christian traditions maintain that God is the creator of everything visible and invisible. For these two religions, God is not only considered as the creator of the world, but also as the one who always acts in all things. Nonetheless, with the emergence of science and technology, this belief in God creator (*Deus-creator*) is steadily being supplanted by the idea that human beings are creators of themselves (*homo-creator*). Thus, this overthrowing of God presents us with a humanity that no longer needs any God to create, but relies solely on the power and inventiveness of human beings to create a new species which will be immortal and happy. And with the rapid growth of science, neuroscience, engineering, robotics and nanotechnology, Transhumanism is close to achieving this goal.

However, what are the consequences for the Church and for our society in replacing the *Deus-creator* with the *homo-creator*? This question will accompany us through this paper and will help us to better comprehend the impact of science on the Christian faith and on our contemporary world.

This paper is neatly divided into three parts. The first part will look at the Judeo-Christian perspective of God as the Creator of everything visible and invisible. The second part will focus on the *homo-creator* from the perspective of science and technology as they are currently used by Transhumanism. The final part will focus on the impact of *homo-creator* has on Christianity and society.

The Deus Creator

From a very early stage in human history, human beings have tried to understand how our world came into being. In many cultures, the idea of creation is usually related to a supernatural force or divinity that governs the world. In the Jewish, Christian and Islamic tradition, God is seen as the creator and cause of everything that is visible and invisible. Furthermore, as Denis Edwards states:

God creates all things from nothing (*creatio ex nihilo*) and enables them to exist and to act at every point (*creatio continua*). All the entities and processes of the observable universe exist only because God is present to them, nearer to them than they are to themselves, as the constant source of their being and action.¹

For this author, God is present everywhere and it is His «creative presence in the Spirit that enables the active self-transcendence of creation.»² However, the idea of God creator, the cause of all things, has also been the center of the discussion of important philosophers such as Aristotle and Thomas Aquinas—who adapted the concept of Aristotle’s «First Cause/Mover,» an uncaused First Cause of all things, as described in *Metaphysics*, Book XII. Nevertheless, all philosophers and scholastics who have dedicated their studies to the explanation of creation and God’s transcendence, give almost the same answer to the same questions, even though they differ in how they explain it. The most significant work on the transcendence of God and His activity in creation is undoubtedly that of Thomas Aquinas. But before tackling Thomas’ argument, let us return briefly to Aristotle’s idea of the «First Mover». For Aristotle, this First Mover is the cause of change in the universe, as he says:

All things whose motion is natural are moved by something—both those that are moved by themselves and those that are not moved by themselves (e.g. light things and heavy things, which are moved either by that which brought the thing into existence as such and made it light and heavy, or by that which released what was hindering and preventing it); then all things that are in motion must be moved by something.³

Thus, Aristotle claims that this First Mover is eternal and does not have any previous cause. In other words, for Aristotle the Prime Mover is uncaused, but it is the cause of the existence of all things that are.⁴ However, Aristotle does not state that the First Mover is God. The idea of the First Mover as God will be later developed by Aquinas.

Moreover, Aristotle in book twelve of *Metaphysics* raises an important discussion about the external cause which acts in everything. He believes that this external cause is pure substance which is unmovable and separate from sensible things. It has always existed and will always be because it is eternal. For Aristotle, nothing in the universe which is finite can be compared with the infinite power of the First Mover.⁵ As he says:

1. D. Edwards, *How God Acts: Creation, Redemption, and Special Divine Action* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 35.

2. *Ibid.*, 94.

3. Aristotle, *Physics*, Book VIII, 814–815, in <<http://www.constitution.org/ari/aristotle-organon+physics.pdf>>.

4. *Ibid.*, 803–804.

5. Aristotle, *Metaphysics*, Book XII, in <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,_Metaphysics,_EN.pdf>.

We must assert that it is necessary that there should be an eternal unmovable substance. For substances are the first of existing things... But it is impossible that movement should either have come into being or cease to be (for it must always have existed), or that time should. For there could not be a before and an after if time did not exist.⁶

Thus, for Aristotle, this First Mover is above or beyond everything, but nonetheless it acts and moves everything. As we said, this idea will subsequently be developed by Aquinas, for whom the First Cause/Mover is none other than God the Creator, who is the universal cause of all things. In his *Summa Theologica* from *Question* 44 to 49, Aquinas expounds God as the cause of all things, as he says:

We must consider not only the emanation of a particular being from a particular agent but also the emanation of all being from the universal cause, which is God; and this emanation we designate it by the name of creation.⁷

For him, God is the universal Cause, and Creation is his emanation. According to Aquinas, we must say that all things were created by God because nothing can originate by itself. Only God can bring things into existence from nothingness.⁸ And Aquinas' theory is called *ex nihilo* (out of nothing)⁹, not only because God created everything out of nothingness, but also because nothing can exist before Him. Only God exists from eternity¹⁰ and He is the cause of all things that exist.¹¹ Aquinas further states that the beginning and the existence of the world is an article of faith, and therefore it cannot be apodictically proven by science: it can only be known through revelation.¹²

Besides, for Thomas Aquinas, God is a pure, self-sustaining essence, a Being who works intimately in every creature because He can be found within all things.¹³ This idea, according to T. Rausch, testifies to the immanence of God who is present everywhere and in everything.¹⁴ D. Edwards follows the same line of thinking of Aquinas and Rausch since, according to him, only God who transcends all creatures can be found in every

6. Ivi.

7. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, in <http://www.basilica.org/pages/ebooks/St.Thomas_Aquinas-Summa_Theologica.pdf>.

8. Ivi.

9. T. Rausch, *I believe in God: A Reflection on the Apostles' Creed*, (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2008), 55.

10. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, quoted in A. H. Waller, «Thomas Aquinas and Aristotelian Metaphysics: Cause or Creator?» in <<http://wp.chs.harvard.edu/sunoikisis/files/2011/04/Waller.pdf05>>.

11. Ivi.

12. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Q. 46, art. 2, in <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/12251274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf>.

13. T. Rausch, *I believe in God: A Reflection on the Apostles' Creed*, op. cit., 59.

14. Ivi.

dimension of his own creation, acts inwardly in all things and enables them to exist. For him, «God is the cause of *esse*, which is innermost in all things»¹⁵ and it cannot be compared with any other cause in the world because God's *cause* refers to a unique and absolute relationship between the Creator and the created.¹⁶

Moreover, after Aquinas had developed this theory of God the Creator, many other Catholic and Protestant theologians (such as Paul Tillich, Cantwell Smith, Kallistos Ware and many others) tried to follow suit in their own theological reflections. For Tillich, God is the answer to the question implied in human finitude and must therefore be called the «infinite power of being.»¹⁷ God, for Tillich, does not exist in the same manner of other existing things: God is beyond our human existence, and yet He acts in everything.¹⁸

Kallistos Ware sees God as an engineer, a potter, or an architect of all creation and he finds Him within everything that exists. As he says:

God is on the inside of everything, not on the outside. Creation is not something upon which God acts from the exterior, but something through which he expresses himself from within. Our primary image should be that of indwelling. Above and beyond creation, God is also its true inwardness, its «within.»¹⁹

As we can observe Ware is more coherent about the transcendence and immanence of God when he says that, beyond and above all creation, God is within each created thing. He shows that «In his essence, God is infinitely transcendent, utterly beyond all created being, beyond all understanding.»²⁰ Furthermore, Ware is convinced that God is inexhaustibly immanent and that He is the only one who has the power to maintain all things in being. God is the generator and animator of all things and makes creation a sacrament of a dynamic presence.²¹

Furthermore, for Ware, «God is a mystery beyond our comprehension,»²² Someone human beings cannot understand or touch because God is beyond all things. As Isaiah says: «Truly, God is hidden with you / the God of Israel, the savior» (*Is* 45:15). God, according to Ware is in the heart of everything and He has a profound intimacy with us since

15. D. Edwards, *How God Acts: Creation, Redemption, and Special Divine Action*, op. cit., 82.

16. *Ibid*, 81

17. D. Cairns, *God Up There? A Study in Divine Transcendence* (Philadelphia: Westminster Press, 1967), 57–8.

18. *Ibid.*, 73–4.

19. K. Ware, «God Immanent Yet Transcendent: The Divine Energies According to Saint Gregory Palamas» in <[http://www.profligategrace.com/documents/Grant/Ware_God Immanent yet Transcendent.pdf](http://www.profligategrace.com/documents/Grant/Ware_God%20Immanent%20yet%20Transcendent.pdf)>.

20. *Ibid*, 160

21. *Ivi*.

22. *Ibid*, 157.

his mystery surpasses our understanding.²³ As Edwards says, «All creation is united in its one origin in God»²⁴ and human beings must seek him in all things because He is «within us». Julian of Norwich also states that our soul is rooted in God and to know ourselves, we must first know Him because He is our creator.²⁵

In addition, as Thomas Aquinas already made it clear, the mystery of creation can be understood only through faith because God is beyond our understanding. He is first and foremost a mystery and therefore He cannot be found or explained by science.

However, Christians, Jewish, and Muslims believers must ask themselves how long this idea of God the creator will last, since science has been gradually replacing that particular understanding of God with the novel notion of *homo-deus*. Human beings no longer see God as their creator, but interpret the world as the outcome of an evolutionary process that began billions of years ago. This idea has been held by scientists, biologists, and supporters of the Big Bang theory. Besides, these scientists, with the help of the so-called GRIN technologies (the genetic, robotic, information and nano processes), claim that now human beings can become the makers of their own creation or, as Yuval Noah says, they may finally become *homo-deus*.

Human Beings Creators of Themselves

The rising of science, technology, robotics and nanotechnology has led humanity to seek such things as immortality and endless happiness. This scientism claims that human beings can be their own creators. They can become godlike. This new form of quasi-religion is called Transhumanism, and it is not apparently so different from Christianity, since it claims it can offer immortality and happiness not in a life to come, but right here on earth.²⁶

As Eric K. Drexler claims, «Technology itself is divine, and scientists have godlike power to structure matter and recreate nature.»²⁷ For him, with the use of science and technology, human beings may become immortal like God. Human beings want to be in control of everything and do not accept the idea of a God being in charge of their life.

23. Ivi.

24. Edwards, *How God Acts: Creation, Redemption, and Special Divine Action*, 94.

25. Julian of Norwich, «Revelations of Divine Love», e-Book.

26. H. Tirosh-Samuels and K. L. Mossman, «New Perspectives on Transhumanism» in S. L. Sorgner, ed., *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism Jenseits des Humanismus: Trans- and Posthumanismus*, vol. III (Frankfurt am Main: Peter Lang Press, 2005), 32–3.

27. Ivi.

As Divall said, man consciously wants to control «his own destiny and the destiny of life upon this planet.»²⁸ Post-human theories, too, do not accept the idea that only God is eternal, and they are joining forces with Transhumanism to dethrone God from his alleged position of superiority. Furthermore, as Michael Hauskeller says:

God, for mainstream transhumanism, is the being that, if it exists, has chosen to dangle the fruits of all-encompassing knowledge and eternal life right before our eyes and noses, but strictly forbids us (and if needs be, prevents us by force) to eat them, lest we become (as *Genesis* 3.22 reminds us) as powerful as he is. A god who does that is a cruel god, a jealous and taunting god, one who does not deserve to be revered, but needs to be fought and dethroned instead.²⁹

Thanks to Transhumanism, human beings have the possibility to overthrow this «jealous god» by creating a new human race that will be immortal like God.

We should however ask ourselves if we are aware of the consequences of fast development of science and technology in our lives. Anyone of us, according to James Hughes, should be concerned about Transhumanism because, with the technological and scientific manipulation of the human body, «man will no longer be a creation of nature, or of chance, or of God... , but a manufactured product»³⁰ that can be found in any market.

As Jean-Max Noyer says, human beings «Want to create new species, use human clones, choose our genes, and shape our minds and bodies.»³¹ Indeed Transhumanism is more concerned with creating super-intelligent beings than with any other scientific discovery. As Hauskeller emphasized, transhumanists desire to dethrone God and take his place as supreme Creators. In other words, human beings want to become gods themselves «in order to challenge the Creator(s) for dominion.»³² Furthermore, Transhumanists are convinced that «The Kingdom of God will be realized on earth through technology»³³ and therefore they no longer need to pray for any God to help them in time of distress.³⁴

Yuval Noah Harari affirms that, in the in search of happiness and immortality,

28. Ibid., 58.

29. M. Hauskeller, *Mythologies of Transhumanism* (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2016), 163–64.

30. J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future* (United States of America: Westview Press, 2004), 116.

31. J.-M. Noyer, *Transformation of Collective Intelligences: Perspective of Transhumanism* (London: ISTE Ltd, 2016), 160.

32. H. Y. Kim, «Cyborg, Sage, and Saint: Transhumanism as Seen from an East Asian Theological Setting» in C. Mercer and T. J. Trothen, *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement* (Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2015), 105.

33. H. Tirosh-Samuels, «Utopianism and Eschatology: Judaism Engages Transhumanism» in C. Mercer and T. J. Trothen, *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, op. cit., 165.

34. Y. N. Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow* (United Kingdom: Harvill Secker, 2016), 103.

«Humans are in fact trying to upgrade themselves into gods. Not just because these are divine qualities»,³⁵ but because they want to overcome old age and reach immortality. According to him, humanity has only three ways to achieve this goal: «Biological engineering, cyborg engineering and the engineering of non-organic beings»³⁶ and he is convinced that in all three areas transhumanists can fulfill their objective. Yuval also believes that human beings will not rest until they «acquire divine powers of creation and destruction, and upgrade *Homo sapiens* into *Homo deus*»³⁷ since their true aim is to overcome aging, death and sickness once and for all.

Obviously, we are not saying that science and technology are bad *per se*. As a matter of fact, science helped humanity to «eliminate devastating diseases such as cancer, diabetes, and AIDS»³⁸ and to improve their quality of life.

However, the problem of science, technology and their ramifications is that they desire to create a new species, the «super-man» or, as Yuval call it, the *homo deus*. They believe that «the true human is still to be created. And it is to be created by us.»³⁹ For them, human life will be worth living only when they achieve immortality, that is, a god-like existence.⁴⁰ Transhumanists want therefore to become creators of themselves, image of their own image. They no longer see God as the giver of life, but rather as a false idea that has to be replaced with the reality of this new species developed with the assistance of science.

Consequences of Homo-deus for Christianity and Society

As we briefly outlined before, many intellectuals regard Transhumanism not just as a mere philosophical or cultural movement, but rather as a «religious worldview» in its own right, whose main creed can be briefly summarized as follows: mortality and finitude are the real tragedies of our human condition, it is irrational as well as profoundly unjust that human beings suffer, become old and die; posthuman salvation entails a transformation and enhancement of the individual which will lead him to a virtual immortality. Brent Waters, for example, treats posthumanists as if they offer a worldview comparable to, though partially differing from, the Christian worldview.

35. Ibid, 54.

36. Ivi.

37. Ibid, 58.

38. Ibid., 25.

39. M. Hauskeller, *Mythologies of Transhumanism*, op. cit., 55.

40. Ibid, 172.

Both posthumanists and Christians agree that humans need to be released from their current plight. For posthumanists, this is achieved through technologically driven transformation, while Christians believe they are transformed by their life in Christ. Both agree that death is the final enemy. One conquers this foe by extending longevity and perhaps achieving virtual immortality, while the other is resurrected into the eternal life of God. Consequently, both place their hope in a future that at present appears as little more than a puzzling reflection in a mirror: One can only speculate what life will be like in a posthuman world, or a new Heaven and Earth (*Ap* 21: 1; 4).⁴¹

Due to the rapid spreading of Transhumanism, which promises the end of aging and the achievement of eternal life, Christianity is challenged in at least two ways. Firstly, because Transhumanism claims that God does not exist and, if he exists, he is a jealous and impotent God. Transhumanism also believe that humans can be their own makers, halt the process of aging and attain eternal life. Secondly, Transhumanism affects the eschatological view of Christianity. Christian Tradition promises the kingdom of God where one can be saved and achieve eternal life after death through the saving power of Jesus Christ. However, scientists and transhumanists take the opposite direction. As Hava Tirosh-Samuelsan says, they stimulate a religious thinking about technology and sciences with the purpose of changing the created world and human nature so as to overcome misery and achieve salvation outside of any institutionalized or revealed religion.⁴² For them, the Kingdom of God promised by Christianity «will be realized on earth through technology, thereby making salvation both imminent and immanent.»⁴³

However, Transhumanism does not only affect Christianity, but the whole of society too. This is because, first of all, with the creation of a new species, *Homo sapiens* will not only disappear, but there will be no space or place left for humans who cannot identify themselves with the new superhuman race. Secondly, some thinkers imagine a world where there is a distinction between the «naturals» and the «superhumans.» In this world, «naturals,» i.e., those who have not received genetic enhancements, may be viewed as if they are disabled because they simply cannot keep up with those who are genetically superior. In this scenario, it will not take long to see how the superhumans will quickly begin to dominate and even enslave the inferior race (or caste) of humans⁴⁴.

This brings us also to the concept of natality. Will humans bear children in the tran-

41. B. Waters, «Saving Us from Ourselves: Christology, Anthropology and the Seduction of Human Medicine» in C. Deane-Drummond and P. Manley Scott, *Future Perfect? God, Medicine and Human Dignity* (London: T&T Clark, 2010), 190.

42. S. A. Benko and A. Hruby, «Critical Transhumanism as a Religious Ethic of Otherness» in C. Mercer and T. J. Trothen, *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, op. cit., 255.

43. H. Tirosh-Samuelsan, «Utopianism and Eschatology: Judaism Engages Transhumanism» in C. Mercer and T. J. Trothen, *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, op. cit., 165.

44. Y. N. Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, op. cit., 405.

shuman world? The answer is probably negative because, if the transhumanists achieve immortality, they will live forever, and therefore they will not need to continue their offspring. However, if they choose to have children it will be, as Yuval says, children chosen from a laboratory where the parents will select the one with the best combination of characteristics among hundreds of candidates. And if this happens, Yuval continues, we will be already on the path to a «genetic child catalog.»⁴⁵ And this scenario is not far from becoming reality—as the recent announcement by some scientists that they have created an artificial womb makes abundantly clear.⁴⁶

It is therefore safe to say that Transhumanism affects not only Christianity but society as a whole. However, few people are aware of these dramatic consequences. Thus, it is important that both Christians and the entire society should be aware of the real impact of Transhumanism on their lives, since in a not too distant future it will completely modify our current idea of religion and the meaning human life.

Conclusion

As we have seen, the notion of «creator» has completely different meanings in both Christianity and Transhumanism. In Christianity, God is affirmed as the creator of everything visible and invisible and as the Being who transcends all creatures. This Christian faith is based on the creation narrative found in the book of Genesis (*Gen 1–2*), in which God is described as the supreme creator who made humans in his own image.

Transhumanism, on the other hand, no longer sees God as creator, but understands the world as an infinite process of evolution. And evolution has brought us to where we are. Now, through technology, we can speed up evolutionary change and even direct its development. Transhumanism places itself in the transitional stage standing between our animal heritage and our posthuman future, a future totally unimaginable in which we will become super-intelligent, autonomous and (possibly) immortal. In this phase, life will not be organic, reproduction will not be biological and human beings (as we see them now) will cease to exist because they will enter into a virtual condition and reality, a stage of existence which could only be defined as a state of «quasi-divinity». Thus, if in the Middle Ages, with the emergence of science, humans did away with God by switching

45. Ibid, 66–8.

46. R. Stein, «Scientists Create Artificial Womb That Could Help Prematurely Born Babies», in <<http://www.npr.org/sections/health-shots/2017/04/25/525044286/scientists-create-artificial-womb-that-could-help-prematurely-born-babies>>.

from a *deo-centric* world to a *homo-centric* one, Transhumanism is now replacing this *homo-centric* world with a *data-centric* or even a *homo deus* world.⁴⁷

Thus, both the Christian worldview and the whole of society should be aware of the destructive impact Transhumanism is already exerting on our thinking and practices, since it will soon completely reverse the idea of religion and the meaning of life that humans have held dear until today.⁴⁸

47. Y. N. Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, op. cit., 456.

48. Lucivaldo de Sousa Costa is a Xaverian Theology student at the Loyola School of Theology in Manila (Philippines).

Novelle bengalesi — II

A CURA DI ANTONIO GERMANO

Un vero amico

Shonkar frequentava la quarta elementare. Nessuno era bravo come lui nel giocare a Spallone, nelle gare di corsa, nell'arrampicarsi sugli alberi o nel remare in barca. Egli aveva un amico che si chiamava Rofiq. Anche lui frequentava la quarta. I loro papà erano pescatori e ogni giorno uscivano a pescare sul fiume con la barca. Quando la pesca era abbondante, si spartivano allegramente tra di loro i pesci e, quando nella rete non saltava neppure un pesce, dividevano il loro dolore pensando che quella sera per cena non ci sarebbe stato nulla da mangiare.

Rofiq era bravo in matematica e perciò era il cassiere della piccola cassa di risparmio. Un giorno però accadde un fatto increscioso. Rofiq si recò presso il *banyan tree*¹ e si accorse che la borsetta nascosta in una fessura dell'albero era scomparsa. Nella borsa c'erano mille *take*.² Il maestro gli chiese:

«Al di fuori di te, c'è qualcun altro che conosce il ripostiglio?».

Rofiq rispose:

«No, nessun altro».

Tutti allora pensarono che a rubare i soldi della cassa fosse stato Rofiq. Da quel giorno nessuno più giocò con lui, nessuno gli rivolse la parola. Non potendo più sopportare la situazione in cui era venuto a trovarsi, Rofik incominciò a non recarsi più a scuola.

Shonkor allora andò da sua madre e si fece dare mille *take*. Il giorno dopo, alzandosi in mezzo alla classe, disse:

«Signor maestro, sono stato io a rubare i soldi della cassa. Ecco le mille *take*».

Da quel giorno tutti ripresero a giocare con Rofiq, ma nessuno più giocava con Shonkor. Egli se ne stava in disparte e giocava solo soletto a *danguli*.³ Trascorsero così due mesi.

1. Albero sacro per gli Hindu.

2. L'equivalente di dieci euro.

3. È un tipico gioco bengalese: due pezzi di legno, uno più lungo, l'altro più corto e appuntito. Battendo con la mazza più lunga il pezzo appuntito lo si manda lontano e poi si misura la distanza ottenuta.

Un giorno un alunno di IV, fornito di una fune, salì sul *narikel*⁴. Salito però sull'albero, guardando verso il basso, ebbe paura e non ebbe più il coraggio di scendere. Tutti i suoi compagni di classe guardavano in alto verso di lui. Allora Rofiq di corsa si precipitò a chiamare Shonkor. Shonkor, arrivato, si fece dare dal maestro il suo *chador*⁵ e in un batter d'occhio salì sulla cima dell'albero. Giunto a fianco del suo compagno di classe, gli legò ai fianchi il *chador*, dicendogli:

«Ti reggo io, non aver paura!».

Così il ragazzo si salvò. Quella notte la madre gli chiese:

«È proprio vero che Shonkor ha rubato i soldi?».

«No, mamma. Shonkor per salvare l'amico si era fatto dare i soldi da sua madre».

«Allora è stato Rofiq a rubarli?».

«No, mamma, neppure Rofiq li ha rubati. Nessuno li ha rubati. Ecco vedi, i soldi li ho io, e non ho speso neppure un centesimo».

Immediatamente sua madre corse dalla madre di Shonkor e disse:

«Signora, eccoti le mille *take*. Mio figlio, delinquente, le aveva prese lui e non aveva avuto il coraggio di confessarlo. Prega che un giorno anche mio figlio possa crescere uomo come il tuo».

4. L'albero della noce di cocco.

5. Il *ciador* è uno scialle molto lungo che gli uomini si avvolgono attorno in tempo d'inverno.

Una gara di forza

Un elefante, dialogando con una tigre, le diceva:

«L'uomo è il mio nemico. Per impadronirsi dei nostri denti, ci danno caccia con i fucili e ci uccidono. Non avrò pace finché non li avrò distrutti tutti».

Dal canto suo la tigre diceva:

«L'uomo è anche il mio nemico. Essi stanno distruggendo la mia specie. Per aver salva la vita, dobbiamo rimanere rintanate nella giungla. Per questo neppure per noi c'è modo per sopravvivere. Anch'io lotterò e non avrò pace finché non li avrò distrutti tutti».

A questo punto ai due si avvicinò una mosca, che sussurrò loro:

«L'uomo è il vostro nemico; tuttavia finora voi siete riusciti a sopravvivere. A noi, invece, l'uomo non dà modo di sopravvivere. Giorno dopo giorno inventa nuovi veleni e li sparge dappertutto per distruggerci: anch'io mi unirò a voi nella lotta».

L'elefante e la tigre, ridacchiando, dissero:

«Oibò! Più grande della bocca è la tua parola! E con quali mezzi pensi di combattere?».

In risposta la mosca disse:

«Orbene, scegliete tre villaggi e ognuno di noi inizierà a combattere nel villaggio assegnato».

La tigre e l'elefante, ridendo, scelsero i tre villaggi. Quella stessa notte la tigre assalì uno dei villaggi. Tutti erano nel bel mezzo del sonno.

Penetrata in una capanna, afferrò e sbranò tutti i malcapitati. Ma gli abitanti dell'intero villaggio incominciarono a gridare:

«La tigre! La tigre!».

E sbucarono fuori con lance e frecce. La notte successiva, dopo avere dato alle fiamme il villaggio, montarono di guardia, mentre i cacciatori continuando a lanciare frecce respinsero la tigre nel cuore della giungla.

L'elefante la prima notte devastò un mucchio di capanne e, calpestando chiunque gli veniva incontro, lo metteva a morte.

E così morirono dieci o quindici persone del villaggio. Ma il giorno dopo i cacciatori la inseguirono e la ricacciarono nell'interno della giungla.

Arrivò il turno della mosca, che non fece nessuno strepito.

Entrando di casa in casa, si adagiava sulla sporcizia. Così, sporca d'immondizia, si posava sui piatti di riso, lasciandovi il germe della malattia. Nel giro di pochi giorni tanta gente morì colpita da diarrea, dissenteria e colera. Nessuno osò incolpare la mosca, che, senza far chiasso, aveva seminato il germe mortale. Nel giro di un mese morì tanta gente

che non si trovava più chi scavasse le fosse per la sepoltura. Alla fine, l'elefante e la tigre, rivolti alla mosca, dissero: «In verità, dobbiamo riconoscere che tu sei la nostra maestra!».

Chaimakha

Alomoti aveva diciotto anni. La gente del villaggio si recava a casa per vedere la sua faccia sorridente. Dopo averla incontrata, anche loro tornavano a casa col volto sorridente. Ma Alomoti non aveva la mamma e la sua matrigna voleva bene solo alle sue due figlie. Tornando dal *bazar* con il *roshogolla*,⁶ ella disse alle sue figlie:

«Presto, fate presto a finirle, in maniera che Alomoti non abbia a vederle».

Tutti i lavori di casa pesavano su di lei. Essa possedeva un solo un vestito sdrucito e ogni giorno, con i capelli ricoperti di cenere, si recava a lavorare. Per questo motivo tutti la chiamano *Chaimakha* (Cenerentola).

Un giorno sulle strade si udì un bando del messaggero del re:

«Udite! Udite! Ordine del *Moharaja*.⁷ Il *Moharaja* vuole scegliere una moglie per il suo *Rajputro*.⁸ Tutte le belle ragazze del reame devono presentarsi alla reggia».

Scese la notte. Le due sorelle con la mamma si recarono alla reggia. *Chaimakha*, non avendo un vestito di ricambio, non poté andarci. La reggia, illuminata a giorno, era tutto uno splendore... *Chaimakha* non poté più resistere. Indossato il suo vestito logoro, si diresse verso la reggia. Avvicinatasi ad un lato della reggia, trasognata, si mise a guardare attraverso una finestra. Improvvisamente i suoi occhi incrociarono quelli del *Rajputro*, che sorpreso si avvicinò alla finestra. *Chaimakha*, piena di vergogna, si diede alla fuga. *Rajputro* la inseguì, ma, a causa dell'oscurità, non poté raggiungerla. Il giorno dopo continuò a cercarla. Non riusciva più a mangiare né a dormire e, alla fine, cadde ammalato.

Al momento della fuga, *Chaimakha* perse un sandalo. Il re fece chiamare il *montri*⁹ e gli chiese: «*Montri*, conosci tu quella giovane?».

«La conosco, maestà. Va vestita da mendicante, ma ha un portamento regale».

«Allora mettiti alla sua ricerca! Se questo sandalo è del suo piede, trasmetti la notizia al principe».

Fra tutte le giovani donne del reame non se ne trovò una, al cui piede si adattasse il san-

6. Tipico dolce bengalese.

7. Il grande re.

8. Principe.

9. Ministro.

dalo. Finalmente il *montri* si recò nella casa di *Chaimakha*. Le sue due sorelle erano lì in piedi ad aspettare, ma il sandalo non calzava ai loro piedi. La madre disse:

«Signor *montri*, provi ancora una volta! ».

«No, io conosco la giovane: ella ha sempre il sorriso sulle labbra. Oh! Non sarà mica quella là! Signorina, vieni avanti; prova il sandalo, vediamo... Oh! Perfetto! Signorina, indossa questo abito, il principe verrà a prenderti».

«Signor *montri*, quel vestito non è il mio; se il principe mi vuole, deve prendermi così come sono».

Il principe, appresa la notizia, guarì subito e, montato a cavallo, a spron battuto, si recò sul posto e così rivolse la parola a *Chaimakha*:

«Perché sei rimasta nascosta per tanti giorni?».

«Io volevo sapere se tu mi volevi bene veramente. Bene, oggi ne ho avuto la prova».

«E se io fossi morto per il dolore? ».

«Ogni giorno io ero informata sulle tue condizioni; sapevo che non saresti morto. E ora andiamo!».¹⁰

10. Traduzione dal bengalese del missionario Saveriano p. Antonio Germano *Das*.

In
margin



Il nostro battesimo
YASUMITSU NOGAMI

Il nostro battesimo

YASUMITSU NOGAMI

Sono nato in una città della provincia di Fukuoka, nell'isola del Kyūshū a sud del Giappone. I miei genitori erano di fede profonda e appartenevano al Buddhismo della Terra Pura, iniziato da Shinran nel XIII secolo. Da bambino mi portavano spesso al tempio buddhista. Ascoltavo le parole del bonzo, ma non capivo quello che diceva.

La sera il papà, rientrato dal lavoro, come prima cosa faceva il bagno, poi si sedeva sui calcagni davanti all'altarinò buddhista e recitava i *Sutra*. Solo dopo si metteva a tavola per la cena. Mentre pregava, io stavo seduto sui calcagni dietro a lui e pregavo con lui. Non sempre le parole che dicevo erano corrette, ma facevo del mio meglio, senza tuttavia capire il significato di quello che dicevo. Guardando il papà imparai quanto la fede fosse importante. Il papà era un uomo buono e affettuoso, ma sapeva essere anche severo e allora incuteva soggezione.

C'è un insegnamento del papà che tengo sempre in cuore. «Non parlare mai di difetti o colpe degli altri. Pensa piuttosto che anche tu hai gli stessi difetti e le stesse colpe e non dimenticartene. Cerca invece le buone qualità degli altri e rispettali». Così mi correggeva quando parlavo male di qualcuno.

Durante il giorno, mentre il papà era al lavoro, la mamma doveva prendersi cura di noi figli, tre sorelle e tre fratelli. La sorella maggiore ed io non eravamo molto robusti e abbiamo dato tanti motivi di preoccupazione alla mamma. Ma lei e il papà ogni giorno trovavano aiuto nella preghiera. Così, cresciuto in quell'ambiente, quasi senza che me ne accorgessi, è maturato nel mio cuore un atteggiamento di fede. La mia esperienza però era limitata alla religione buddhista. Ricordo che a diciotto anni entrai una volta in una chiesa, per curiosità. Era un giorno feriale e non c'era nessuno. Aprii un poco la porta e vidi sulla parete di fronte un grande crocifisso. Abituato fin da bambino a frequentare il tempio, con le statue di Buddha, Shinran, Rennyō e altri bonzi famosi, insieme a rotoli appesi con scritte varie, ricche di colori e decorazioni, rimasi colpito dalla semplicità di questa chiesa e avvertii come un senso di sacro.

A 24 anni (sono nato nel 1931), cominciai a vivere con Shizue che aveva 21 anni più di me. Data questa situazione, nessuno delle nostre rispettive famiglie poteva accettare la nostra unione e così decidemmo di partire per Osaka, una città dove non avevamo

né parenti, né amici, né conoscenti. Scendemmo dal treno a Kishiwada, in provincia di Osaka. È divenuta col tempo una grossa città, ma allora non c'erano che campi di riso vicino alla stazione, né si vedeva l'ombra di un albergo o pensione. Abituato alla vita in città, provai una stretta al cuore. I campi di riso li avevo visti quando facevamo gite con la scuola e qualche altra volta. Chiesi all'impiegato della stazione se c'era un albergo nei dintorni e mi spiegò dove potevo trovarlo. Per andarci però, benché lontano, non c'erano né taxi né autobus. Era sera ormai e così, portando i nostri bagagli a mano, ci incamminammo verso l'albergo. La strada era solitaria e ci sentivamo stanchi e abbattuti. Arrivati finalmente all'albergo, eravamo proprio sfiniti. Avevo scelto questa città pensando alla salute di Shizue. Nelle mie ricerche avevo trovato infatti che il clima e la temperatura di Kishiwada erano molto simili a quelle cui eravamo abituati. L'ambiente però era assai diverso e ci volle del tempo prima che riuscissimo ad abituarci. Il giorno dopo il nostro arrivo cominciai subito a cercare una casa in affitto e mi rivolsi a una Agenzia immobiliare.

Riuscii a trovare una casa che poteva andar bene per noi. L'impiegato dell'Agenzia fu così gentile da suggerirmi il nome di un falegname che ci sistemò le stanze. Non solo, ma il falegname mise a nostra disposizione una stanza libera che aveva nella sua casa perché la usassimo fino alla fine dei lavori di riparazione. Così, dopo una settimana circa, potemmo iniziare a vivere nella nostra casa. Avevamo dovuto lasciare in fretta la città dove eravamo cresciuti, con pochi bagagli e pochi soldi! Sentimmo profonda gratitudine per la fiducia di tante persone che ci avevano aiutato in vari modi. E così potemmo cominciare insieme la nostra nuova vita.

Mentre era in Kyūshū, Shizue faceva una vita agiata, con la domestica che faceva pulizie e bucato. Mi sentivo un po' preoccupato per lei e mi chiedevo se sarebbe stata in grado di fare da sola tutti i lavori di casa. Ma nessuna parola di lamentela uscì mai dalle sue labbra. Faceva ogni cosa come se niente fosse, e questo mi tranquillizzò. Si trattava ora di trovare un lavoro che ci permettesse di vivere. Non avevo nessuna intenzione di cercare un lavoro presso qualcuno. Pur essendo in un ambiente nuovo, volevo iniziare un'attività nel settore pubblicitario con le sole mie forze. Shizue, che aveva intuito le mie intenzioni, mi ripeteva spesso: «Fa' quello che desideri fare, ma senza fretta, mi raccomando. Anche se le entrate fossero poche, non ti preoccupare». In questo modo mi sosteneva e incoraggiava.

Prima di tutto comperai una bicicletta e percorsi in lungo e in largo non solo la città di Kishiwada ma anche le città vicine. Riuscii a trovare varie richieste, soprattutto da un grosso negozio della città di Izumi. Il proprietario mi suggerì di trasferirmi a Izumi e così feci, affittando una casa. Questo signore era anche Consigliere comunale ed era

considerato da molti un personaggio che incuteva soggezione, ma nei confronti miei e di mia moglie si mostrò sempre buono e gentile. Dopo circa due anni, mi offrì la possibilità di costruire la casa in un terreno di sua proprietà. Scelsi un piccolo appezzamento, ma lui mi riprese. «Ma come, un uomo come te come può accontentarsi di così poco? Abbi idee grandi e progetti grandi. La tua attività è già ben avviata e hai bisogno di spazio per portarla avanti!». Fu così che mi cedette in uso un ampio appezzamento di terreno, dandomi tutto il tempo per poterlo pagare. Vicino a noi c'era la clinica del dottor Oshima, situata su un terreno in affitto che apparteneva allo stesso proprietario. Avevamo bisogno di uno sbocco sulla strada principale e il dottor Oshima fu lieto di darci tale possibilità. Fu così che, grazie alla bontà del proprietario e del dottor Oshima, potemmo costruire la casa e un ampio laboratorio per l'attività pubblicitaria. Le ordinazioni erano numerose e con otto impiegati riuscivamo a portare avanti bene la nostra attività.

Molte persone amiche di Shizue e alcuni nostri parenti vennero a trovarci, forse preoccupati per noi. Ma se ne tornavano tranquillizzati, vedendo che tutto proseguiva bene.

Nel frattempo il papà era andato in pensione. Su proposta di Shizue, invitammo i miei genitori a venire a vivere con noi. Essi accettarono e insieme a loro venne anche la mia sorella maggiore che era rimasta in casa con i genitori. Portarono con loro anche l'altare buddhista.

Il dottor Oshima e la sua famiglia erano cattolici. Tutto preso com'ero dal lavoro, capivo di aver trascurato la preghiera, ma lo spirito di fede profonda della famiglia del dottor Oshima e dei miei genitori ravvivarono nel mio cuore la fiammella della fede. Sentii dal dottor Oshima che era stata costruita da poco la chiesa cattolica. Era il gennaio del 1966.

Un giorno il dottore mi disse: «Nogami, non ti piacerebbe venire una volta a sentire il Padre in chiesa?». Già da tempo, quando la domenica vedevo tutta la famiglia Oshima incamminarsi verso la chiesa, provavo una certa invidia e desideravo conoscere il Cristianesimo e quali fossero le differenze col Buddhismo. Accettai subito tale proposta e andai in chiesa con lui. Il Padre che incontrai fu Padre Mollaretti, un missionario Saveriano. Era giovane, pieno di zelo e le sue parole mi attirarono subito fortemente. In quello stesso giorno iniziai lo studio del catechismo. Fra i tanti insegnamenti ricevuti, ce ne sono alcuni in particolare che si sono impressi nel mio cuore: l'amore infinito di Dio, l'invito a non giudicare e a perdonare sempre, e infine la fede nel Signore Risorto. Quando arrivò l'autunno con i suoi splendidi colori, il Padre un giorno mi propose di ricevere il Battesimo. Ma io ero incerto. Pensavo che il Signore non potesse perdonare uno come me, che

in passato avevo deviato dalla retta via. Dissi al Padre che desideravo prima ricevere il sacramento del perdono dei peccati, ma lui mi rassicurò spiegandomi che con la grazia del Battesimo tutti i nostri peccati vengono perdonati. In parte capii la grazia che avrei ricevuto, ma in fondo al cuore mi restava la sofferenza di aver commesso qualcosa che non avrei voluto mai rivelare a nessuno e mi sentivo vile e spregevole. Shizue accolse con gioia la notizia che desideravo ricevere il Battesimo. Mi disse però: «Tu sei il primogenito nella tua famiglia, che è buddhista da tante generazioni. È bene che tu parli prima del tuo desiderio con i tuoi genitori». Anch'io pensavo di farlo, ma mi sentivo incerto pensando a che cosa avrei potuto fare nel caso essi non fossero stati d'accordo. Incoraggiato da Shizue parlai con il papà e la mamma. Il papà, con molta magnanimità, mi invitò a fare come desideravo. Proprio perché era un uomo di fede fu in grado di comprendere la mia scelta. La mamma si fece triste e chiese come avrei fatto per l'altarinò buddhista e la cura per gli antenati. Le spiegai che avrei continuato a pregare per i nostri antenati e avrei tenuto con cura l'altarinò buddhista. Al che la mamma si rasserenò e mi diede lei pure il suo consenso.

Il 24 dicembre 1966 ricevetti il Battesimo da Padre Mollaretti, con il nome di Luca, lo stesso nome del dottor Oshima che mi fece da padrino. Il Signore buono e misericordioso effuse su di me, peccatore, il suo Spirito, e mi purificò e rinnovò. Ricordo che mi sentivo tremare per la commozione e la gioia di sapere che ero ora unito a Dio e al suo Figlio Gesù. Shizue espresse il desiderio di divenire lei pure cristiana e iniziò lo studio del catechismo. Prima del Battesimo, però, manifestò al Padre alcuni fatti che lo sorpresero e lo lasciarono nello sconcerto...¹

*La seconda parte dell'articolo
verrà pubblicata sul prossimo numero dei Quaderni del CSA*

1. Questo racconto di conversione è stato raccolto e tradotto dal giapponese dalla missionaria Saveriana Luisa Gori.

Indice 2017

EDITORIALE

- 3 Paolo fondatore del nuovo popolo di Dio
Jacob Taubes e la lettura politica della *Lettera ai Romani*
Tiziano TOSOLINI
- 71 Paolo fautore dell'universalismo
Alain Badiou e la grazia dell'evento
Tiziano TOSOLINI
- 141 Paolo e «il tempo di ora»
Giorgio Agamben teorico del messianismo
Tiziano TOSOLINI
- 189 Paolo e «il tempo di ora»
Giorgio Agamben teorico del messianismo (2 parte)
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 17 Risveglio e radicalismo religioso nell'Islam (2 parte)
Ulil ABSHAR-ABDALLA
- 27 Presi per il naso
Cristo narrato dai poveri nelle Filippine
Daniele SARZI SARTORI
- 38 Elements of Islamic Radicalization in Bangladesh
Some Consideration of Recent Events
I. E.
- 87 Presi per il naso
Cristo narrato dai poveri nelle Filippine (2 parte)
Daniele SARZI SARTORI
- 105 «Dialogue des rationalités culturelles & religieuses»
A Briefing on the International-Interdisciplinary Symposium
Institut Catholique Paris 27-30 juin 2016
Paulin BATAIRWA KUBUYA
- 151 Christian-Daoist Dialogue. Behind the Scenes
Paulin BATAIRWA KUBUYA
- 153 Il Vaticano II davanti alla Chiesa del Bangladesh
Silvano GARELLO

- 158 The Centrality of the Word of God in the Life of Basic Ecclesial Communities
Fabien KALEHEZO T'CHIRIBUKA
- 167 Building Bridges at the Loyola School of Theology
The New Dialogue Institute of Spirituality & Sustainability «Sacred Springs»
Antoine MUSHAGALUSA BIREGEYI
- 201 The Holy Church of Confucius
Umberto BRESCIANI
- 209 Il processo catechetico per la maturazione della fede
Renato FILIPPINI
- 218 A Commentary on St. Francis Xavier's Letter 96
Maurice FOKAM

CULTURA E SOCIETÀ

- 49 Il caso delle traduttrici brasiliane in Giappone (2 parte)
Michel AUGUSTINHO DA ROCHA
- 55 Centro di riabilitazione per bambini disabili di Fangshan
Traccia storica
Franco SOTTOCORNOLA
- 113 Centro di riabilitazione per bambini disabili di Fangshan
Traccia storica (2 parte)
Franco SOTTOCORNOLA
- 119 Beauty over Goddness?
A Conceptual Ananalysis of Kagandahan and Kabutihan
in the Filipino Language
Maurice FOKAM
- 173 Novelle Bengalesi — I
Rajkumar Hashe. Il principino impara a sorridere
Inferno e paradiso
Il più grande dolore di Opu
Antonio GERMANO
- 231 Transhumanism, and the Substitution of the *Deus-creator* by the *Homo-creator*
Lucivando DE SOUSA COSTA
- 241 Novelle Bengalesi — II
Un vero amico
Una gara di forza
Chaimakha
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 63 Sentirsi a casa con Dio
Giovanni Nagatomo YOSHITADA
- 131 La fede che mi ha cambiato
Suko BUDI SUDJONO
- 181 «Dimmi: come ti immagini il paradiso?»
Tomohiro MURAKAMI
- 184 La speranza che viene dai mistici Sufi
Giuseppe MOROTTI
- 249 Il nostro battesimo
Yasumitsu NOGAMI

