

Volume 15 (2020)

Quaderni

Bangladesh – Indonesia – Japan – Philippines – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

1

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 • Filippine

Valentin Shukuru Bihaira • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Fabrizio Tosolini • 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 15, N. 1

2020

- 3 «Questo dolcissimo, questo terribile Paolo»
Jacques Derrida: decostruzioni, circoncisioni e veli (2 parte)
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 17 Cardinal Yu Bin and His Three Knowledges
Umberto BRESCIANI
- 22 Philippine Catholic Church and Spatial Inculturation
Adaptation, Integration and Transformation of Quiapo and Antipolo Churches
Aurora B. PANOPIO
- 34 Riflessioni dopo il corso di studio
dei Padri della Chiesa
Piergiorgio MOIOLI

CULTURA E SOCIETÀ

- 43 The Current Situation of the Dalits in Bangladesh
Opening Speech of a Seminar Held in Khulna
Antonio GERMANO
- 47 Novelle Bengalesi — x
Jhogra / Isa Khan / I due gemelli
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 55 L'esperienza del pellegrinaggio
di una persona alla ricerca di Dio
SHARRY

«Questo dolcissimo, questo terribile Paolo»

Jacques Derrida: decostruzioni, circoncisioni e veli (2 parte)

TIZIANO TOSOLINI

Tutte le elaborazioni derridaiane riguardanti la decostruzione, la *différance* e la rivelabilità propria del messianico possono essere viste anche come parte del progetto paolino riguardante l'universalismo del messaggio cristiano. Di fatto Derrida, pur non dedicando alcun testo specifico alle idee dell'apostolo, si rifà ad alcune sue rielaborazioni per evidenziarne non tanto le sue doti di seduttore spirituale e di autentico fautore del Cristianesimo (come aveva scritto Nietzsche) e neppure per esibire l'apostolo come una specie di proto-esistenzialista della temporalità e della storicità costitutiva della condizione umana (come aveva fatto Heidegger).

Ciò che interessa a Derrida, invece, è mettere in luce il diverso rapporto esistente tra la singolarità e universalità elaborato dal pensiero paolino e quello invece sostenuto dal progetto decostruzionista. A questo riguardo alcuni passaggi che forse meglio di qualunque altro elaborano questo pensiero possono essere ricercati in un testo minore di Derrida, ma non per questo meno importante. Ci riferiamo qui allo scritto «Un baco da seta. Punti di vista trapunti sull'altro velo» incluso nel libro *Veli*¹ che ospita anche un testo della pensatrice franco-algerina Hélène Cixous dal titolo di «Sapere». Due sono i temi che Derrida intende discutere in connessione con il pensiero di «questo dolcissimo, questo terribile Paolo»²: la prima tematica riguarda il concetto di circoncisione che Derrida intende restituire al discorso ebraico, oltre che renderlo segno costitutivo dell'apertura radicale dell'uomo post-metafisico³; la seconda tematica, invece, si propone di riflettere

1. J. Derrida, «Un baco da seta. Punti di vista trapunti sull'altro velo» in H. Cixous, J. Derrida, *Veli*. Trad. M. Fiorini. Alinea Firenze, 2004, 21-73. Il contributo di Derrida al testo è comparso in *inglese* con il titolo di «A Silkworm of One's Own. Points of View Stitched on the Other Veil» in due diverse edizioni: *Veils*, Trad. G. Bennington. Stanford, Stanford University Press 2002, 21-92 (da cui citeremo) e in J. Anidjar, ed., *Acts of Religion. Jacques Derrida*. Routledge, New York and London 2002, 311-55.

2. H. Cixous, J. Derrida, *Veils*, op. cit., 76.

3. Ricordiamo che in alcuni passi dei suoi scritti Derrida presenta la circoncisione come una sorta di cifra della sua riflessione filosofica: «Circoncisione non ho mai parlato d'altro considerate il discorso sul limite, i margini, i marchi, la marche, le marce, i gradini, ecc., la chiusura, l'anello (alleanza e dono), il sacrificio, la scrittura del corpo, il *pharmakos* escluso o sottratto, la cesura/cucitura di *Glas*... da cui l'ipotesi secondo la quale è di ciò, la circoncisione, che, senza saperlo, non parlandone mai o parlandone di sfuggita, come di un esempio, io parlavo e mi lasciavo sempre parlare, a meno che, altra ipotesi, la circoncisione stessa non sia che

sul velo e sul ruolo che esso gioca nel manifestare un'universalità politica-religiosa oltre ogni particolarismo culturale-spirituale.

Circa il primo tema, Derrida scorge nelle dichiarazioni di Paolo la pretesa voler separare in maniera decisiva il Cristianesimo dall'Ebraismo insistendo sulla superiorità della circoncisione del cuore (interiore) rispetto a quella della carne (esteriore) — oltre che a voler considerare come «vero» o «autentico» giudeo solo colui che è stato circonciso «nello spirito» e non «nella lettera». Come scrive Derrida rifacendosi alla *Lettera ai Romani*:

Il suo autore credeva di conoscere la letteralità della lettera. Era convinto di saper distinguere, per la prima volta credeva lui, senza dubbio, la circoncisione del cuore, la circoncisione secondo l'anima e lo spirito, dalla circoncisione del corpo o della carne, la circoncisione «secondo la lettera»... E questo dolcissimo, questo terribile Paolo osa, perché osa con tutta l'audacia di cui la nostra storia e la nostra cultura sono la mostruosa progenie..., questo Paolo che pretenderebbe di sapere alla lettera cos'è l'anima dello spirito e insegnarlo all'ebreo affinché divenga un buon ebreo, migliore del buon greco⁴.

La circoncisione è certamente il segno per eccellenza dell'elezione divina del popolo ebraico e ciò che fonda l'identità e l'appartenenza di una persona a quella comunità. Tuttavia, mentre nel Cristianesimo questo segno è un gesto spirituale che secondo la teologia paolina deve essere iscritto nel cuore dell'uomo per non rendere inutile la grazia e la libertà a cui Cristo ci ha chiamati (una libertà dal peccato e dalla Legge, e quindi anche dalla circoncisione della carne)⁵, nell'Ebraismo questo «taglio» che separa e isola, che singolarizza una persona proprio nel momento stesso in cui le impone l'adesione a una collettività, rimane ancora a livello di religione carnale o materiale, e, in definitiva, di una religione

un esempio di ciò di cui io parlavo, sì, ma io sono stato, sono e sarò sempre, io e non un altro, circonciso, e vi è lì una regione che non è più d'esempio, è quella che mi interessa e mi dice non come io sono un caso, ma dove non sono più un caso» in J. Derrida, «Circonfession» in J. Derrida, G. Bennington, *Jacques Derrida*. Trad. G. Bennington. Chicago and London, University of Chicago Press 1999, 70–1.

4. H. Cixous, J. Derrida, *Veils*, op. cit., 75–6. Il passo paolino a cui Derrida allude è quello di *Rm* 2,25–29: «La circoncisione è utile, sì, se osservi la legge; ma se trasgredisci la legge, con la tua circoncisione sei come uno non circonciso. Se dunque chi non è circonciso osserva le prescrizioni della legge, la sua non circoncisione non gli verrà forse contata come circoncisione? E così, chi non è circonciso fisicamente, ma osserva la legge, giudicherà te che, nonostante la lettera della legge e la circoncisione, sei un trasgressore della legge. Infatti, Giudeo non è chi appare tale all'esterno, e la circoncisione non è quella visibile nella carne; ma Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera; la sua gloria non viene dagli uomini ma da Dio».

5. «Ecco, io Paolo vi dico: se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà nulla. E dichiaro ancora una volta a chiunque si fa circoncidere che egli è obbligato ad osservare tutta quanta la legge. Non avete più nulla a che fare con Cristo voi che cercate la giustificazione nella legge; siete decaduti dalla grazia. Noi infatti per virtù dello Spirito, attendiamo dalla fede la giustificazione che speriamo. Poiché in Cristo Gesù non è la circoncisione che conta o la non circoncisione, ma la fede che opera per mezzo della carità» in *Gal* 5,2–6.

in cui la promessa del compimento della venuta del Messia non si è ancora avverata o compiuta.

Tuttavia, per Derrida la distinzione e superiorità intraviste da Paolo nella circuncisione dello spirito su quella della carne non paiono essere così nette. Ciò è dimostrato dal fatto che sebbene il Cristianesimo sia la religione dello spirito (in quanto ad essere circunciso sarebbe il cuore), non si può negare come esso sia al contempo anche la religione della carne, cioè dell'in-carnazione, del Dio si è fatto uomo (venendo Egli stesso circunciso nella carne otto giorni dopo la nascita, *Lc* 2,21). Israele, d'altro canto, è sì la religione della circuncisione della carne, dell'alleanza visibile iscritta nel corpo, ma è anche la religione dell'interiorizzazione, cioè di una spiritualità che insiste sull'impronunciabilità del nome di Dio, su quel Qualcuno che rimane Invisibile e che l'uomo non può nominare, né tantomeno vedere, e rimanere in vita (ad es. *Es* 33,20). La contraddizione instaurata da Paolo e che a prima vista pare essere divisiva e oppositiva tra Cristianesimo e Ebraismo pare invece a Derrida rivelare una certa aporia che non permette di giungere ad alcuna soluzione certa e definitiva. Ciò sarebbe dimostrato da Derrida anche dal fatto che molto prima di san Paolo (anche se l'apostolo «era convinto di saper distinguere, per la prima volta credeva lui, senza dubbio, la circuncisione del cuore... dalla circuncisione del corpo»), la Bibbia conosceva già e «faceva leggere la circuncisione o l'essere incircunciso delle labbra, ovvero, in questa lingua, della lingua (*Esodo* 6,12–30), delle orecchie (*Geremia* 6,10) e del cuore (*Levitico* 26,41)»⁶. La circuncisione del cuore non sarebbe stata dunque una prerogativa del Cristianesimo, una sua rivendicazione identitaria, ma questa circuncisione spirituale sarebbe già stata ideata e praticata da Israele. La separazione tra le due circuncisioni instaurata da Paolo, perciò, non costituirebbe affatto una distinzione assoluta e definitiva dall'Ebraismo: al contrario, la legittimità di questa stessa separazione è ora revocata e invalidata proprio perché tra le due circuncisioni (quella della carne e quella dello spirito) esistono delle contaminazioni irrisolvibili e irriducibili, un'unità di opposti che non pare essere eliminabile dal punto di vista prettamente dialettico. In questo caso l'«indecidibile» si manifesta nel fatto che la circuncisione si «sdoppia» senza possibilità di una sintesi conciliativa: essa è e rimane una circuncisione del cuore «e» della carne, una circuncisione interiore «e» esteriore⁷.

6. J. Derrida, «Shibboleth: For Paul Celan» in J. Derrida, *Sovereignties in Question. The Poetics of Paul Celan*. T. Dutoit and O. Pasanen, eds. New York, Fordham University Press 2005, 59.

7. Si può intravedere il rapporto sofferto che Paolo intrattiene con il suo retaggio ebraico soprattutto laddove egli si dichiara convinto che non solo Israele sarà salvato (sebbene da «ultimo») in quanto l'alleanza di Dio è e rimane irrevocabile (*Rm* 11,25–27), ma sostenga anche che la fede cristiana sia stata stata innestata sull'albero di Israele divenendone così partecipe della radice e della linfa (*Rm* 11,16–18).

Secondo Derrida, dunque, la circoncisione sfugge *sia* al registro dell'identità *sia* a quello della appartenenza impedendo *sia* al Cristianesimo *sia* all'Ebraismo di richiudersi in rigide forme identitarie — siano esse di matrice politica o religiosa. Tuttavia, occorre qui anche notare come questa impossibilità di chiusura identitaria, questo taglio dello spirito e della carne che non riuscirà mai a rimarginarsi totalmente, si attua nelle due religioni in maniera diversa. La circoncisione invisibile dello spirito introdotta da Paolo come segno che introduce il soggetto alla comunità cristiana — anche se parrebbe essere universalizzabile perché potenzialmente accogliente verso tutti coloro che credono in Gesù Cristo e praticano il comandamento del suo amore —, di fatto, limita l'amore che si dovrebbe offrire a tutti (o a qualsiasi altro) al solo amore nei confronti del prossimo, cioè a colui che mi è simile o, più specificatamente, a colui nel quale mi ri-conosco e che mi è fratello proprio perché anch'egli figlio dello stesso Padre e discepolo del suo Unico Figlio. La fraternizzazione, che secondo Derrida è il tratto distintivo non solo della democrazia ma anche della cristianizzazione, non sarebbe perciò fautrice di un amore universale, ma solo di un amore nei confronti di un altro che mi è simile, un amore che ricostituisce e rafforza uno schema genealogico nel quale l'altro è tale solo in quanto è (o viene inteso come) mio prossimo⁸. Ciò significa, per Derrida, che la fraternizzazione cristiana non è affatto aperta all'alterità inaspettata, scomoda, impensabile e perfino mostruosa dell'altro, non è attenta all'eterogeneità radicale dello straniero o di colui che giunge senza preavviso decostruendo così ad ogni passo quell'amore che si attiva solo quando incontro un mio simile. L'appartenenza prodotta da quella circoncisione dello spirito che introduce il soggetto in una comunità di credenti e di fratelli in Cristo deve invece essere decentrata e dischiusa a partire a quella circoncisione che precede quella stessa fratellanza identitaria, cioè a partire da quella circoncisione del cuore pre-paolina che non ama il «prossimo» perché fratello, ma ama l'«altro» in quanto irrimediabilmente «altro». Paolo, indicando nella circoncisione del cuore il momento della separazione cristiana dalla eredità anticotestamentaria, di fatto non si sarebbe accorto che questa sua scelta si basava su un elemento già presente all'interno della stessa tradizione ebraica. Perciò l'idea che la circoncisione dello spirito sia segno dell'appartenenza a una nuova comunità, non può dar vita a quella natura identitaria definitiva e assoluta del cristiano di cui Paolo parla perché questa circoncisione dello spirito si ritrova, proprio nel suo stesso porsi, proprio nell'istante della

8. «Quel che qui chiamiamo “fraternizzazione” è ciò che produce simbolicamente, convenzionalmente, con un impegno giurato, una *politica determinata*. Questa... adduce una fraternità reale o regola la fraternità spirituale, la fraternità in senso figurato, sovrapponendola alla proiezione simbolica di una fraternità reale o naturale» in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*. Trad. G. Chiurazzi. Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, 121.

sua attuazione, ad essere dislocata e iscritta all'interno della circoncisione del cuore presente in Israele.

Tutto ciò, però, non significa che la radice ebraica su cui si innesta la tradizione cristiana sia essa stessa un'identità chiusa che genera un'appartenenza assoluta ed esclusivista. Certo, la circoncisione della carne è il segno visibile che il soggetto è stato introdotto nella comunità ebraica, e quest'ultimo è ora consapevole di partecipare a quella alleanza particolare che Dio ha stipulato con il suo popolo. Tuttavia, sempre riguardo alla circoncisione della carne, Derrida si chiede:

Si circoncide mai senza circoncidere una parola? Un nome? E come si può circoncidere un nome senza toccare il corpo? In primo luogo al corpo del nome che si trova richiamato dalla ferita alla condizione di parola, poi di marca carnale... allo stesso tempo dotata e privata di singolarità?⁹.

Con ciò Derrida non vuole semplicemente affermare che durante il rito della circoncisione il bambino riceve anche il suo nome proprio, quanto piuttosto evidenziare il fatto che quel segno impresso sulla carne e che rivela l'identità dell'individuo si prolunga o trasmette ora anche a quella parola, a quel nome, che, da quel momento in poi, accompagnerà la singolarità di quella persona. Anche in questo caso avremo dunque una doppia circoncisione: una che riguarda la carne «e» una che riguarda lo spirito, una circoncisione visibile «e» una invisibile (il nome).

Di più, entrambe le circoncisioni, che dovrebbero essere le espressioni più radicali dell'appartenenza dell'individuo al popolo ebraico, si ritrovano a mantenere una apertura che non permette loro di chiudersi definitivamente sulla propria identità, la quale è data e allo stesso tempo sottratta al soggetto proprio mediante queste due circoncisioni. Il fatto che la circoncisione della carne ponga e, al contempo, de-ponga l'alleanza di cui è segno può essere vista nel racconto dell'istituzione di quella stessa pratica. Secondo l'ordine ricevuto da Dio, infatti, Abramo (e la discendenza dopo di lui) dovrà circoncidere ogni maschio di generazione in generazione (*Gen* 17,10), mentre il maschio non circonciso dovrà essere eliminato dal popolo in quanto ha violato l'alleanza (*Gen* 17,14). In questo racconto, perciò, la circoncisione è ciò che fonda la comunità e, allo stesso tempo, anche ciò che genera l'esclusione e la violenza nei confronti di tutti coloro che non sono circoncisi. L'alleanza è tale solo nella misura in cui, fondando un'appartenenza e una identità, essa include in sé stessa (cioè nel suo atto costitutivo) anche la sua rottura e la sua deposizione.

9. J. Derrida, «Shibboleth: For Paul Celan», op. cit. 54.

Ebbene, secondo Derrida la stessa logica può essere vista anche nella circonscisione del nome. Abramo, infatti, nel momento stesso in cui Dio istituisce l'alleanza, viene ri-nominato «Abraham» in quanto padre di una moltitudine di popoli (*Gen* 17,5). Il nome circonciso dato ad Abramo, la nuova identità di cui è stato investito e che gli proviene dall'altro, lo rende perciò incapace di poter essere interamente presente a se stesso: il suo nome è un nome che gli è stato dato, così che ora la sua identità è scissa ogni qualvolta viene chiamato con quel nome che fino ad allora non era mai stato il suo. La parola circoncisa, tagliando ma non riemarginando totalmente l'identità e l'appartenenza di cui essa è segno, mantiene così il soggetto radicalmente aperto nei confronti di ciò che, nel suo stesso porsi, sembra escludere o eludere. Secondo Derrida, la circonscisione del nome è quindi una sorta di marca universale in quanto dischiude orizzonti che sovrastano quelli della tradizione giudeo-cristiana (in questo senso è una circonscisione che riguarda tutti e nessuno), ed è una circonscisione che è parola aperta all'altro, a colui che non ci appartiene e non ci si aspetta. Una parola che rimane in attesa (senza sapere se arriverà davvero) di colui che è inimmaginabile e impossibile.

Circa il secondo contenzioso di Derrida nei riguardi di Paolo riguardante il rapporto singolarità-universalità, rimandiamo qui a quanto il filosofo franco-algerino afferma riguardo alla «logica del velo» (*2Cor* 3,12–4,4), una logica, questa, che viene ad essere confrontata con la «logica del *tallith*», lo scialle ebraico usato durante i momenti di preghiera che presenta frange speciali (*tzitzit*) attaccate ai suoi quattro angoli¹⁰. Il «velo» è ovviamente più di un semplice rimando ad un oggetto per coprirsi il volto o gli occhi, dato il suo quasi immediato riferimento alla verità¹¹, ad una «verità come storia di veli» a cui

10. Su tema del velo in connessione con il pensiero paolino si veda T. Beal and T. Linafeld, «To Love the Tallith More than God» in Y. Sherwood and K. Hart, *Derrida and religion. Other Testaments*, New York, London, Routledge 2005, 175–88, da cui ho tratto alcuni spunti per la presente esposizione, e H. Ruin, «Circumcising the Word. Derrida as a Reader of Paul» in P. Frick, ed., *Paul in the Grip of the Philosophers. The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, op. cit., 91–115.

11. Il «velo» è una metafora filosofica che possiede delle importanti implicazioni, quali ad esempio il fatto che «cercare la verità» equivale a quello di *s-velare* ciò che nasconde la natura effettiva della cosa mostrandola per quella che è. È stato Heidegger che, richiamandosi all'etimologia greca del termine *alètheia*, ha voluto sottolineandone il carattere di *s-coprimento* e di *s-velatezza* (*Unverborgenheit*) insito nella verità. Il termine *alètheia* con cui i presocratici chiamavano la verità, è infatti composto dal termine *lèthe* (che significa oblio, dimenticanza) preceduto da un'*alpha* privativo. Il senso letterale di *alètheia* è quindi quello di non-oblio, non-dimenticanza, e quindi di *dis-velamento*. Al contrario, Platone, sosteneva che se il vero combacia con l'idea, allora la verità consisterà nel vedere correttamente (*orthòtes*), cioè nella correttezza dello sguardo o nell'abilità di percepire chiaramente qualcosa. Per Heidegger, al contrario, il luogo della verità (*alètheia*) non è, come sostenuto dalla tradizione metafisica, l'asserzione o il giudizio, bensì l'essere stesso delle cose che si scopre relazionandosi storicamente con l'uomo. È importante qui ricordare che lo svelarsi dell'essere all'uomo è sempre parziale, e che pertanto implica necessariamente sempre un nuovo *ri-velamento*. Si veda a questo riguardo M. Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, H. Mörchen, Adelphi, Milano 1997,

Derrida confessa di non voler più ambire perché fin troppo esausto, fin troppo vecchio, per continuare a cercarla ancora, o per perdersi nei suoi continui, infiniti, rimandi¹². Derrida si dichiara dunque stanco della verità, «stufo di veli e vele»¹³, e ciò che gli permette di sfuggire da questa logica della verità è non è tanto, come per il discorso incentrato sul messianico, indicare un futuro che non si realizzerà mai, quanto piuttosto un qualcosa che è già avvenuto una volta per tutte, e che precede dunque ogni memoria e ogni rappresentazione. Questa impresentabilità del passato si materializza per Derrida nel *tallith*, nello scialle indossato come segno del patto stipulato da e con Dio. Infatti, il *tallith* (che lo stesso Derrida ebbe in dono da suo nonno),

Non è un indumento... sebbene lo si vesta sulla propria pelle. *Voilà*, un'altra pelle, incomparabile rispetto ad ogni altra pelle, ad ogni altro indumento. Non vela e non nasconde niente, non mostra o annuncia alcuna Cosa, non promette l'intuizione di alcunché. Prima ancora di vedere e conoscere, prima di ogni pre-visione e pre-cognizione è indossato in memoria della Legge¹⁴.

E ancora:

Prima di nascondersi dalla vista come un velo opaco, *prima* di lasciar penetrare la luce come un velo semitrasparente, *prima* di mostrare la cosa come un velo trasparente, *prima* di alludere alla vista come un velo che lascia intuire, attraverso la luce diafana, la cosa e le forme che abbraccia, prima di qualsiasi altra cosa, il mio *tallith* tocca se stesso¹⁵.

Il significato del *tallith* rimanda quindi a quella singolarità dell'evento con cui Dio, l'Uno, ha donato la Legge, e in questo senso richiama l'irrappresentabile, ciò (e Colui) che precede ogni conoscenza, ogni ordine, ogni logica di domanda e risposta, e quindi ogni dialogo. Per Derrida è precisamente questa unicità dell'evento, questo richiamo irriducibile all'Uno che distingue in maniera netta e radicale la logica del *tallith* da quella del

12. H. Cixous, J. Derrida, *Veils*, op. cit., 38–9. «Stanco, sì, stanco della verità, *voilà*, stanco come la verità, esausto nel conoscerla, per troppo tempo, quella storia di veli, e tutte le pieghe, le esplicazioni, le complicazioni, le esplicitazioni delle sue rivelazioni e svelamenti. Se solo sapessi quanto mi sento esausto di queste rivelazioni e svelamenti, quanti ne devo sopportare, quanti ne sopporto malamente non solo quando si aprono su questo o quello, ma sul velo stesso, sul velo sotto il velo, sulla cosa stessa da esumare. È troppo vecchia per me, lo vedi, è troppo vecchia come me, quella verità... Esausto di un'opposizione che non è un'opposizione, di rivelazione come velamento e viceversa... Non voglio più scrivere sul velo, mi senti?, sul velo o sul soggetto riguardante il velo, attorno ad esso o nella sua crespia, sotto la sua autorità o sotto la sua legge».

13. Ibid., 39.

14. Ibid., 43. Derrida cita qui le origini bibliche dei fiocchi o frange del *tallith* e la loro funzione di ricordo: «Avrete tali fiocchi e, quando li guarderete, vi ricorderete di tutti i comandi del Signore per metterli in pratica; non andrete vagando dietro il vostro cuore e i vostri occhi, seguendo i quali vi prostitute» in *Nm* 15,39.

15. Ibid., 64. Corsivo nell'originale.

velo. Il *tallith*, prima ancora che oscurare o nascondere alla vista, prima ancora di avviare l'infinita dialettica di velamento e s-velamento, è un'un'evocazione della memoria, un vestire (toccare) il passato nel ricordo di ciò che non potrà mai più ripetersi in quanto accadimento unico (così come lo è la circoncisione) già avvenuto una volta per sempre.

La logica del velo paolino, al contrario, non si rivolge ad un evento che ha avuto luogo in un tempo immemorabile e irripetibile, quanto piuttosto al presente, e cioè al compimento della redenzione attuata da Cristo. Per coloro che appartengono a Cristo, infatti, il velo è già stato sollevato permettendo così agli occhi di vedere la pienezza della gloria di Dio. La vera funzione del velo in Paolo, allora, è quello di separare le menti accecate di coloro che continuano a seguire l'effimero «ministero della morte» (o «ministero della condanna») inciso in lettere sulle tavole di pietra, da quelle che invece rimangono attratte e incantate dal glorioso «ministero dello Spirito» (o della «giustizia»), la Nuova Alleanza scritta sulle tavole di carne nei cuori dei credenti (2Cor 3,7-9). E se è vero che Mosè, dopo aver parlato con Dio, si poneva un velo sul suo volto per proteggere i figli di Israele dallo splendore passeggero che trasfigurava il suo volto, Paolo afferma invece che nella conversione del cuore a Cristo ogni velo è stato tolto, e che ora «noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2Cor 3,18). Per Paolo, allora, dopo che Cristo ha eliminato ogni velo, «Il tempo si è fermato, il linguaggio diventa inutile, la memoria irrilevante; esiste solo la gloria, e ancor più gloria»¹⁶. Il *tallith*, per Paolo, non serve più come riparo nei confronti di una sovra-esposizione alla luce sfolgorante di Dio, non è più inteso come rifugio o balsamo contro la cecità che l'uomo proverebbe nel fissare direttamente il bagliore della presenza del Signore. Per Paolo è Cristo che toglie per sempre quel velo permettendo al credente di vedere e di accostarsi a ciò a cui un tempo era uno «spettacolo così terrificante che Mosè disse: Ho paura e tremo» (Eb 12,21).

Il discorso sul velo che Derrida persegue nel suo scritto, non si arresta però alle sole considerazioni sul *tallith* e sulla sua funzione di custodire con il suo segreto un singolo corpo avvolgendolo sotto il suo manto — impedendogli tuttavia di racchiudersi in se stesso e di ri-conoscersi nella propria individualità («Uno dice “il mio scialle solo obbedendo agli ordini di Yahweh. E iniziando a chiedersi: chi sono io, io che ho già esclamato “Eccomi”. Che cos'è il sé?»¹⁷). Infatti, Derrida ricorda anche che Paolo,

16. T. Beal and T. Linafeld, «To Love the Tallith More than God», op. cit., 184.

17. H. Cixous, J. Derrida, *Veils*, op. cit., 44. Corsivo nell'originale.

Proprio colui che aveva attaccato la circoncisione letterale degli uomini, era lo stesso che ora intendeva velare le donne e non velare l'uomo. Durante la preghiera o quando profetizzava... Colui che intendeva velare il capo delle donne e non velare quello degli uomini, proprio lui ha denunciato Mosè e i figli di Israele. Li ha accusati di essersi arresi al velo, di non sapere come sollevare il velo, il velo sul volto di Dio, il velo sull'alleanza, il velo sul cuore. Il Messia, l'Uomo-Dio e le due risurrezioni, *voilà*, il grande Svelatore. Forse è per questo che, alla sua morte, il velo del tempio si è squarciato¹⁸.

Derrida vede in queste affermazioni paoline una certa irrisolta ambiguità: nello stesso momento in cui l'apostolo invita ogni individuo ad associarsi alla comunità cristiana in quanto ciò che è richiesto per assumere questa nuova identità è solo la circoncisione del cuore e la consapevolezza dello s-velamento definitivo operato da Cristo, dall'altra egli intende anche fissare quali siano i requisiti per esser parte della comunità, non da ultimo quelli di intimare alle donne di velarsi il capo e agli uomini di pregare e profetizzare a capo scoperto. Ciò che qui interessa Derrida, o ciò su cui vuole porre l'attenzione, è la veemenza che sorge in Paolo quando, nonostante sia consapevole che il velo della Legge è stato tolto una volta per tutte da Cristo, egli desidera non solo racchiudere ogni individuo all'interno di un'unica forma di fede, ma anche stabilire le norme di una tale appartenenza.

Derrida continua così la sua requisitoria nei confronti dell'apostolo abbandonandosi ad un dialogo interiore creando un'atmosfera di quasi socratica ironia. Scrive infatti il filosofo:

La tua epistola contro san Paolo è a doppio taglio, e anche quello che dici della circoncisione. In ciò che lasci intendere, con la tua aria di ellittica reticenza, è come se tu fossi contro la circoncisione, ma anche contro quelli che sono contro la circoncisione, bisognerebbe sapere... sei contro tutto... Come ciò che dici contro il velo, nel tuo discorso da penelope... deciditi... Deciditi e sviluppa una coerente ipotesi comparativista, con al centro una politica del tallith, del velo, del *chador* o della *kippà* in regime scolastico laico e democratico¹⁹.

18. Ibid., 76-8. Il passo di Paolo a cui Derrida allude è quello tratto da *1Cor* 11,4-10: «Ogni uomo che prega o profetizza con il capo coperto, manca di riguardo al proprio capo. Ma ogni donna che prega o profetizza senza velo sul capo, manca di riguardo al proprio capo, poiché è lo stesso che se fosse rasata. Se dunque una donna non vuol mettersi il velo, si tagli anche i capelli! Ma se è vergogna per una donna tagliarsi i capelli o radersi, allora si copra. L'uomo non deve coprirsi il capo, poiché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo. E infatti non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. Per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza a motivo degli angeli». Circa il «velo che si è squarciato», Derrida qui fa riferimento all'evento citato dagli evangelisti subito dopo la morte di Gesù, in cui riportano che «il velo del tempio si squarciò in due da cima a fondo» (*Mt* 27,51; *Mc* 15,38; *Lc* 23,45). La *Bibbia di Gerusalemme*, in nota al versetto riportato da Matteo, specifica che il velo è «sia il tendaggio che chiudeva il Santo, sia piuttosto quello che separava il Santo e il Santo dei santi. Seguendo *Eb* 9,12; 10,20, la tradizione cristiana ha visto in questa lacerazione del velo la soppressione dell'antico culto mosaico e l'accesso aperto dal Cristo al santuario escatologico».

19. Ibid., 77.

Il filosofo prosegue poi sempre con aria meditativa:

Senza fretta. Sì, sono contrario, sì, sì. Contro coloro che prescrivono il velo e altre cose simili, e anche contro coloro che lo proibiscono, e che pensano che possono proibirlo, immaginando che questo sia un bene, che sia possibile e sensato. Senza fretta: lo scolastico, il laico e il democratico appartengono interamente alla cultura del tallith e del velo, ecc. la gente non se lo immagina nemmeno... La contaminazione è ovunque. E siamo ben lontani da poterla fare finita, io ne sono ben lontano, con san Paolo²⁰.

Derrida presenta dunque un'immagine di Paolo che, se da una parte intende dare inizio (o semplicemente rinsaldare) una nuova interpretazione del concetto di appartenenza a Cristo, cioè dei credenti s-velati di fronte Lui e grazie a Lui, dall'altra re-instaura (forse senza saperlo) quella logica di velamento e s-velamento che proibisce a taluni il vedere aperto e diretto, mentre intima ad altri di liberarsi di qualsiasi velo. Una logica, questa, che Derrida vede prolungarsi fino ai giorni nostri, contaminando anche la politica del momento («una politica del tallith, del velo, del *chador* o della *kippà*») proprio quando questa pretende (o si arroga il diritto di) decidere quali siano i segni caratteristici o distintivi per un'appartenenza (o esclusione) ad una particolare categoria sociale. Anche qui Derrida adotta la sua strategia decostruzionista per poter liberare nel testo di Paolo ciò che esso nasconde ancora seppur nel suo dire. Questo perché la «decostruzione, nel suo vero ethos e pratica, è già situata nello spazio aperto delle lettere paoline. È questo uno spazio di una tradizione incerta, di una tradizione in crisi, dove una nuova universalità etica si articola mediante le violente e simultanee metafore dell'esclusione e dell'inclusione»²¹.

Derrida dichiara dunque di essere «ben lontano da farla finita con san Paolo», e si può immaginare che se il dialogo si fosse protratto nel tempo, il filosofo franco-algerino avrebbe analizzato altri testi dell'apostolo aprendoli a significati ulteriori, ad alterità inattese e imprevedute utilizzando la strategia della decostruzione e della *différance*, della disseminazione e degli «indecidibili». E san Paolo avrebbe certamente potuto rispondere alle provocazioni del filosofo esplicitando ulteriormente le proprie intuizioni riguardo alla circoncisione del cuore o alla questione del velo che copre il volto di Mosè — dato che ancor oggi «quel medesimo velo rimane, non rimosso, alla lettura dell'Antico Testamento, perché è in Cristo che esso viene eliminato». Infatti, continua Paolo, «Fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; ma quando ci sarà la conversione al Signore, quel velo sarà tolto» (2Cor 3,14-15).

Certo, si potrebbe continuare per molto a pensare con Derrida e con Paolo sui diver-

20. Ivi.

21. H. Ruin, «Circumcising the Word. Derrida as a Reader of Paul», op. cit., 115.

si significati da attribuire ai versetti biblici e passi scritturistici presi in esame e a lasciarsi meravigliare dai «fuochi di parole» del filosofo, o dalle parole di fuoco dell'apostolo²². Rimane tuttavia, in questo dialogo condotto a distanza, un qualcosa di inespresso, un'ombra impercettibile che si fa interrogazione e domanda, soprattutto per quanto riguarda le proposte di Derrida. Non si tratta tanto del «messianismo astratto» a cui ci conduce il filosofo, o della circoncisione come marca universale incisa nella singolarità del soggetto, o dello scialle che vela senza per questo intimare a una Presenza, a una Rivelazione²³. E non è neanche il fatto che Derrida debba applicare a lui stesso, come continuo presagio del proprio destino, la demolizione di ogni costruzione (che cosa vi è infatti di più metafisico dell'eternità della *différance*, di ciò che rimane *sempre* una traccia?)²⁴. Si tratta invece della diversa prospettiva da cui Derrida e san Paolo partono per interpretare la realtà e l'alterità. Derrida, oltre che Heidegger, pare «interpretino propriamente se stessi e non ciò che credono rispettivamente di interpretare»²⁵, mentre Paolo si lascia guidare dall'evento, da ciò che ha sconvolto la sua vita trasformandola radicalmente.

Derrida «parla come se fosse un osservatore distanziato dell'infinita rete dei segni e dei rimandi ad altro», e quindi «Si capisce perché Derrida, in base alla sua posizione, voglia concedere allo scritto e alla scrittura una posizione privilegiata. L'alto della solitudine soffia su tutto ciò che è scritto»²⁶. Paolo, invece, si sente pieno di una presenza invisibile

22. A chi lo accusava di usare uno stile di scrittura volutamente complesso e tortuoso, Derrida rispose: «Non sono giochi di parole. I giochi di parole non mi hanno mai interessato. Piuttosto, sono fuochi di parole: consumare i segni fino alla cenere, ma anzitutto e con maggior violenza, attraverso un brio eccitato, slogare l'unità verbale, l'integrità della voce, frangere o efrangere, come Lei diceva, la superficie calma delle "parole", sottoponendo il loro corpo a una ginnastica allo stesso tempo gioiosa, irreligiosa e crudele» in J. Derrida, *Posizioni*, op. cit., 141.

23. Contro un «messianismo astratto» e a favore di evento che sia sensibile alla storicità e alla tradizione in cui esso accade si è pronunciato anche Vattimo. «Anch'io voglio essere aperto all'"a venire", solo che riconosco che la mia disponibilità all'"a venire" è radicata in una certa tradizione di cui mi scopro erede. Non sono *strutturalmente aperto all'"a venire"*, ecco perché la *chora* di Derrida mi insospettisce, se pretende di valere come struttura universale». «Il mio problema» — continua Vattimo — «è che io mi sento così legato sia alla *chora* che al messianismo cristiano, che alla religione ebraico-cristiana, che non posso immaginare di saltare fuori da queste lingue pensando a una *traducibilità indefinita* di una esperienza umana universale che potrebbe nominarsi in altri modi. Io non posso nominarla se non così» in G. Vattimo, «Cristianesimo e secolarizzazione. Colloquio tra J. Derrida, G. Vattimo, M. Ferraris e V. Vitiello» in *Il pensiero*, 1998, 2:34. Corsivo nell'originale.

24. Sull'accusa rivolta alla filosofia di Derrida di non riuscire ad evadere con la sua mozione *différance* un certo qual fondazionalismo, si veda G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, 158: «La differenza come archistruttura non è nella storia, non accade mai, ma allora realizza anche sotto questo aspetto un ritorno alla più classica classificazione dell'essere metafisico, l'eternità (che sia poi un'eternità della traccia, un'eternità non omogenea o segnata da una assenza incolumabile, non costituisce un elemento alternativo alla metafisica)».

25. H.-G. Gadamer, «Ermeneutica sulle tracce» in *Verità e metodo 2. Integrazioni*, op. cit., 346.

26. Ibid., 355-56.

che non riesce a contenere e a tacere, di una misericordia che lo ha conquistato e che ora gli insegna e detta una nuova interpretazione delle Scritture²⁷ — oltre che un amore non solo nei confronti del fratello o del prossimo (come ritiene Derrida), ma anche del nemico, o di colui che lo perseguita.

Derrida si lascia persuadere dal gioco dei rimandi che non si ferma in nessun luogo e di cui forse si cercherebbe invano il fine (o la fine), mentre Paolo tenta di tradurre e comunicare Qualcuno a cui tutti sono liberi di accostarsi.

In fondo, allora, chi fa davvero la *différance* non è Derrida o i suoi pirotecnici concetti, ma, per «questo dolcissimo, questo terribile Paolo», chi fa davvero la «differenza» è Cristo, Colui che un giorno, da un'alterità impreveduta e inaspettata, gli ha circonciso il cuore e rimosso quel velo che gli impediva di vedere (At 9,9.18) trasformandolo radicalmente come persona. Una persona che è stata felice di aver intrattenuto questo dialogo con Derrida, di aver sofferto per questo suo consanguineo (Rm 9,3) attendendo e, al contempo, continuando a sperare che un giorno non troppo lontano gli fosse diventato fratello non più solo nella carne, ma anche nello spirito.

*La prima parte di questo articolo
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 14/4: 193–205*

27. Sul rapporto tra *écritures* e Parola di Dio, si veda T. Tosolini, «Lo scritto e la muta parola postmoderna» in *Dire Dio nel tramonto. Per una teologia della missione nel postmoderno*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1999, 53–9.

Religioni e missione



Cardinal Yu Bin and His Three Knowledges

UMBERTO BRESCIANI

Philippine Catholic Church and Spatial Inculturation
Adaptation, Integration and Transformation of Quiapo and Antipolo Churches

AURORA B. PANOPIO

Riflessioni dopo il corso di studio
dei Padri della Chiesa

PIERGIORGIO MOIOLI

Cardinal Yu Bin and His Three Knowledges

UMBERTO BRESCIANI

Cardinal Paul Yu Bin (于斌, aka Yu Pin, or Yü Pin) was born in 1901 in Heilongjiang Province, in the Northeastern corner of China. His family had moved there from Shandong Province in search for a better life. In his childhood, he lost his parents and was raised by his grandfather, a doctor of traditional medicine, who had him memorize, as it was customary, the Confucian Classics. When he was eleven, his family moved to Ruosedun (若瑟屯 Saint Joseph's Village), a village established by foreign missionaries of the Paris Missionary Society, where the large majority of the inhabitants were Catholics. At fourteen, his family converted to Christianity, and he went along. He later entered a local seminary. Seeing he had a brilliant mind, he was sent to Shanghai for advanced formation, then to Rome for further study.

While in Rome, he earned a doctorate in Philosophy (Angelicum) and another in Theology (Urbaniana). Not happy with that, he studied and obtained a degree in political science from the University of Perugia. While studying in Rome, he worked part time in the Vatican Library, in charge of putting Chinese books and files in order. In this way, he had the chance to read all the books written by the literati converts of Matteo Ricci of three centuries earlier. He also became good friend with Pope Pius XI, whom he helped, thanks to his outstanding language skills, in diplomacy cases.

Finally, he was sent back to China in 1933 to work as assistant to the Papal Nuncio, professor in Beijing Fujen University, inspector general of Catholic schools, national director of Catholic Action, etc. In 1934 he was appointed president of Fujen University. In 1936 he was ordained bishop and worked as Apostolic Vicar of Nanjing until 1946, when he became archbishop of Nanjing, at the time the capital city of the Republic of China. His life program as a Catholic bishop was to «Christianize China» and to «Sinicize Christianity.» He was made a cardinal in 1969.

In 1949, at the time of the Communist takeover, he was travelling in the United States, and was forced to remain there in exile. In 1950, the new government in Beijing closed Fujen Catholic University and arrested its rector. In 1959, Pope John XXIII entrusted Yu Bin with the job of rebuilding Fujen Catholic University in Taiwan. Immediately he started working on the project, travelling all over and collecting money for the purpose. The new university came into existence the following year (1960) in the outskirts of Taipei, as a joint enterprise of the

Bishops Conference of Taiwan, the Jesuits, and the missionaries of the Society of the Divine Word. Pope John XXIII appointed him first president of the newly founded university, and he remained in charge of it until the spring of 1978, when he resigned because of health problems. He died of a heart attack in August of that year, while in Rome for the conclave. Altogether 94 cardinals and all diplomatic corps by the Holy See took part in his funeral.

One of the memorable things he did in the last years of his life was to revive a public worship of Heaven and ancestors. A public ritual of worship of Heaven and ancestors, the main ritual in the Confucian religion, used to be performed every year by the emperor of China on behalf of all the people. At Chinese New Year 1971, in the auditorium of a high school in Taipei, Yu Bin held a ritual of «Heaven and ancestors worship» (*bai tian, bai zuxian* 拜天 拜祖先), restarting what was traditionally done by the emperor at each New Year. His logic was that now there are no more emperors, the power rests in the people; therefore, the people should worship Heaven and give thanks to Heaven and ancestors for all the benefits they receive. The ritual was successful, so the following year he organized a more solemn celebration at the city level, with the presence of the media. The ritual was continued every year in Taiwan. It influenced also the Catholic liturgy. In most churches in Taiwan every year at New Year the celebration of the Holy Mass includes some form of Heaven-and-ancestors worship, usually at the end of the Mass.

Cardinal Yu Bin was not only a gifted linguist, able to speak fluently more than ten languages; he was also a very cultivated person, assiduous reader of books of many kinds. He is also remembered as a fervent patriot. He lobbied within and outside the Church against Japan's invasion of China during the Sino-Japanese War (1937–1945). While in the United States in 1943, he lobbied successfully with the U.S. and Canadian governments to abolish laws that discriminated against Chinese immigrants. Again, while in the United States in 1950–1960, after the Communists took control of mainland China, he solicited scholarships for thousands of young Chinese to study in the United States and Canada. He also established the Sino-American Amity Fund to assist cultural exchange between the people of the United States and China, and the Institute of Chinese Culture to help preserve Chinese culture among immigrants.

Upon being appointed president of Fujen University at the end of 1959, in 1960 Cardinal Yu Bin moved to Taiwan and settled there permanently.

It was while working to rebuild Fujen University that he started to think of a motto for the university. Fujen University in Beijing did not have a motto, although its educational ideal was expressed in its name. The name «Fujen» (spelled «Furen» according to the pinyin Romanization) comes from «*yi you furen*» (以友輔仁), a line from a passage in the *Analects*

of Confucius, where it is stated that the ideal human being is the one who makes friends with other people; he makes friends by means of taking part together in cultural activities; however, «The goal of friendship is to foster *ren* (仁)», i.e. to foster love and brotherhood among people. (*Analects*, 12: 24)

This time, Yu Bin decided to choose as motto four Chinese words, «*zhen, shan, mei, sheng*» (真善美聖), which mean Truth, Goodness, Beauty, and Sainthood.» This motto was to reflect his understanding about university education, namely that *zhen shan mei* include the basics of human flourishing, while the ultimate goal of university education should be to make the students into accomplished ideal human beings, i.e. saints (or sages. The Chinese word «*sheng*» encompasses both these meanings). *Zhen* (truth) means to search for truth, to learn to distinguish true and false. *Shan* (goodness) means to practice ethical values. *Mei* is the glow of truth and goodness. *Sheng* means the crowning, the highest realm of truth, goodness, and beauty. In terms of Chinese culture, *sheng* means to attain the goal of «*tian ren heyi*» (天人合一, Unity of Heaven and humans). In plain words, the motto says: «By means of searching the truth in learning and practicing moral cultivation, to appreciate the beauty of everything in the universe, so as to experience the sanctity of life.»

According to Cardinal Yu Bin, the way to accomplish such a lofty ideal was that of the «three knowledges» (*sanzhi* 三知). The formula of the three knowledges was not new on his mouth. He had used it already for a few years, and he also acknowledged that it was an old perspective in the Chinese cultural tradition. However, he thought that it had been neglected after the influx of Western culture, and it was worthwhile to recall it. So, now he formulated it in a clearer way, enriched by his reflections on the modern world.

The three knowledges envision the relationship of a person with his/her fellow human beings (*zhi ren* 知人); of a person with other things (*zhi wu* 知物); and of a person with the transcendent realm (*zhi tian* 知天). For three knowledges he meant the following:

a) Knowing man (*zhi ren*), which indicates philosophy and humanistic sciences in general. «Knowing man» means knowing oneself and knowing other people. Humanistic sciences help the student to know what a human being actually is: a created being, and both a physical and a spiritual reality. As a physical reality, man is limited, bound to time and space, inward-looking, and mortal; as a spiritual reality, man is unlimited, beyond time and space, outward-looking, and eternal;

b) Knowing things (*zhi wu*), which includes natural science, physics, chemistry, etc. Human culture, however, cannot stop at these various sciences about knowledge of things. Yu Bin argued that all scientific research is for reaching the truth. For one thing, the truth reached by science can be used also for evil purposes to harm humankind; therefore, the

simultaneous presence of *shan* (goodness) is a must. The two should never be separated. Besides, human beings research truth in order to attain happiness. Real happiness is the one that satisfies the spiritual side of man. Yu Bin loved to quote the famous saying by St. Augustine: «Oh God, our hearts are made for you, and we cannot find rest but in you.» Here we realize that truth can never be separated from Heaven and the realm of values. In the last century, and up to now, Chinese intellectual circles have been dominated by a strong *scientific* trend. Yu Bin wanted to help his students go beyond positivism and scientism;

c) Knowing Heaven (*zhi tian*), to mean that beyond and above humanistic and natural sciences, students should also strive to acquire a knowledge of God (religion, theology) and of human values (in his view, human values and God are never separated). This is Catholic teaching; in his view, it is also the essence of the Confucian tradition (respect Heaven, worship Heaven, serve Heaven, imitate Heaven).

Yu Bin wrote himself the lyrics for the university hymn. They contain a mention of the name of the university (*yi you furen*), as well as of the «three knowledges (*sanzhi*).»

Later in his life, instead of the three knowledges, Yu Bin preferred to encapsulate his main thought in the sentence: «Respect Heaven and love people (*jing tian ai ren* 敬天愛人). His logic was that this sentence summarized the whole of Chinese culture, and at the same time it perfectly matched the Christian core teaching of love for God and neighbors. In a speech given in 1978, the same year he died, Yu Bin said: «The highest ideal in Chinese culture is to respect Heaven and to love people. The essential teaching of the Catholic religion is to “Love God above everything else and love your neighbor as yourself.”» (Quoted by Card. Paul Shan Guoxi in his speech for the 100th Anniversary of Yu Bin’s birth).

Yu Bin took for himself the Christian name Paul, aspiring to become as zealous and courageous an evangelizer as the apostle Paul. In his apostolic work, St. Paul incurred all kinds of troubles, difficulties, sufferings, and misunderstandings, as he wrote: «In everything we prove ourselves authentic servants of God; by resolute perseverance in times of hardships, difficulties and distress; when we are flogged or sent to prison or mobbed, laboring, sleepless, starving; in purity, in knowledge, in patience, in kindness; in the Holy Spirit, in a love free of affectation; in the word of truth and in the power of God; by using the weapons of uprightness for attack and for defense; in times of honor or disgrace, blame or praise; taken for impostors and yet we are genuine; unknown and yet we are acknowledged; dying and yet we are alive; scourged but not executed; in pain yet always full of joy; poor and yet making many people rich; having nothing, and yet owning everything» (2Cor 6: 4–10).

Similarly, in his life, Yu Bin incurred all kinds of hardships and criticisms. Just to mention a few things, when he became bishop of Nanjing, only a few months later Japan declared

war on China, and he was forced into exile in the rear area of Sichuan. When the war was over, he returned to Nanjing and lived in the midst of a civil war. A little more than three years later, Nanjing fell to the Communists; he was forced to reside in exile abroad. When he went to the rear area, the Pope's ambassador to China disapproved of him, even though the Japanese had put a 100,000 dollars price on his head. When, after the Communist victory in China, he remained abroad instead of going back to his diocese, the Holy See disapproved of him, even though Mao Zedong had proclaimed Yu Bin «war criminal number one.» Most of the things he worked at ended in failure; perhaps only the rebuilding of Fujen University in Taiwan was a real success. Yet, even in the running of the university he met with countless difficulties and contrasts. And then there was the strong opposition from many foreign missionaries and bishops for his love of country and concern with politics. Also, outside Catholic circles, there were people who criticized him. As for him, he dismissed other people's criticism, he could bear humiliations and derisions and misunderstanding from others. He could obey Pope Pius XII's order and remain confined to a place in the United States for almost ten years.

Numerous people sent complaints and criticisms against him to the Holy See. The folder of accusations grew so thick, that his good friend Pope John xxiii felt compelled to summon him to Rome. To Cardinal Agagianian, prefect of Propaganda Fide, who asked him to explain himself, Yu Bin replied with St. Paul's words: «Now, I consider that I am not in the least inferior to the super-apostles... Whatever bold claims anyone makes—now I am talking as a fool—I can make them too... Are they servants of Christ? I speak in utter folly—I am too, and more than they are. I have done more work... I have turned into a fool, but you have forced me into it. It is you that should have been commending me; those super-apostles had no advantage over me, even if I am nothing at all» (2Cor 11: 21–23; 12: 11).

Philippine Catholic Church and Spatial Inculturation

Adaptation, Integration and Transformation of Quiapo and Antipolo Churches

AURORA B. PANOPIO

The Philippine Catholic Church had its origin with the foremost colonizing country that was Spain. The Philippines had been under the Spanish rule for more than three hundred years until it gained its independence in 1898.

Spain had three major goals set in building relationship with this Asian country, the first of which was to colonize the Philippines to have part in the spice trade where Portugal was on the lead. The second goal was not only to use Philippines as a good medium in trading with other neighboring countries like Japan and China but also to spread the Christianity in other more developed civilizations. The last was to Christianize all the inhabitants of the Philippines.¹

The Spaniards used the local language, native cultural resources, and respect towards elders to dismiss traces of idolatry by introducing the Cross as the saving power of God in order to evangelize the nation. There were native customs and traditions carried over to the Catholic faith, that is, belief in relics, images and saints.

The Spanish and Mexican missionaries brought with them their own «brand» of popular devotions including the veneration of the Saints, and a host of «superstitions» (regarding ghosts, evil spirits and the like) entirely congenial to the natives' belief system.²

In line with religious sensitivity, the early Filipinos believed in a Supreme Being as well as in the presence of Nature Spirits whom they worshipped through some of their physical representations. Our Filipino ancestors also believed in afterlife. These beliefs were somewhat «baptized» thus integrated into the Christian worship and «spirituality» of the people.

To date, the Catholic members in the Philippines reached 73.8 million members—making it the predominant religion in the whole country or equivalent to 83% of the population of the nation. Catholicism bears a heavy influence on the modern Filipino culture, not only in the spiritual but also cultural and political aspect. These spiritual

1. See <<http://www.ceal.ph/history-of-the-catholic-church.html>>.

2. E. Pulcini, *Philippines*, in T. Tosolini, ed., *Death and Those Beyond* (Osaka: Asian Study Center, 2011), 107.

beliefs are still present under the larger umbrella of the Catholic faith, creating a special blend of Christianity then integrated into the Filipino Christianity.

The material expression of this Catholic faith can be found in the churches built and its surrounding areas where the concrete structures encapsulate the spiritual and cultural traditions, beliefs and practices as it has transcended the challenges brought about by natural and man-made catastrophes.

The Architecture of the Church

Architecture, the highest form of art and culture that reflects the tangible heritage, is the most expensive and the most effort-filled art, traversing several disciplines. It not only reflects the period, the character of the people who built it, their influences and the history, but the local building materials, the climatologic and geological settings as well. It is also a result of the culture of the place, the people's beliefs and their way of life.

The Philippine colonial churches show a uniqueness of style and character when scrutinized. Though these structures followed the basic cruciform and the architectural features of the time, they somehow depict an architecture product distinctively Filipino such as spatial quality of a «space within a space,» local material used (*dungon, narra, adobe*) including capiz windows and the like. This can be attributed to the fact that the church was not solely built on a western blueprint but had Chinese, Malay, Muslim, Indian and Hispano-American influences.

Early architecture was forced to develop in the Philippines in an attempt to follow the Baroque style in vogue to Europe in the seventeenth and eighteenth centuries. The friars are not trained architects who only relied on the memories of similar structures seen in Spain and Mexico when designing ecclesiastical structures needed to minister to the new converts to Catholicism.³

The absence of formal training and background in design and architecture became a weakness in re-creating the European style of those times. However, it was also an opportune time for the local craftsmen to express their knowledge and skill in designing and building.

The local adaptations of foreign forms and designs were plainer and more highly selective. A high degree of originality was manifested in the emphasis of decorative woodwork in the interior, the fanciful treatment of pillars and balustrade columns, and the elaborately sculptured facades. The outcome was a unique vernacular interpretation of Spanish

3. A. Villalon, *Lugar* (New York: Bookmark Publishing, 2001), 266.

colonial architecture rendered through aesthetic confluence of stylistic sources.⁴

Baroque churches in the country have a distinct character that makes them Filipino. The simple look created by the material used during that era gave the churches a «rustic appearance.» The tropical weather conditions added to the weathering of the material, thus, an ingenuous unique architecture found in the Philippines. The elements and architectural details depicted local Filipino plants and shapes found in the country. Even the proportions of the churches are less monumental than those found in Europe. This can be a result of the utilization of stone as a building material, totally new to the local builder who learned and familiarized with the use of the material, taking into account the earthquakes and other natural calamities that beset the Philippines.

Modern Filipino churches deviate from the traditional cross plan by employing circular or centralized layout that are privileged to convey the rediscovered Vatican II idea of the Church as the family of God or His assembly. This happened in the 1960's and 1970's in the aftermath of Vatican II when it represented the most significant event in the modern era of the Catholic Church bringing about new traditions, practices and understanding of the faith.

The Liturgical Space

The liturgy is the public religious service of the Catholic Church where the Christian faith is expressed and practiced by the Community using the special dimension (as a community.) «Inculturation is defined as the incarnation of the Gospel in native cultures and also the introduction of these cultures into the life of the Church.»⁵ Through spatial inculturation, the liturgy is brought into life by adapting, integrating and assimilating the spatial dimension into the local culture of the people and vice versa. This is because local practices tend to express themselves and become integrated into the religious services of the Church.

Gestures and songs are also part of this integration and assimilation including movements and ritual gestures of people as they go through the liturgical spaces.

Liturgical space is an experience of sacredness by the community. There are two planning principles in the use of liturgical space: namely, the sacred dimension of space and the community and its needs, which is the human aspect of the worship. The sacredness of the space is expressed in the liturgy made of services, rites, prayers and sacraments

4. G. Lico, *Arkitekturang Filipino. A History of Architecture and Urbanism in the Philippines* (Manila: The University of the Philippines Press, 2008), 135.

5. John Paul II, *Slavorum Apostoli*, 1985, § 2.

as defined by the Church. The human aspect and its needs is the people, forming the worshipping community. This liturgical experience is lived in the context of a community belonging to a given time and space. The individual, as part of a community, worships, follows and experiences God through the Liturgy. This human experience is expressed or made evident in architecture, i.e. understood, perceived and appreciated through the physical senses.

As defined by Vatican II, the Liturgy is the summit to which the liturgical activity of the Church is directed. Liturgy in this context is to be understood as the whole complex of public services, all the rites, ceremonies, prayers, and sacraments of the Church, as opposed to private devotions. In this sense we speak of the arrangement of all these services in certain set forms (including the canonical hours, administration of sacraments, etc.), in use officially by any local Church. The rites of the Church, sacraments of Baptism, Penance and Reconciliation, Confirmation, and the Eucharist (Mass/celebration) are embodied in the Liturgy.

The spaces formed by these rites are divided into two main areas: a) the Sanctuary (altar and sacristy) and b) the nave (assembly area). These spaces are intended mainly for the celebration of the Eucharist. The other spaces are the Blessed Sacrament chapel (Adoration chapel), baptistery, reconciliation room (confessional) and the sacristy. The aisle that serves as passageway connects all these spaces. A specific place for funerals and wakes are also spaces that relate to the liturgy, the space in this case is ideal but not mandatory.

«Liturgy is a transformation of a people. It addresses itself to people within their culture and circumstances. It is something done for today.»⁶ In the case of Quiapo and Antipolo churches, the spaces are translated and experienced by the people as popular religiosity is practiced. The following chapters examine the two churches of Quiapo and Antipolo as to its architecture and spatial dimensions.

The Quiapo Church

Architectural Evolution of the Church

Quiapo, became a parish in 1588 and the first church built by Fr. Antonio de Nombrella, a Franciscan priest, was simply made of nipa and bamboo.⁷ A stronger church was later

6. A. Rouet, *Liturgy and the Arts* (Collegeville: Liturgical Press, 1997), 10.

7. P. Andrade, *Quiapo in the History of the Nation, Heart of Manila* (Manila: Quiapo Printing, Inc. 2006), 43.

constructed after it was engulfed by fire. The church's history has continually captured the changing times as the church was destroyed either by man-made or natural catastrophes, withstanding the test of time as the people expressed and rallied behind their faith.

According to the history of the church from the time it was rebuilt by National Artist Architect Juan Nakpil in 1939 to the major renovation of the church that took place during the time of Msgr. Abriol in the 1980's, major space alterations have been undertaken. To meet the needs of an ever-increasing number of churchgoers, Msgr. Abriol, (Parish priest-head of the church) together with Architect Jose Ma. Zaragoza and Engr. Eduardo Santiago worked hard in 1984 to have the church and national shrine remodeled. Thus, the sacred edifice has doubled in holding capacity and has acquired a most sturdy column-less structure and modern architectural strength and aesthetic space value.

The original neo-baroque style of architecture was remodeled into a more «modern looking» interior with a ceiling of curve lines to answer the acoustical need of the church. The design, sadly, did not complement the neo-baroque style of the «Nakpil Church.» The expansion of the church can be viewed as a functional approach to bring to the people the liturgy and let them experience it as a community by adding space to the nave. The architect, Fernando Zaragoza was a liturgical architect who opted to expand the church to address the ever-growing populace of the faithful attending the liturgical services of the Church.

Architecturally, the church's interior spaces and finishes reflect the urban setting of Quiapo area that is «patch work urbanism.» Zaragoza tried to fuse modern design and preserve the neo-baroque style producing a «fusion style of architecture.» Not only did he retain the façade and the altar, but he retained other works of the former designers and parish Priests as well, like the porte chocere (a canopy over the main entrance which is out of place and out of scale),⁸ the Italian marble installed in the sixties, the statues placed on the walls etc.. As the years passed by, Msgr. Ramirez added the gold leaf and red color on the moldings of the altar, the statues painted and other changes were also made.

In a nut-shell, the various architectural details, introduced by the several parish priests of Quiapo church, lead to a variety of styles, architectural designs, details, designs, finishes and interior decorations. The church's interior has turned into what could be called a «patchwork» architecture reflecting the diverse spaces of the church's immediate environs.

8. J. Pasricha, «*Debate Rages over Quiapo Church's New Look*» (NHCP Newspaper Compilation Article. Feb. 22, 1985).

The Socio-cultural Aspect and Religious Spaces

The church's devotion to the Black Nazarene (Jesus, the Son of God) can be categorized as an intense reflection of popular piety. Among them are the following: *pahalik* (kissing of the statues); *pasindi* (lighting of multi-coloured candles outside of the church); *padasal* (from the *mandarasal* or *priest* (prayer intentions); *pabihis* (the changing of the garments of the Black Nazarene); *pabendisyon* (sprinkling of Holy water after masses or the kissing of the hands of the priests); *pahawak* (touching of the statues or the garments of the Black Nazarene); *pamisa* (mass offerings); *pagnonobena* (novena prayers or masses); *pagpasan* (carrying of the wood of the *carroza* or the rope attached to it); *pagyayapak* (walking barefoot during processions); *paglalakad ng paluhod* (processing to the altar on bended knees).⁹ The present parish priest of Quiapo church, Msgr. Clemente Ignacio, aware of the practices of the faithful in worshipping and expressing their faith in these «primitive» forms, is considering the problem of how to deepen the faith of the people without causing harm to them and to their simple faith. At the moment, the clergy has embarked into liturgical activities deemed to strengthen the faith of the people and to bring deeper meaning to the traditional practices of the faithful.

Pahalik —The Kissing of the Statues

The continuing devotion to the Black Nazarene had evolved in itself a flow of movements or a «ritual of devotional gestures» called the *pahalik*, when the faithful would visit the small chapel near the sacristy which hosts three images of the Black Nazarene—crucified, laid in the sepulcher, and risen one.¹⁰ Statues or images are placed in dedicated spaces accessible to the faithful for the *pahalik* and short prayers. The very word «adoration» comes from Latin meaning «*ad os ponere*» which means: «To bring to the mouth.» The images are touched, their hand brought to the mouth and kissed in adoration. It is a devotional gesture of adoration. The replica of the Black Nazarene is the «Christ carrying the cross,» then the Crucified Christ on a Cross, «The *Sepulcro*,» Christ dead and the «Resurrected Christ.» In the Philippines, the Resurrected Christ together with the statues of the «suffering» Christ is seen together because Filipinos are convinced that the sufferings they encounter will eventually lead to a triumphant glorious resurrection. Other statues also placed together in the *pahalik* are the Sto. Nino (Young Jesus) and Virgin Mary (Mother of the Jesus) images. This exhibits the Filipinos' values and love for the Blessed Mother.

9. J. C. Ignacio, «Viva Nuestro Padre Jesus Nazareno! A Pastoral Understanding of the Devotion» in *Fil-catholic* vol. 2/1 (Claretian Publications 2013).

10. *Inside Quiapo*. Souvenir Program 2005–2006.

Pahawak — Touching the Statues or Garments of the Black Nazarene

A certain level of energy from the touching, kissing, holding and praying can be experienced as one traverses these spaces. At times, these energies are transformed into healing agents depending on the person's faith. The Filipinos believe in the «divine» present in sacred objects. A space adjacent to the church is reserved for the *pahawak* together with the *pahalik*. A simple expression of worship of the Filipinos would involve the kissing and touching of the statues that represent Jesus and saints they honor. The magic of touch or as Catholic scholars would interpret «The Theology of Touch» as explained by Cardinal Gaudencio Rosales (former Archbishop of Manila) is found in the Bible, i.e., *Mt* 9:18–26, when the hemorrhaging woman touches the hem of the robe of Jesus for healing. Jesus felt the touching and declares that her faith has healed her.

Paglalakad ng Paluhod—Praying on One's Knees

The *paluhod* or processing to the altar on bended knees or praying on one's knees is a form of piety and self-sacrifice common in old Filipino churches. Our ancestors have practiced the *paluhod* where a number of devotees pray on their knees using the center aisle of the church only in between masses. The practice of the *paluhod* can be interpreted as a bargaining prayer one would offer by walking on his/her knees in exchange for a favor or a request from God—fulfilling a prayer for a promise, it may also be a form of thanksgiving prayer.

Mementos

Mementos traditionally collected by the people visiting Quiapo Church vary from flowers, *stampitas*, handkerchiefs that were used to touch the ropes that pull the image of the Black Nazarene during the January 9 procession. The rope has become a popular relic, initially blessed before the procession, and then the rope is eventually cut into pieces by the devotees after the event and made into relics.

Image of the Church in the City

Spatial planning of the plaza, the streets adjacent to the church shows an array of activities, complementing and contradicting the teachings of the Church.¹¹ Quiapo stands as a modern-day example of Filipino sensibilities about space that stem from the life of the traditional indigenous Filipino house: the *bahay kubo*. The space appreciation of the *ba-*

11. J. Cristobal, *Space Utilization in Filipino Culture: The Bahay Kubo and Quiapo* (Espasyo, vol. 2 Ed. NCCA 2010).

hay kubo is a simple and multi-functional use of a single space for several purposes upon which each other creates an unfolding daily, weekly and annual drama; cars give way to pedestrians, pedestrian give way to businesses, daytime vendors give way to evening vendors and daily users give way on January 9 to those celebrating the Feast of the Black Nazarene. This multi-functioning usage of spaces relate to the Filipino *bahay kubo* as spaces utilized for different purposes depending on the time of the day.

Jennifer Cristobal, an urban planner, further analyzes that Quiapo's rhythm has a comfortable feel.¹² Quiapo is chaotic at first glance, impossibly dense and overwhelming. These issues mask a lively place where people live and thrive. There is rhythm to life caused by the flexibility of spaces without which this area could not function efficiently as a dense, mixed-use neighborhood. There is a sense to the way the users share the spaces and depends on the various players and rhythm. The Filipino character that adapts and adopts is depicted in the space appreciation outside the Church. The rhythm is the flexibility that is a coping mechanism of the place that makes the use of it flexible, that is, of course a Filipino trait.

The church's vicinity is characterized by the presence of commercial establishments ranging from local to imported goods, mostly imitation merchandise. Herbal medicines, some of which are abortifacient are illegally peddled within the vicinity and these contradict the Church's teachings on life. Fortune-tellers have claimed their own choice areas with wooden or plastic stools lining along plaza Miranda, contradicting beliefs of the Church but in a way aligned to the Filipino's ancient beliefs of the spiritual world.

The Antipolo Church

Architectural Evolution of the Church

The Antipolo church located within mega Manila is another church of popular devotion. It is in Antipolo City, formerly a town in the province of Rizal, now an urban city. The history of the Church is as follows:¹³ the Blessed Image of «Our Lady of Peace and Good Voyage» was brought to Antipolo by the Jesuits in 1591. Like the Quiapo church, the Antipolo church was built during the Spanish era and dedicated to the Virgin Mary with the title of «Our Lady of Peace and Good Voyage.» In 1632, the Jesuits ordered the construction of the church in the village of Antipolo but was destroyed and burned in 1639 by

12. Ivi.

13. S. Zapanta, *History of the Shrine of Antipolo*. Commemorative Souvenir Program. 2004.

Chinese rebels who were retreating from Manila towards the Sierra Madre Mountains. They plundered the village of Antipolo and the church was set on fire, but as traditions have claimed, the Virgin did not burn. The incident propelled the Governor General and Captain General D. Sebastian Hurtado de Corcuera to order the transfer of the Virgin to Manila where the image was venerated for fourteen years. Again, like the church in Quia-po, an earthquake destroyed the church but was rebuilt in 1645, 1824 and 1883.

Between the years 1648 and 1748, the image of Our Lady was taken to five voyages to and from Acapulco and Manila. Each voyage took anytime from one to five years. After each trip, the Virgin was received at the harbor by the two highest officials of the country; the Captain General and the Archbishop of Manila. This was the main reason why the Virgin was believed to bring a safe and good voyage to travelers. The Church was renovated in 1898.¹⁴ The sacristy was repaired utilizing local wood called *dungon* for beams and *molave* for window frames. Iron grills were replaced by wooden grill and the altar was repaired and painted. The chapel and the *retablo*, a construction erected above an altar with statues or painted scenes, were repaired in the cemetery and the convent was painted for a total of two thousand pesos.¹⁵

During the war the Americans bombed the church because it served as a garrison for the Japanese. After the church was leveled to the ground, a makeshift church that can house two hundred people was built. In 1950, the construction of the new church designed by Architect Jose L. de Ocampo began. The modern circular church, 40 meters in diameter, was topped with a large dome, 30 meters in diameter where a huge cross which is visible from afar stood.

The spacious interior of marble flooring could accommodate about eight hundred people. Six big dazzling chandeliers adorned the aisles. On the left side of the church, a chapel dedicated to the Immaculate Conception, the patroness of the town of Antipolo was built and at the rear end, a large choir loft and opposite the choir loft, a baptismal font. What was lacking at that time was a bell tower. During the time of Bishop Gaudencio Rosales in 1972, wooden frames replaced the iron grilles at the altar. On December 3, 2001 Most Rev. Crisostomo A Yalung D.D. commissioned Arch't Lisa V. Santos to draw up major renovation of the church, who in turn managed to preserve the church's architectural character and enhanced the walls with the installation of stained glass.

14. *Permiso de obras solicitado al Sr. Arzobispo por el P. Cipriano Benedict (1898)*. Legajo 49: Morong, Batangas, Pampanga Et Al, Archivo Recoleta de Filipinas, Bulwagang Recoletos, July 13, 2013.

15. Ivi.

The Socio-cultural Aspect and Religious Space

According to Ate Cela, caretaker of the image of the «Lady,» the number of people visiting the shrine has increased for the past fifty years. Msgr. De Guzman, Chancellor of the Diocese of Antipolo said that from Wednesdays up to Sundays, the churchgoers and pilgrims swell in number and fill the church to overspill onto the plaza and other spaces outside the church. In addition, mementos are collected in the form of dried flowers which are offered to the «Lady.» These are given to the people who sometimes boil these as tea or mix them with oil to cure ailing parts of the body.

Not only touching and kissing saints and statues as sign of devotion and practice are seen and observed in the shrine but pilgrimage, mass, and regular prayers as devotional practices or *panatas* are present as well.

The church is a shrine popularly known to bring people to a safe voyage or trip; hence vehicles are brought to the church and blessed by the clergy in charge. Large spaces are devoted for the blessing of vehicles. A priest, minister of the Eucharist, a deacon or a seminarian can conduct the blessing.

The image of the Church in the City

Prayer Culture

As previously mentioned, people leaving for a journey or trip go to the shrine as a pilgrimage, praying to the «Lady of Good Voyage» for a safe and successful trip. I remember that my father and sister in the 1980s would go on a pilgrimage to Antipolo before leaving for the United States and other countries to ask for a safe voyage. Although not confined to a voyage or trip alone, the «Lady of Good Voyage» is believed to bring peace as one «journeys» through life.

The prayer culture here more subdued as compared to the intense popular piety seen in Quiapo church. This may be attributed to the «Lady» as she symbolizes peace and Marian devotion is more refined since she is always associated with our mother. Devotion may vary greatly in terms of this aspect. There is a certain solemnity experienced in the shrine as one meditates and prays. Prevalent in the church's premises is a tranquil environment of peace amidst grand celebrations of fiestas, processions and other religious events. This can be in line with the nature of the image brought about by the «Lady of Peace and Good Voyage» since the very location is conducive to silence and peace.

The Church's Entry and Vicinity

The church building sits on an elevated area making it possible to command a conspicuous view from the street. It is also secured by a gate to protect it at night as many commercial establishments surround it. Transient vendors would greet and accost anyone who approaches the gate of the church; however, they are only allowed to sell their wares outside the church's fence. Every year, devotees commemorate this transfer, as they join the *alay lakad*, a pilgrimage walk from Quiapo Church to the Antipolo Cathedral from 8:00 PM (from April, 30 until dawn of the following day May, 1.) The pilgrimage witnesses the carrying of the image of «The Lady» in a procession. This practice began during World War II when the image was brought to Quiapo, Manila to seek refuge from the destruction brought about by the Americans and Japanese. The pilgrimage to Antipolo show the spaces of the church moving to the streets and outside the «sacred spaces.» The procession has been a practice for the past century as a sign of devotion and piety. Six years ago, another tradition began when the image of the Black Nazarene is brought to Antipolo church on the first week of December, described as the son visiting His Mother, *Pagdalaraw ng Anak sa Ina*. A spatial connection covering 18.1 kilometers is formed as the two images belonging to these two churches are carried through the streets in different processions.

Synthesis and Conclusion

Spatial inculturations as experienced and manifested in the churches of Quiapo and Antipolo are compared and contrasted through three elements: a) the structural and physical aspect of the church; b) the socio-cultural and religious space and c) the image of the church in the city. The physical aspect is analyzed into «waves of inculturation» defined as the progression of cultural and liturgical changes that occur through a long period of time. The changes are expressed through the church's architecture and are identifiable in main watershed events. Today, both churches integrate technology in order to reach more people through cyberspace, television and radio. LED monitors are installed at the «overspill» spaces in order to allow people outside the church to take part of the church services.

Endowed by several waves of inculturation, the churches of Antipolo and Quiapo remain in its original sites. It can be deduced from comparing the photographs, which show how both churches have undergone catastrophes (both natural and man-made) that resulted in rebuilding new churches. However, in the case of the Antipolo church, after rebuilding the church in the 1950's, there has been no major change in the church's structure and architectural character. Quiapo on the other hand underwent a major re-structure.

turing in the 1980's that drastically changed the architectural character of the building. It is important to note that by Canon Law the final say when it comes to a parish (including its infrastructure developments) are of the competence of the parish priest in charge of it.

In terms of culture and religious spaces it is evident that spaces are «moving» and expanding. There is a growth in the number of people who frequent and attend liturgical services. Spaces overspill to the church's exterior in both churches during services. Another liturgical event is the procession of the images of the church, a form of popular piety of the Filipino people. The devotees joining the Quiapo procession, mostly barefoot, increased to 8 million in 2013, indicative of the growing popular devotion to the Black Nazarene. An overspill and movement of spaces becomes evident during processions and liturgical events. The vendors in the vicinity of Antipolo church organize themselves in an orderly manner as compared to the chaotic vendors of Quiapo church's plaza. This can be attributed to the greater number of people in the vicinity of Quiapo since it is located in the urban area of Manila. Also, the traditional place «plaza Miranda» is used for politics, market, herbs etc. where tradition and modernity meet since time immemorial. Healings that happen inside and outside the church take place even if they are different in nature: spiritual, physical, and psychological. The patchwork urbanism of the Quiapo church gives identity to it in the physical and non-physical sense.

The expression of faith as manifested in the spaces and structures give an identity to people. The juxtaposition of culture, faith and architecture rooted in a profound experience, understanding and appreciation integrates itself to society and makes it to what it is today. In the case of Antipolo church, the prayer culture denotes peace and tranquility as the image of «The Lady of Peace and Good Voyage» symbolizes a «safe journey» or «passage.» Quiapo church, on the other hand, experiences an intense expression of popular devotions as the Black Nazarene.

The architectural church design which varied from the colonial period to the present time was a resultant of the mixed cultural influences and the transformation of the Catholic faith in the 1960's. These Filipino churches' spatial characteristics are continuously changing and expanding as faith is experienced and lived in the people's daily life.¹⁶

16. The paper is made possible through the generosity of time, patience and expertise imparted by the people of the Antipolo Shrine, Rev. Msgr. Rigoberto De Guzman, Rev. Bro. Marvin Borda, Ate Celi and Ate Rosie. The people of Quiapo church whom I have worked with. Fr. Alejandro Rodriguez of the Xaverian Missionaries who painstakingly accompanied me through this paper. Fr. Michael Davitti of the Xaverian Missionaries, my expert adviser and mentor, an anthropologist, biblical scholar and phenomenologist, worked, corrected and edited the paper. To my children and mother who inspire me in whatever endeavor I take. Aurora B. Panopio is a lecturer at the College of Architecture, National University of Manila, Philippine.

Riflessioni dopo il corso di studio dei Padri della Chiesa

PIERGIORGIO MOIOLI

È un peculiare aspetto della cultura giapponese il sedersi e il riflettere, specialmente dopo celebrazioni o avvenimenti oppure realizzazioni di una certa importanza, se tutto è andato bene secondo le aspettative, se ci sono stati elementi negativi o positivi. Riflessione, questa, che in termine tecnico si chiama *hansei-kai* (agile retrospettiva).

Anche io, dopo aver partecipato a questo corso di studi presso il *Patristicum* di Roma, intendo lasciare qualche riflessione ai possibili lettori di questo articolo.

Avevo trascorso molti anni nella pastorale parrocchiale con una certa sicurezza e disinvoltura, avendo conseguito la licenza in Liturgia Pastorale presso l'Istituto di liturgia pastorale di Padova. Devo ammettere che il rivisitare la storia della Chiesa dei primi secoli (III, IV, V sec.) mi aveva riaperto una nuova visione, un nuovo mondo della fede e dei contenuti del Cristianesimo, sperimentando così una realtà estremamente più ampia della pastorale stessa, della concezione della Chiesa e soprattutto del cuore della fede.

Innanzitutto, colpisce come in quei primi secoli la Chiesa, pur in un pullulare di scismi ed eresie, cercasse di essere un «segno» per la società e cercasse la più profonda unità attorno a chi rappresentava la figura di Pietro.

La Chiesa primitiva cercava di annunciare al mondo qualcosa di estremamente nuovo, non solo con parole ma addirittura con scelte economiche e politiche e, in non poche circostanze, anche con la forza delle armi. Infatti, l'aiuto reciproco che i cristiani mostravano in quei secoli e il desiderio della loro unità e compattezza era stato ciò che più aveva interessato alcuni imperatori per rifondare un impero unito, basato su una religione che proponeva questi valori.

Testimone di tutto questo è certamente sant'Agostino. In tutti i suoi scritti, egli suggerisce passi e pensieri nuovi inediti, che aprono i nostri occhi sul mistero della Parola di Dio e della Chiesa e, soprattutto, su quella Legge dell'amore che governa tutto, dalla libertà dell'uomo alla grazia di Dio.

Tra gli argomenti che hanno attirato in modo particolare la mia attenzione, durante il corso di studi, è stata la preparazione ai sacramenti della Iniziazione cristiana: Battesimo, Cresima ed Eucarestia.

Mi sono sempre chiesto se fosse adeguato il nostro modo di preparare al Battesimo o a ricevere i Sacramenti in terra di missione. Per esempio, ho scoperto che per i giapponesi che richiedevano il Battesimo, la ricchezza di contenuti, presente nelle mistagogie di Cirillo di Gerusalemme e dei Padri della Chiesa, era più adeguata alla preparazione e alla spiegazione dei sacramenti. Questi suggerimenti degli antichi Padri li ho trovati molto attuali per i cristiani di oggi.

La mistagogia dei Sacramenti dell'iniziazione

Mistagogia è un termine tecnico, a prima vista piuttosto ostico, che deriva dal greco e dal significato di grande interesse. Si tratta di una esperienza, un «metodo di lavoro pastorale» utilizzato nei primi secoli della Chiesa e oggi tornato prepotentemente alla ribalta.

Letteralmente significa «iniziazione ai misteri» e corrisponde liturgicamente a un processo dell'esistenza, in realtà molto comune: ognuno di noi fa esperienza che al senso delle cose ci si arriva progressivamente, essendo la durata una componente essenziale della vita.

Caratteristica del metodo mistagogico è di non fare una catechesi sui sacramenti se non dopo la loro celebrazione, perché *l'esperienza deve precedere la spiegazione*. Vi è, infatti, nella celebrazione dei sacramenti una realtà che non può essere ridotta a semplice spiegazione o a conoscenza intellettuale della fede cristiana: vi è un avvenimento, una vita in cui si è effettivamente introdotti, un'azione — quella del Risorto e del suo Santo Spirito — cui si partecipa. È nella celebrazione che il mistero si rivela, si comunica, si fa conoscere in tutta la sua ricchezza, perché la liturgia prima di essere un'azione della comunità cristiana, è innanzitutto azione di Dio: realizza ciò che significa («Dio disse... e le cose furono...»).

Cos'è la mistagogia?

«Il cammino di fede non è solo apertura dell'intelligenza a Cristo, ma è ingresso progressivo nel mistero della salvezza» (M. Magrassi); è entrare in una storia, imparare a sentirsi parte di una storia di salvezza.

I Padri hanno inteso la catechesi mistagogica come una scuola di vita e di spiritualità cristiana incentrata sulla liturgia. Dopo aver celebrato durante la veglia pasquale i sacramenti dell'iniziazione cristiana, nella settimana di Pasqua i neobattezzati erano introdotti alla comprensione spirituale dei sacramenti ricevuti, ma soprattutto aiutati a vi-

vere in conformità con quanto avevano ricevuto. I sacramenti, infatti, operano una reale trasformazione: il Risorto, con l'azione dello Spirito Santo, rende i neobattezzati partecipi della sua stessa vita divina e, perciò, capaci di una vita nuova.

Mistagogia, cammino permanente del cristiano

Richiamandosi alla via seguita dai Padri della Chiesa, il *Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti* ribadisce con forza che la mistagogia tende a un'esperienza dei sacramenti ricevuti e si realizza in un contesto di vita comunitaria intensa e coinvolgente. Si mette così in evidenza il primato della grazia sullo sforzo dell'intelligenza. Questo orientamento provoca le nostre comunità cristiane a un salto di qualità consistente nel passare da una pastorale che prepara ai sacramenti a una pastorale di progressivo inserimento nel mistero.

Del resto, alle catechesi mistagogiche non partecipavano solo i neobattezzati, ma tutta la comunità cristiana, che, in questo modo, riceveva una formazione permanente ed era aiutata a comprendere e a vivere sempre più profondamente il dono ricevuto e ravvivato dalla liturgia. Il cristiano è chiamato a un cammino progressivo, che può essere così tratteggiato: iniziato dai sacramenti, egli s'incammina verso la pienezza della vita in Cristo, per mezzo dello Spirito Santo, fino all'incontro definitivo con Dio nell'eternità.

L'inizio è noto e datato, il traguardo è altrettanto chiaro. Solo il percorso può, a volte, risultare incerto e tortuoso. Ecco, allora, la necessità di un accompagnamento permanente, che sostenga il credente nella fedeltà al dono ricevuto. Questa è la mistagogia.

L'osmosi tra Parola, celebrazione e vita, tante volte auspicata ma che fatica ad avere una sua attuazione pastorale, trova, quindi, nella mistagogia un aiuto straordinario per la sua realizzazione. Alla scuola dei Padri possiamo imparare che le tre dimensioni costitutive della vita cristiana non sono giustapposte tra loro dall'esterno, ma si trovano intimamente unite, avendo il loro centro vitale nel mistero di Cristo. Di qui attingono senso, valore ed efficacia. Ciò richiede che si eviti qualsiasi livellamento delle tre dimensioni e si affermi sempre il primato della liturgia, «culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia».

La catechesi, la liturgia e la testimonianza della carità non devono essere compartimenti stagni, ma vasi comunicanti. «Senza questa circolarità vitale tra le tre dimensioni della vita cristiana, la catechesi rischia di scivolare inevitabilmente nell'indottrinamento, la celebrazione nel ritualismo e la testimonianza della carità nell'attivismo» (Pierangelo Ruaro).

I Martiri nelle persecuzioni romane e il Cristianesimo vissuto dai cristiani giapponesi oggi

Aggiungo alcune riflessioni, frutto della lettura dei testi dell'epoca tardoantica della letteratura martirale dei e sui primi martiri cristiani.

Con lo studio dei martiri dell'antico impero romano e della letteratura martirale dei primi secoli, mi ha particolarmente interessato il pensiero di poter paragonare il modo di vivere il Cristianesimo dei cristiani giapponesi, che ho potuto frequentare e conoscere per diversi anni della mia permanenza in Giappone, con il modo di vivere la fede dei cristiani all'epoca dei martiri dell'antichità e, nello stesso tempo, ripensare ad alcuni aspetti dei martiri giapponesi.

I contesti, in cui i primi cristiani della Roma antica, nonché quelli sparsi nell'impero romano, e i cristiani giapponesi oggi, sono certamente molto più simili di quanto si possa immaginare. Per esempio, la società laica e non confessionale, ma con una forte dimensione nazionalista, del tempo dei romani, non si allontana molto da una società altrettanto laica, nazionalista e a governo imperiale come quella del Giappone d'oggi.

L'essere romano definiva uno *status* di vantaggi e di posizione sociale superiore sulle altre culture riconosciute diverse. Ad esempio, persino la pena di morte aveva una esecuzione particolare per il cittadino romano, diversa per chi non lo era. I vantaggi civili ed economici per i cittadini romani erano particolarmente visibili nei confronti di chi cittadino romano non lo era. Allo steso modo, essere giapponese oggi e trovarsi in questa società, lasci facilmente cogliere una distinta diversità da chi è giapponese e chi non lo è. La struttura della società e le stesse relazioni interpersonali fanno cogliere a chi non è giapponese o viene da una cultura diversa la sua estraneità di non essere mai uno di loro. Cioè giapponese.

Così capita anche per il Cristianesimo che, come religione straniera, è considerato come un prodotto preso e adattato a proprio uso e consumo del cittadino giapponese. Ma, nello stesso tempo, non si può escludere o negare che la fede nel Signore, e nel Signore Risorto, sia stata per i martiri giapponesi e per tanti giapponesi odierni, come per i martiri antichi, il centro più profondo della propria vita, così profondo da essere in grado di far donare la propria vita a chi per primo ci ha donato la Sua.

Il nome di cristiano

Se per gli antichi romani la colpevolezza dei cristiani non stava nel comportamento o in quel che facevano ma nel nome che portavano, anche oggi il cristiano giapponese non è guardato con sospetto per quello che fa – si comporta esattamente come tutti –, ma pro-

prio solo per il nome che porta: un nome che lo emargina da un tutto, che è il blocco della società shintoista, e lo fa sentire diverso.

Se il nome cristiano suscita formalmente, in un primo tempo, attenzione e rispetto, dal di dentro per la persona che non conosce ancora il Cristianesimo, suscita un senso di rigidità e di freddezza. Se in qualche modo si può riscontrare una certa vicinanza allo Stoicismo nel pensiero giapponese, nel Cristianesimo il giapponese coglie una severità diversa senza comprenderne la vera motivazione.

Il rifiuto a venerare e a sacrificare agli idoli e all'imperatore

Non credo che il giapponese d'oggi verrà mai condannato per essersi rifiutato di sacrificare o fare offerte oppure non venerare l'imperatore, perché di fatto tutti lo fanno. Anzi il cristiano giapponese d'oggi ha una grande venerazione dell'imperatore e della mitologia che lo circonda; è abbastanza superstizioso, come un po' tutti del resto, e ben disposto a mettere sull'altarinio di famiglia gli antenati e le statuette buddiste insieme alla croce e alle statuette della Madonna. Nessun cristiano si pone dei problemi per il fatto di conservare l'altarinio shintoista nell'angolo alto della stanza principale della casa.

Credo che questo sincretismo pratico sia stato in parte generato anche dalle teologie del dialogo, come pure un certo desiderio deciso e risoluto di rinuncia a tutto un mondo che non è Cristo per scegliere lui solo, sia stato anche questo innacquato dall'esaltazione di teorie «pacifiste» del dialogo interreligioso.

Non intendo con questo giudicare lo sforzo che la Chiesa fa per il dialogo religioso ma, come in tempi passati una dovuta riscoperta e valorizzazione della Chiesa, in quanto missionaria, e del cristiano missionario per vocazione battesimale ha tagliato le gambe agli Istituti specificatamente missionari, così il dialogo interreligioso, sempre apprezzabilissimo, taglia le gambe a scelte radicali ed esclusive, tipiche della fede cristiana, che si pone unica ed esclusiva.

Assecondare le regole sociali

Il cristiano giapponese di oggi è anche ben disposto ad assecondare le tradizioni, le feste e le festività della cultura giapponese. Si potrebbe dire che il giapponese di oggi accoglie tutta la cultura giapponese così come è assecondata. Il cristiano giapponese ha in più solamente l'obbligo di andare a Messa, naturalmente non sempre, perché ci sono prescrizioni e impegni che glielo impediscono. Ma il non partecipare alla Messa domenicale non fa alcun problema. Infatti, alcuni impegni, come le pulizie di quartiere o giochi e attività programmati dal quartiere o dalla città, hanno quasi sempre la prevalenza.

Nella mia esperienza, ho visto solo rarissimi casi in cui, pur pagando una multa, i cristiani hanno preferito la Messa alle attività di quartiere.

Il martirio come spettacolo o la ricerca dello spettacolare

Non ho avuto l'impressione che i martiri giapponesi cercassero il martirio o la spettacolarizzazione del loro martirio, com'era avvenuto per alcuni primi martiri romani, ad esempio Sant'Ignazio di Antiochia, San Policarpo, ecc., anche perché, prima del martirio in Giappone, le torture non erano poche. Per chi torturava e immolava sul patibolo i cristiani c'era il desiderio che quel segno fosse un deterrente per la fede cristiana, estranea alla cultura giapponese o che quei gesti estremi fossero un insegnamento per tutti, destando il desiderio di una abiura totale della nuova fede fino ad estirparla.

L'esecuzione pubblica del martire doveva essere anche un particolare insegnamento per i neofiti, compresi tutti coloro che iniziavano a seguire la Via. Possiamo, quindi, dire che anche nel martirio dei cristiani giapponesi esisteva una certa spettacolarizzazione del martirio provocata di proposito dai persecutori.

Il ginepraio delle eresie dei primi secoli della diffusione del Cristianesimo

A conclusione di queste osservazioni aggiungo ancora una riflessione sulle numerose sette e religioni presenti in Giappone oggi, molto simili al periodo del IV e V secolo nell'impero romano dal Nord Africa a Roma e dalle Gallie al Medio Oriente, in cui sette cristiane e non e sette dei riti orfici e mitraici riempivano l'impero.

I riti che si celebravano erano davvero tanti da inficiare in qualche modo anche quelli cristiani. A queste sette e riti vari faceva seguito una miriade di monumenti e costruzioni sia sopra sia sottoterra.

Se desta meraviglia il numero e la diversità di questi fenomeni religiosi in epoca antica, non minore è la meraviglia destata dallo stesso fenomeno in Giappone oggi e dalla capacità del Giappone di essere accogliente e tollerante fino a dare spazio a tutte queste forme religiose. Mentre oggi l'insieme di queste fedi rappresentano in fondo la ricchezza, l'elasticità e l'unità della cultura giapponese, nel tardo antico queste diversità religiose ci raccontano la poca tolleranza e i contrasti a volte cruenti di una società e cultura che inevitabilmente si stava sfaldando e sfasciando ma che si stava preparando alla riscoperta di nuovi valori trasmessi fino ad oggi.

Conclusione

Queste riflessioni sono in parte alcuni pensieri che mi sono rimasti al termine dello studio fatto al *Patristicum* e che ho inteso condividere. Pensieri che mi hanno lasciato il cuore pieno di meraviglia, di curiosità e di desiderio di saperne ancora molto di più di un mondo estremamente ricco ma ancora poco conosciuto, come quello del tardo antico, e misteriosamente molto attuale¹.

1. P. Piergiorgio Moioli è un missionario Saveriano che dopo aver passato un periodo di studio a Roma è rientrato in Giappone.

Cultura e società



The Current Situation of the Dalits in Bangladesh
Opening Speech of a Seminar Held in Khulna

ANTONIO GERMANO

Novelle Bengalesi — x

Jhogra

Isa Khan

I due gemelli

ANTONIO GERMANO

The Current Situation of the Dalits in Bangladesh

Opening Speech of a Seminar Held in Khulna

A CURA DI ANTONIO GERMANO

Il seguente articolo riporta il discorso introduttivo di un seminario organizzato a Khulna (Bangladesh) da Terre des hommes Italia lo scorso 4 aprile 2019. Nel seminario è stata data relazione di una ricerca durata tre anni tra i Dalit (termine generico per indicare color che appartengono ai fuori-casta). Scopo della ricerca era quello di stabilire un confronto tra la situazione dei Dalit e quella di coloro che si trovano nel mainstream (cioè quelli che in questa società sono considerati cittadini «normali»). La relazione, molto dettagliata e professionale, è stata data da una antropologa della Università di Dhaka. Al seminario erano presenti tutte le organizzazioni che lavorano tra i Dalit, oltre che le rappresentanze del Governo e del mondo culturale: un centinaio di persone in tutto. Anch'io sono stato invitato al seminario per offrire una testimonianza del mio lungo coinvolgimento con i Dalit, il quale mi ha portato ad aggiungere al mio nome e cognome il nuovo titolo di «das», come sono designati i fuoricasta. Das significa «schiavo», uno stigma che non si è riuscito ancora a debellare da questa società bengalese — GERMANO



Dear respectable guests, welcome to the regional dissemination workshop of the preliminary findings of a comparative and longitudinal study on discriminations and poverty among the Dalits and non-Dalits funded by the Swiss Agency for Development and Cooperation.

This workshop is for us still part of the research process because we want you to validate our preliminary findings through your feedback, based on your valuable experience in working with Dalit communities. So, I would like to invite all of you to actively participate in this workshop.

Terre des Hommes Italia would like to extend a special thanks to the Chief Guest, the Deputy Commissioner of Khulna, Mr. Mohammed Halal Hossain and the Chair of the Session, Dr. Abdullah Abusayed Khan, Professor, Sociology Discipline, for being with us today and to help us creating bridges among the Local Government Institutions (LGIs) and the academia—they will arrive later in the morning due to other institutional engagements with the Honorable Minister of Education who is visiting today the University Education Fair. We would like also to warmly thank the Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC) for believing in us and awarding us the grant to carry out this

study. My deep gratitude goes to the Research Team, led by Professor Ainoon Naher and Dr. Sanaul Mostafa for this exciting journey together and for listening to the communities they interviewed with open heart and mind. Thanks to the Supervisors, here represented by Dr. Firoz Ahmed and the enumerators, who have worked hard to collect the data. Without your contribution, we would never be able to reach our outcomes. Thanks to the dream team of *Terre des Hommes Italia* I am honored to work with, for being able to make the impossible, possible. Thanks for their professionalism, team spirit and commitment to the organization they serve. I would like to express my deepest gratitude also to Swapon Kumar Das, Executive Director of the organization DALIT and his team for the support they have extended to the RT during the first cycle of the survey in granting access to Dalit respondents in remote areas. Last but not the least thanks to the women and men we have interviewed for sharing with us your experiences, views and feedback. We will make good use of the data in our hands.

In the next sessions, the preliminary findings of the research will be extensively shared. For this reason, I would like to focus on the rationale behind this study and the three main reasons which motivated us to design and then carry out this longitudinal survey.

First, from 2016 to January 2019, *Terre des Hommes Italia* has implemented with a European Union grant a three years project, *Jukta Hoe Mukta (JHM)*—United We Stand—to create safe patterns of internal migration and provide marginalized adolescent girls/ young women from South West Bangladesh, moving towards Dhaka to work in the garment sector, with a platform of skills training, job opportunities and services in order for them to experience a more secured everyday life. As part of this project, over three years, a total of 616 adolescent girls (18 years old) and young women had access to marketable vocational training skills to be then placed in compliant Ready Made Garments (RMG) factories. Out of them, 174 were from Dalit communities from Khulna, Jessore, Satkhira districts of Bangladesh. Thus, *Terre des Hommes Italia* had a strong interest in understanding the influence of migration and capacity building of Dalit girls over family dynamics and over the traditional role of Dalit women within families and how this role changes as a consequence of the internal migration process. This was the first reason which encouraged us to start this journey.

Second, in Bangladesh, there is scarce detailed historical documentation and analysis on the Dalits as well as a general lack of accurate statistical data on them. In fact, informal estimates of the total population of Dalits in Bangladesh range from as low as 3,5 million to as high as 6,5 million. According to some sources, there are altogether 94

different Dalit groups in the country. Depending on the community they belong to, they are engaged in various professions, all of them considered as «polluting,» such as skinners and tanners (*Rishi*), pig reares (*Kawra*), sweepers (*Harijan* or *Jat Sweeper*). In this context, this vacuum has been filled to a limited extent by NGOs that have been working with Dalit communities.

The existing, mostly qualitative, literature depicts the plight of Dalit communities highlighting discrimination, gender-based violence within and outside their communities, extreme poverty and poor access to resources and rights. The Dalit communities are triply oppressed by virtue of their ethnic/linguistic and religious minority statuses, their «ritual impurity» and poor economic status. For women, of course, there is the additional dimension of gender-based violence and discrimination both within their own communities and in the wider society. However, there is very little concrete and detailed data that can give us an accurate picture of the degree and extent of all these trends. Thus, the need to establish a robust set of data to shed light on the poverty dynamics within Dalit communities and the magnitude of their discrimination.

Third, while the Dalits are believed to experience many forms of deprivations, a part of the «mainstream» Bengali community—the poor and asset-less in particular—also faces disadvantages and discriminations. Given this condition, we wanted to answer the question about the relative poverty, deprivation and discrimination of the Dalits in relation to the poor segment of the «mainstream» community.

In Bangladesh, with regards to the legal framework to respect, protect and fulfil Dalit rights, there has been no specific law yet that addresses the needs and concerns of the Dalits of this country, except for some generic clauses in the constitution that guarantees fundamental equality of all citizens, and prohibits all forms of discrimination. In order to empower the underprivileged sections of society (*Dalits*, *Harijans*, *Bede*, Tea Plantation Workers, Transgenders etc.) and put an end to all sorts of discrimination against them, the Law Commission has prepared the Anti-discrimination Bill, 2014, which is still under consideration of the government.

In the Report of the Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights submitted to the Human Rights Council in May 2018, it is mentioned that the Special Rapporteur on violence against women had received information on high levels of violence, including rape and sexual assault, against women from religious and ethnic minority communities, with Dalits, Hindus and indigenous groups being most at risk. They were commonly victims of *salish*/fatwa-related violence. Most such violations remained unpunished.

We hope that the findings of this longitudinal study will inform coordinated evidence-based advocacy actions to boost the accountability of duty bearers on these issues. Moreover, we hope they will generate development ideas for the Government, particularly for the Ministry of Planning, to allocate public resources for the development of these poor and marginalized communities. Finally, we hope that this study will enable donors and I/NGOs to design rights-based programs in the future, which specifically address the unique areas of deprivation and discrimination of the Dalits.

With these words I conclude my intervention and I officially declare open this day of knowledge sharing and reflection. Please enjoy and participate.¹

1. Father Antonio Germano is a Xaverian Missionary who has spent most of his life in Bangladesh.

Novelle bengalesi — X

A CURA DI ANTONIO GERMANO

Jhogra

Nella lingua italiana non abbiamo un termine adeguato per tradurre la parola jhogra. Dire «lite» è troppo poco. Jhogra richiama tutta una coreografia, che ha per sfondo il villaggio o, meglio, la para, che è un quartiere del villaggio, dove la vita si svolge tutta all'aperto. Incomincia di solito per un motivo futile, come nel caso del racconto, s'infiamma ed esplode. È tutto un florilegio di titoli e parolacce: sembra addirittura una gara, chi più ne sa, più ne mette. Tutti escono sulla strada a guardare e divertirsi o a partecipare a favore dell'uno o dell'altro litigante. Ha ragione chi ha più forza per gridare. Alle volte finisce bene, come nel racconto, spesso però finisce in maramari e cioè si viene alle mani, se si tratta di uomini o ad tira capillos, se si tratta di donne. Ricordo un episodio legato ai miei primi anni di vita missionaria. Siamo nel secolo scorso: 1978 a Borodol. Una volta, nel cuore della notte, scoppia un gondogol (altro termine per dire jhogra): strida ed urla. La cosa va avanti per ore. Non riuscendo a prendere sonno per la baraonda, ad un certo punto mi alzo, prendo la lampada a petrolio e mi faccio presente nel cuore della jhogra. Quando si accorgono di me, gridando «Il padre! C'è il padre!». Tutti si dileguano e la jhogra termina come per incanto. Ognuno va a dormire. Anch'io torno sui miei passi e vado a dormire, finalmente indisturbato.



La mamma di Bappa, uscita a scopare nel cortile di casa, incominciò a dire, gridando in maniera tale che al di là della siepe la mamma di Rita, seduta in cucina, potesse udire chiaramente:

«Evidentemente la gente è affamata, altrimenti non avrebbe motivo per rubare le uova delle galline! Guarda qui! Le mie sei galline fanno le uova. Qui ci sono solo tre uova, le altre tre dove sono?».

Dall'altra parte la mamma di Rita rispose:

«Eh! Vuoi dire che le mie galline non fanno uova? Ogni giorno io posso venderti dieci uova; io non sono in grado di competere con voi nella *jhogra*, la *jhogra* è il vostro mestiere!».

«Può darsi che la *jhogra* sia il nostro mestiere, ma il vostro mestiere è quello di rubare».

«Chi è che ruba? Noi o i vostri figli? A causa dei vostri figli, quest'anno non ho potuto assaggiare neppure un *lichu* nel mio orto».

Detto ciò, la mamma di Rita afferrò un bastone e si diresse verso la cucina dei Bappa, ma si fermò a metà strada, perché la mamma di Bappa uscì col *boti*¹. Fortunatamente proprio in quel momento il papà di Bappa tornava dai campi con l'aratro sulle spalle. La moglie fece dietro front e se ne tornò a casa.

Qualche istante dopo anche il papà di Rita tornò dal bazar. Sentita la storia dalla moglie, si recò alla casa dei Bappa con cinque uova e chiese:

«Quante uova sono venute a mancarvi?».

Il papà di Bappa rispose:

«Perché? Mia moglie dice tre o quattro, ma io non lo so».

«Su, prendile! Se ancora vengono a mancarvi, me lo dirai».

«Che scherzo è questo? Io non so se sono in credito di uova o no, perché dovrei prenderle?».

«Devi prenderle! Per cinque uova farò *jhogra* con te?».

«Siedi, prendi un tè e poi vai; non è proprio il caso di litigare con te. Ascolta, sul nostro albero ci sono ancora 20–25 *am*². Al bazar non troverai questo tipo di *am*, andando via prendi questi quattro *am*».

«No, *bhai*³, il prezzo di questi *am* è di trenta *take*!»⁴.

«Su, prendili, altrimenti veramente farò *jhogra* con te!».

Così dovette prenderli. La mamma di Rita, alla vista di quei quattro grossi *am*, provò una gran vergogna. Il giorno dopo, colta l'occasione, si recò dalla mamma di Bappa, portandole l'ultimo *kathal*⁵ della pianta. Disse:

«*Bubu*⁶, quando sono arrabbiata, le parole mi escono dalla bocca senza controllo. A sbagliare sono stata io».

«Non sarà mai, *bubu*, ho sbagliato io!».

«Proprio no! La colpa è tutta mia!».

«Ma come! Ma se ti dico che la colpa è mia!».

Stavano sul punto di ricominciare a litigare di nuovo. Improvvisamente però si guardarono negli occhi. Scoppiarono in una risata che non riuscivano più a contenere.

1. Attrezzo di cucina con lama affilata e fissata su un legno rettangolare di mezzo metro di lunghezza.

2. Gli *am* sono i mango.

3. Fratello.

4. Trenta centesimi.

5. In inglese: *jack-fruit*. È un frutto della grandezza di una zucca, con la scorza ruvida. Dentro ci sono come dei grossi fagioli, avvolti da una polpa gialla, che è quella che si mangia.

6. Termine affettuoso per «sorella».

Isa Khan

Un racconto storico per esaltare l'abilità, l'intelligenza e l'orgoglio del popolo bengalese. Non conosco le circostanze della composizione di questa novella, ma posso immaginare che il nostro ex p. Lucio Ceci l'abbia scritta subito dopo la guerra di liberazione dal Pakistan. Il racconto apre una finestra su un periodo splendido della storia del sub continente indiano, che risale a più di 300 anni fa. I personaggi elencati, a cominciare dall'imperatore Akbar, dal suo generalissimo Man Shingh e dal protagonista Isa Khan sono tutti personaggi storici. Digitando i loro nomi su internet, si aprono delle pagine di storia, di cui tanti in Occidente non sono a conoscenza. Ricordo che nei miei anni giovanili di studio la conoscenza storica era tutta incentrata sui popoli del Mediterraneo ed europei, apertasi poi sull'Atlantico, dopo la scoperta delle Americhe. Ma dello sconfinato e meraviglioso mondo orientale ben poco si sapeva. Penso sia quanto mai opportuno cogliere le occasioni per colmare certe lacune.



Trecento anni fa l'imperatore Akbar regnava sul continente indiano, ma non fu mai in grado di conquistare la regione del Bengala. Un giorno il generale in capo Man Shingh disse:

«*Moharaj*, in un mese sono in grado di conquistare la regione del Bengala».

Akbar lo mise in guardia dicendo:

«Tu nonosci quel popolo. Finché l'orso non ti assale, tu non capirai quanto terribili siano le sue unghie. Finora quelli che sono andati a disturbarli, non sono tornati indietro senza perdere la faccia».

Man Shingh ribatté:

«Ma io non ero ancora diventato generale!».

L'imperatore acconsentì dicendo:

«D'accordo! Va, sottometti la regione del Bengala e torna indietro, purché non ne vada di mezzo il nostro onore».

Man Shingh intraprese la spedizione contro il Bengala, ma prima ancora che partisse, il governatore Isa Khan ne era venuto a conoscenza. Egli aveva alcune cornacchie addomesticate. Furono loro a portare la notizia. Tutte le spie che Man Shingh aveva inviato oltre del confine, erano state tutte catturate come bambini. Man Shingh rimase intrappolato. Ora non sapeva con quale strategia assalire il nemico e quale fosse il punto debole dell'esercito di Isa Khan. Gli venne però un'idea. I contadini stavano tagliando il riso nei campi. Ne chiamò due e disse loro:

7. Grande re.

«Non c'è nessun uomo così codardo come il vostro Isa Khan. Sta fuggendo come uno sciacallo».

Quella stessa notte le parole di Man Shingh giunsero all'orecchio di Isa Khan.

Nel cuore della notte Man Shingh era immerso in un sonno profondo. Ad un certo punto qualcuno lo svegliò. Egli andò per afferrare la spada, ma non la trovò. Quell'uomo disse:

«La tua spada è nelle mie mani, prendila! Io sono un messaggero di Isa Khan. Egli mi ha detto di consegnarti questa lettera. Sarò contento se riceverà una risposta».

Man Shingh rimase sorpreso. L'uomo era arrivato passando in mezzo a due sentinelle, sul suo volto non c'era nessun segno di paura e sembrava divertirsi come se guardasse un gioco di bambini... Man Shingh lesse la lettera:

«Ti faccio tanti auguri di successo! Io e i miei soldati non siamo codardi, tuttavia se il bisogno non incalza, io non ho nessuna voglia di mettere in pericolo né la mia vita né quella dei miei soldati. Se hai fegato, vieni, combattiamo noi due e chi vince si impossesserà di questa terra».

Man Shingh non aveva altra scelta che accettare la sfida.

Tre giorni dopo, al cospetto dei due eserciti incominciò il loro duello. Man Shingh esordì: «Forza, fatti avanti!».

Isa Khan rispose:

«Se uno non mi colpisce per primo, io non lo attacco».

Allora Man Shingh passò all'attacco. Vedendo la straordinaria abilità dei due combattenti tutti rimasero stupefatti. Improvvisamente Isa Khan colpì con tale abilità il nemico da spezzargli la spada. Man Shingh pensò tra sé e sé:

«Adesso non c'è via di scampo per me!».

Ma Isa Khan, lasciando cadere la propria spada, disse:

«Prendi la mia spada, io vado a procurarmene un'altra».

Man Shingh rispose:

«Ho visto il Bengala! Questa volta ho potuto conoscere gli uomini del Bengala. No, non combatterò più. Da oggi in poi difenderò la vostra libertà anche a prezzo della vita».

I due gemelli

Episodi come quello narrato nel racconto possono accadere in qualsiasi parte del mondo. Quello che emerge come insegnamento è la constatazione di come l'ambiente e la buona o cattiva compagnia possano incidere profondamente nella vita di un uomo. C'è anche un aspetto redentivo: l'affetto genuino che lega Osman a Faruk diventa punto di richiamo forte per reimpostare la propria vita. Tornano in gioco i tokai (street children), già protagonisti di un altro racconto. Nella lingua bengalese, come del resto in tutte le lingue, ci sono nomi per designare i diversi gradi della criminalità. Si incomincia col chor (pronuncia: cior), che è il ladro comune. Viene poi il dakat, che in italiano equivale a brigante o bandito. I dakat assaltano per rubare, ma sono pronti a picchiare o a uccidere se incontrano resistenza. Sono organizzati in gruppo. Nella mia vita missionaria anch'io sono stato assalito un paio di volte dai dakat, ma ho avuto salva la vita. A Jamalnagar, un villaggio della missione di Borodol, c'era un famoso dakat di nome Shudhanno, conosciuto un po' da tutti i Saveriani di una certa età (mi dicono che è ancora vivo, ma ormai agli estremi). Di lui è conosciuto un po' da tutti un aneddoto. Una volta la polizia l'aveva fermato perché c'era stato il furto di una capra nel villaggio. Alla polizia che lo accusava egli rispose: «Non mi abbassate a quel livello! Io non sono chor, io sono dakat». C'è infine un altro termine per indicare il grado estremo della criminalità. Si tratta del shontrash, che è il terrorista, legato ad un fenomeno così diffuso ai nostri giorni e quasi quotidianamente riportato dai mezzi della comunicazione.



Nel distretto di Comilla si trova il villaggio di Jhautola. Qui abitavano i due fratelli Osman e Faruk. Erano gemelli e, a guardarli, erano tanto simili che anche i genitori, quando li chiamavano per nome, si sbagliavano. Ma un giorno Faruk, uscendo di scuola, attaccò brighe con un delinquente. Andato per difendere il fratello, Osman si prese una sassata sulla fronte. Gli rimase perciò un segno, che l'accompagnò per tutta la vita. Adesso i suoi compagni, vedendo il segno, potevano riconoscerlo.

Ma un giorno la mamma, per un improvviso attacco di colera, venne a mancare. Allora Faruk andò dallo zio materno e lì trovò modo per crescere da uomo. Egli diventò un bravo falegname come lo zio. Osman si trasferì col papà a Dhaka. Qui il padre si trovò a fare diversi generi di lavori. Anche il figlio, per sopravvivere, girando di qua e di là, incominciò ad arrangiarsi in diversi modi. Un certo giorno, entrato a far parte di un gruppo di tokai, divenne loro capo. Se trovavano occasione di lavoro, essi lavoravano, altrimenti si arrangiavano rubando. Attraverso tutti questi espedienti, Osman arrivò all'età di vent'anni. Non ebbe più modo d'incontrarsi una volta sola col fratello.

Un bel giorno Osman disse ai giovani del gruppo:

«Compagni miei, se non osiamo un po' di più, non riusciremo a fare nessun progresso. Vale la pena correre un rischio piuttosto che rimanere nella situazione in cui ci troviamo.

Vi propongo il mio piano. Un treno notturno va da Dhaka a Chottogram (Chittagong). Verso l'una di notte, il treno viaggia dinanzi ad una piccola stazione. Qui non ferma, ma va così adagio che non c'è nessun pericolo a scendere dal treno. A quell'ora tutti dentro il treno dormono. Se noi con una borsa scendiamo dal treno, nessuno se ne accorgerà. Se, nel momento di prendere la borsa, qualcuno se ne accorgerà, con un colpo di bastone sulla testa lo si metterà a tacere. Noi scenderemo in prossimità della stazione. Uno dei nostri starà lì ad aspettare. Dopo aver nascosto la roba durante la notte, al mattino saliremo sul treno per tornare a Dhaka».

Si cominciò a eseguire il piano escogitato da Osman. Essi, una, due, tre volte, dopo aver rubato le borse, tornavano a Dhaka. Però i risultati non erano secondo quanto si aspettavano ed il gruppo di Osman ormai si stava stufando. Stando così le cose, un giorno accadde qualcosa di strano. Osman non riusciva a tirar fuori una borsa da sotto un sedile del treno. La borsa era legata al braccio di un passeggero, che stava dormendo. L'uomo si svegliò e puntò la pila sul volto di Osman. Osman mise mano al bastone... In quell'istante l'uomo, vedendo la cicatrice sulla fronte lo riconobbe. A voce bassa disse:

«Osman, fermati! Sono Faruk!».

Il bastone cadde dalla mano di Osman. Faruk gli si strinse al collo e, ponendolo a sedere accanto, cominciò a piangere. Disse:

«Osman, pensando a te di giorno e di notte, non ho smesso di piangere. Andiamo, vieni con me, io non ti lascerò! Nella gioia e nel dolore staremo assieme, non avrai più bisogno di rubare. Questa volta se riesco a sopravvivere io, sopravviverai anche tu»⁸.

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

In
margine



L'esperienza del pellegrinaggio
di una persona alla ricerca di Dio

SHARRY

L'esperienza del pellegrinaggio di una persona alla ricerca di Dio

SHARRY

Un antico detto cinese suona così: «Leggere è come viaggiare, arricchisce la tua vita in egual modo». Io, se da una parte non posso dire di aver letto molti libri, dall'altra non sono mai stanca di viaggiare.

Durante i viaggi si possono incontrare persone e ammirare paesaggi diversi, ma al tempo stesso si ha la possibilità di venire a contatto con aspetti sconosciuti di noi stessi. Credo che l'esperienza dei viaggi sia una prova del fatto che «non è mai troppo tardi per imparare qualcosa di nuovo».

I due viaggi che ho fatto in questa settimana sono stati per me un momento di crescita spirituale e di ristoro per il corpo e la mente. Attraverso la conoscenza di altre persone, lo scambio di idee, la comunicazione della propria esperienza e l'ascolto di quella degli altri, si giunge a capire il mondo e capire di più se stessi.

In questo periodo ho avuto la possibilità di partecipare a due pellegrinaggi: se da una parte posso dire che il pellegrinaggio a Tianjin¹ è stato un viaggio dell'anima, dall'altra, la visita ai luoghi di interesse storico nella provincia dello Shanxi è stato invece un viaggio che ha portato ad un particolare arricchimento umano.

Il viaggio fatto nello Shanxi il primo maggio

Ho scelto di fare un viaggio nella regione dello Shanxi perché mi sembra di non avere una conoscenza sufficientemente profonda dell'antica storia cinese.

Sento spesso dire: «Se uno vuol conoscere la profondità della civiltà cinese, deve recarsi nello Shanxi dove si possono vedere i reperti rimasti alla luce del sole, deve invece recarsi nello Shaanxi² per vedere quelli scavati e dissotterrati».

In passato ho avuto la possibilità di andare nello Shaanxi per vedere le tombe degli antichi imperatori cinesi e i reperti archeologici locali; ma lo Shanxi era per me comple-

1. Grande città vicina e porto naturale vicino a Pechino.

2. Bisogna fare attenzione al fatto che il nome delle due regioni è diverso soltanto per il fatto che c'è una «a» in più.

tamente sconosciuto e sapevo veramente poco di questa regione. Per questo le Grotte di Yungang, il Tempio Sospeso, la Torre di Legno, il Tempio di Fuo Guang, il Tempio di Nanzen rappresentavano luoghi che esercitavano un certo fascino e mi attiravano molto. Attraverso la visita a questi siti storici, pensavo quindi di poter riuscire ad approfondire la mia conoscenza circa la cultura cinese.

Era la prima volta che viaggiavo con un gruppo di giovani: la diversità di età mi metteva un po' a disagio, al tempo stesso però sentivo in me un desiderio profondo di approfittare di questa occasione per conoscere un po' di più il mondo giovanile.

Sull'autobus, attraverso lo scambio di presentazioni, ho capito che la maggioranza dei partecipanti era nata dopo il '90: c'erano studenti universitari, giovani laureati, studenti di dottorato e altri che avevano già cominciato a lavorare; c'erano alcune altre persone nate negli anni '80 o negli anni '70 come me.

Quando mi sono accorta che probabilmente io ero la persona più «anziana» del gruppo, all'improvviso ho sentito in me la tentazione di scendere dall'autobus e ritornare a casa. In quel momento una compagna di viaggio, seduta accanto a me, mi ha come tolta dal mio imbarazzo: «Non preoccuparti, ma porta un cuore giovane e segui il loro passo per esplorare il mondo!».

Ed è stato così, nei tre giorni che sono seguiti, attraverso l'incontro e la conoscenza reciproca siamo arrivati a vivere insieme: da sconosciuti siamo pian piano cresciuti nella familiarità. Da un lato, la vastità delle loro conoscenze e la loro versatilità mi hanno aperto gli occhi; dall'altro, la loro tolleranza, accoglienza e comprensione ci hanno avvicinato. Il loro ascolto profondo, la condivisione, la loro capacità di lodare e apprezzare l'altro, hanno lasciato in me una profonda impressione.

Una giovane universitaria, proveniente dallo Qing Hai³ e seduta dietro a me, era la persona più giovane del gruppo. Io provengo dallo Xin Jiang⁴. Poiché il Qing Hai e lo Xin Jiang sono due province vicine, e anche perché lo scorso anno mi ero recata con mio figlio Michael al grande lago di Qing Hai, con facilità abbiamo trovato delle tematiche comuni su cui cominciare a dialogare.

Nella sua città natale la maggioranza delle persone sono musulmane, fedeli all'Islam. Lei si dimostrava molto rispettosa di coloro che professano una fede religiosa, sapeva di essere diversa da loro in questo, ma esprimeva anche la convinzione dell'importanza di avere una fede. Riteneva che in questo periodo della sua vita fosse necessario costruirsi una corretta visione del mondo, della vita e avere dei valori che fungano da

3. Regione situate nel nord-ovest della Cina.

4. Una delle regioni più vaste all'ovest ai confini della Russia e Afghanistan.

punto di riferimento nelle proprie scelte. «La società è piena di ipocrisia ed ingiustizia, c'è mancanza di integrità, si è persa la moralità, si cerca solo il profitto...», diceva. Lei in cuore desiderava la verità, la bontà, la bellezza, ma si sentiva profondamente confusa ed incapace di qualsiasi azione che spingesse in quella direzione.

Da quello che diceva, potevo avvertire tutta la sua preoccupazione e il suo disagio, ma non sapevo cosa dirle perché non è che tutti credono nell'esistenza di un Dio. Tu un giorno mi dicesti: «Ogni essere umano, consciamente o inconsciamente, cerca la vera felicità e credo che questa possa essere trovata solo nell'incontro con Dio e nell'avere una profonda e personale relazione con Lui». Sono cosciente che io sono proprio uno dei migliori esempi della verità di questa affermazione. Se non avessi conosciuto Lui, non avrei mai cominciato a conoscermi realmente; se non fosse stato per Lui, non capirei l'importanza della vita, e tanto meno il suo vero significato.

Affrontando questa giovane amica, tu come avresti risposto?

Lei non crede all'esistenza di Dio e non crede che il fatto di essere «buone persone» non sia né un caso né il frutto di sforzi umani, ma al contrario, il risultato della Sua iniziativa. Dio? Gesù? Come avresti spiegato a lei la tua visione sulle «persone buone», del fatto che cioè diventare «buone persone» non è frutto del caso e nemmeno il risultato di propri sforzi, ma una Sua iniziativa?

La mia compagna di stanza era una giovane donna nata dopo gli anni '80; mi confidava che la nonna materna, più che ottantenne, nel suo villaggio aveva sentito parlare dei cristiani (protestanti) e ne aveva abbracciato la fede: ogni giorno pregava molto piamente.

Questa giovane e i familiari vedevano con incredulità il comportamento della mamma, e ancor più non riuscivano a capire come mai una vecchia, più che ottantenne, si fosse fatta cristiana. I familiari pensavano che l'avere una fede religiosa non fosse un bene e si chiedevano come mai lei aveva voluto credere proprio in Cristo?

Di fronte a questa situazione, io non potevo che rimanere senza parole. So che la maggior parte della gente ha dei profondi malintesi sul Cristianesimo e io come loro non ne ho una conoscenza profonda. Sai che in Cina, tutti riescono a capire se uno crede nel Buddhismo; sembra quasi che il Buddhismo, perfettamente giustificato, sia una religione cinese. Ma quando parli di Cristianesimo, ti senti chiedere: «Perché credere nel Cristianesimo? Quella è una religione straniera...». Sembra che esso non abbia alcuna relazione con la Cina.

Nella mentalità cinese non c'è l'idea di Dio, per non parlare poi di quello che tu affermi, e cioè che: «Egli è l'unico che può veramente e completamente rispondere ai nostri desideri più profondi, alle domande, a tutti i nostri bisogni. Tutto ciò che è vero, buono e

bello nel mondo».

Come puoi spiegare Dio a loro? Coloro che non credono in Dio non sono in grado di comprendere il significato di quanto hai detto.

Alcune amiche mi hanno detto direttamente che quello che più non possono accettare è l'idea del peccato originale come espresso dal Cristianesimo.

Riflettendo su di me, sento che non faccio difficoltà a capirli, perché un modo di ragionare connaturale non ci permette di vedere ed aprirci ad altre possibilità. Se non fosse stato Lui a scegliere me, sarei come loro. La mia esperienza mi fa credere che la fede in Cristo è prima di tutto il risultato di un incontro personale con Dio e Gesù. Mentre il pensiero confuciano ci insegna solo come relazionarci con gli uomini, con le cose, con il mondo...

Ascoltando la guida mentre ci spiegava la storia degli scavi delle Grotte di Yungang, si poteva capire come a quel tempo il Buddhismo si fosse diffuso e sviluppato, e del perché la gente trovasse facilità nell'accoglierlo: esso infatti si combinava bene con il pensiero confuciano.

Il viaggio che stavamo facendo ne era un chiaro esempio: all'inizio il nostro scopo era quello di far visita a bei scenari e siti archeologici, ma alla fine è diventato un vero e proprio pellegrinaggio buddhista. Uno dei luoghi che abbiamo visitato, Wu Tai Shan — una delle quattro terre sante buddiste — è ormai diventato un luogo di pellegrinaggio per grandi gruppi di cinesi. Le spiegazioni della guida, ci facevano capire che quei 'luoghi santi' hanno tutto ciò che una persona desidera e si aspetta: l'incontro con lo spirito degli esseri immortali e la loro adorazione, e poi la possibilità di esprimere i propri desideri nella convinzione che possano realizzarsi.

Ho scoperto che la maggior parte della gente, indipendentemente dal fatto di avere o meno una fede religiosa, credono che il Buddha che adorano possa donare loro buona fortuna e benedizione. Indipendentemente dall'avere o meno una fede, tutti nei riguardi di Buddha hanno un atteggiamento di tolleranza e di accoglienza.

Alla fine il nostro viaggio turistico è diventato naturalmente un pellegrinaggio, un viaggio per implorare l'aiuto di Buddha.

Il pellegrinaggio a Tianjin

Il secondo viaggio è avvenuto l'8 di maggio, giorno in cui ho accompagnato la maestra Shang a Dasanzhuang (Tianjin): questo viaggio aveva veramente il significato di un pellegrinaggio.

Quando lei mi ha chiesto se avessi voluto accompagnarla per un pellegrinaggio, ho capito subito che era suo desiderio profondo che io vi partecipassi. Ho pensato che io potevo soddisfare questo suo desiderio.

Sull'autobus c'erano solo persone anziane, vecchi cristiani; io ero la persona più giovane del gruppo.

All'inizio del viaggio, la spiegazione del sacerdote che ci guidava mi ha aiutato a capire il significato del pellegrinaggio e perché il posto dove stavamo andando era così importante: «Oggi noi dobbiamo dimenticare completamente noi stessi, lasciar andare tutte le preoccupazioni del mondo presente, affidarci a Dio completamente e andare a riverire Maria, la Santa Madre di Dio». Sapevo che questo era un viaggio spirituale, per purificare l'anima, per rafforzare la fede in Dio.

Sull'autobus la maestra Shang ha condiviso con me la sua esperienza di vita, mi ha raccontato dei suoi parenti e degli amici, della sua famiglia e del suo lavoro. Ha aperto il suo cuore con me senza riserve, mi ha trattata veramente come fossi stata un componente della sua stessa famiglia.

In chiesa abbiamo sentito la predica del sacerdote, partecipato alla messa; abbiamo ascoltato la suora che ci raccontava delle apparizioni della Madonna e del servizio che esse fanno. Abbiamo ascoltato il «segretario del partito» che ci ha fatto la storia del Cattolicesimo. In passato, alle volte, in cuore mi chiedevo: «Ma sarà meglio il Cattolicesimo o i Cristiani Rinnovati (protestanti)?»

Sentendo voi che mi dicevate: «In fin dei conti si tratta di fratelli nella stessa famiglia. Non leggono forse la stessa bibbia? Non credono tutti nello stesso Gesù Cristo?». Ma allora la loro differenza sostanziale dove sta?

Due anziani signori, con serietà mi hanno fatto una lezione su questo aspetto, portandomi a credere con più sincerità che la base della fede è il costruire sulla roccia e non sulla sabbia.

Accanto alla chiesa di Dasanzhuang⁵, c'è anche un ricovero per anziani; accompagnando la maestra Shan a farvi visita, a un certo punto la mamma di una suora, molto fervente, voleva a tutti i costi che la maestra Shan entrasse, si sedesse e si riposasse un po' nella sua stanza. Il dialogo con lei, mi ha portato ad una più profonda conoscenza del Cattolicesimo: il concetto di amore universale (fratellanza) e di uguaglianza. Gli anziani all'interno del ricovero, indipendentemente dalla loro condizione economica e sociale, ricevono tutti lo stesso trattamento. Tutti sono trattati ugualmente, sia quelli che hanno

5. Il posto dove ci siamo recati.

soldi che quelli che non ne hanno, e questo è possibile perché c'è il concetto di fratellanza universale. Se non ci fosse la fratellanza universale non ci sarebbe vera uguaglianza.

Lo spirito delle suore è stato per me un nuovo lavaggio del cuore, una purificazione dell'anima. È la prima volta che ho potuto accompagnare la maestra Shang in un pellegrinaggio ed è stato anche il mio primo. Credo che tutto questo faccia parte di un piano di Dio.

Alla fine, tornando alla problematica dell'essenza della vita...

C'è un'artista taiwanese che mi piace moltissimo. Quando sua madre aveva 93 anni, lei è tornata al suo fianco per accudirla ed accompagnarla nell'ultimo momento di vita. Tre anni prima, la mamma aveva perso l'uso della ragione, poi anche la comunicazione verbale, la vista, l'udito... alla fine poteva solo star seduta sulla sedia a rotelle. L'artista aveva il rimpianto di non essere ritornata ad accompagnare la mamma quando lei poteva ancora riconoscerla. Ora, il fatto di esserle accanto ogni giorno le faceva sperimentare in modo più reale cosa fosse realmente vivere.

Prima lei si recava a visitare la mamma ogni due settimane, ma sentiva quella come una azione non sincera. Per questo motivo ha scritto un libro «Per sempre» in cui fa memoria della madre. Nel libro, lei si chiede: «Che cos'è l'essenza della vita? Cos'è vivere veramente? Nella vita di una persona quali sono le cose più importanti? Ci sono tante cose secondarie, sono molto poche le cose veramente importanti».

Io spesso leggevo queste sensazioni espresse all'interno del libro e al tempo stesso riflettevo su di me e mi chiedevo: «Le conosco io le risposte a queste domande?». Riflettendo sull'esperienza che l'artista ha fatto assieme a sua madre, ho pensato a Yao Yao e sua nonna. A contatto con Yao Yao e la nonna, sento sempre più profondamente il cambiamento a cui mi ha portato il contatto con la parola di Dio.

Sento che è vero quello che dice Gesù, che lui è la verità, la via e la vita. Chi non passa attraverso di Lui non può entrare nel Regno. Ogni volta che torno a casa dopo essere stata con Yao Yao, penso in cuor mio che se non ci fosse Lui, non sarei capace di fare niente. Tutto quello che è successo è il lavoro di Dio nella mia vita. «Egli è al lavoro in me».

Tu hai detto che l'essenziale della vita è Dio. Sono d'accordo con te.

Il trattamento cordiale della maestra Shan, la condivisione intima della nonna di Yao Yao, le spiegazioni pazienti tue e dei tuoi «fratelli», la cordiale ospitalità degli amici, il sacrificio dei miei familiari fatto per amore, il senso di responsabilità dei colleghi, la tolleranza dei compagni di viaggio, la reciproca attenzione che si donavano gli anziani che

avevo incontrato durante il pellegrinaggio, l'amore universale delle suore usato nel gestire quella casa per anziani... sento che tutti questi sentimenti e atteggiamenti si possono legare assieme con la parola «cuore» (tutti questi sostantivi in cinese sono espressi con due o tre caratteri dei quali uno è quello del cuore)⁶. Tutto questo è «amore».

Quell'artista taiwanese alla fine della sua esperienza diceva: «Se usi il cuore, riuscirai a fare quello che si può fare».

Io dico: «Usare il cuore vuol dire amare».

Pechino, 13 maggio 2018⁷

6. 真心相待, 贴心分享, 耐心解释, 热心宽带, 爱心奉献, 责任心, 包容心, 相互关心, 博爱之心.

7. Vista l'ostilità religiosa ancora presente in Cina, non possiamo rivelare né l'autrice del testo, né il suo traduttore.

