

Volume 3 (2008)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

2

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

Eugenio Pulcini • Filippine

Matteo Rebecchi • 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 3, N. 2

2008

- 53 Dimorare
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 57 Interreligious Dialogue
and the Mission of the Church in Bangladesh
Domenico PIETANZA
- 64 Vedism and Hinduism: Continuity or Discontinuity?
From an Overview of the *Manavadharmasastra*
Sergio TARGA
- 75 Gli inizi a Sikabaluan.
Intervista a p. Giuseppe Bagnara (2 e ultima parte)
Matteo REBECCHI

CULTURA E SOCIETÀ

- 87 Alessandro Valignano (1539–1606) in Japan
Maria DE GIORGI
- 98 Particelle negative in lingua cinese
Fabrizio TOSOLINI

IN MARGINE

- 109 Book Review
Tosolini F., *The Letter to the Romans and St. Paul's Grace and Apostleship.*
Towards a New Interpretation
Maurizio MARCHESELLI

Dimorare

*Ceaselessly the river flows, and yet the water is never the same,
while in the still pools the shifting foam gathers and is gone,
never staying for a moment. Even so is man and his habitation.*

Kamo no Chōmei (1155–1216)

...Poetically man dwells...

Friedrich Hölderlin (1770–1843)

TIZIANO TOSOLINI

La citazione del poeta giapponese Kamo no Chōmei è tratta dall'opera *Ricordi della mia capanna* (*Hōjōki* 方丈記) composta nel 1212, appena otto anni dopo aver abbandonato l'alcova rassicurante della vita di corte per abbracciare quella più insicura e austera della vita eremitica. Optando per un abbandono totale della società, Kamo no Chōmei decise di costruirsi una capanna sull'esempio di un altro monaco buddhista (Vimalakirti) e da qui descrivere la desolazione e le rovine della capitale (al tempo colpita da terribili terremoti e epidemie), parlare della ferocia del cielo, della terra e del cuore umano, e infine esaltare le gioie della sua vita da recluso. La sua spoglia dimora diventava il simbolo più loquace del concetto buddhista di *mujō* (無常), dell'impermanenza di tutte le cose, della loro congenita precarietà, del loro transitare ciclico e impassibile verso mete molto spesso opache e ignote. Nulla perdura della nostra vita, ci insegna Chōmei, nulla permane sulla nostra via, e come il fiume di Eraclito in cui non ci si può bagnare due volte, o quelli di Quèlet che sboccano di continuo in mare senza mai riuscire a colmarlo, la realtà si inscena nella sua anonima caducità e ricorrenza, lanciando messaggi che sono allo stesso tempo evidenti ed indecifrabili, racchiudendo in fragili oracoli tutto ciò che uno deve sapere e ciò di cui, alla fine, non rimane più alcunché da dire...

Eppure esiste un modo di soggiornare che si discosta da ogni transitorio e malinconico risiedere, da ogni triste e stanco albergare. Hölderlin scriveva che «poeticamente abita l'uomo su questa terra» e questo significa, secondo l'interpretazione dataci da Heidegger, che l'abitare storico dell'uomo ha a che fare con lo stare in un ambiente, ma questo stare in un ambiente è vissuto esistenzialmente anzitutto come appartenenza ad un linguaggio che è parola, che è poesia. È qui che nasce quella dimensione ermeneutica che inaugura sempre e di nuovo un'esperienza di verità intesa non come una descrizione

oggettiva di stati di cose, ma prima di tutto come un dimorare dentro un'apertura che ci regge e ci rende possibile qualunque descrizione oggettiva. Ciò che si svela nella poesia, infatti, è quella visione di mondo, quella verità che ci è data come dono, come grazia e con cui siamo sempre in un rapporto di dialogo chiarificatore, interrogativo, non puramente contemplativo e passivo.

Di questo rapporto ermeneutico con la realtà trattano anche i contributi di questo numero della rivista. Domenico ci informa sulle attività interreligiose intraprese dai Saveriani in Bangladesh: dialogo non solo teorico o accademico, ma anche e soprattutto di condivisione concreta di valori e di fede vissuti all'interno delle varie espressioni sociali. Sergio ci conduce a riflettere sul rapporto tra Vedismo e Induismo, un rapporto che molti studiosi vedono di intrinseca continuità e armonia, mentre la tesi dell'autore è che tra le due visioni religiose sussistano delle profonde divergenze riscontrabili soprattutto nell'emergenza di categorie vegetariane e non-violente rintracciabili nel *Manavadharma-sastra*. Matteo conclude l'intervista a p. Bagnara sugli albori della missione a Sikabalan, nelle Mentawai: vita e racconto di un missionario che ancor oggi prova meraviglia e stupore per come Dio abbia agito silenziosamente nella sua storia e nella esistenza di tutte le persone a cui era stato inviato.

Maria ripercorre invece la vicenda del gesuita Alessandro Valignano sottolineandone soprattutto l'ambiente culturale che lo ha plasmato intellettualmente e da cui è poi scaturita quella sua metodologia di adattamento che lo ha reso uno dei più grandi missionari di tutti i tempi. Fabrizio cerca di illustrare in quanti modi sia possibile dire «no» in cinese, evidenziando così la ricchezza culturale che si nasconde in una poesia, in una espressione biblica, in ogni lingua. Infine, il biblista Marcheselli recensisce in maniera dettagliata il libro di Fabrizio sulla Lettera ai Romani. Un abitare, questo, che si attarda con piacere a meditare sulle parole dell'apostolo Paolo che non ha voluto conoscere altro se non quella Parola che è venuta ad abitare in mezzo a noi (Gv 1,14) e che ci ha amato a tal punto da averci scelto come sua dimora (Gv 14,23).

Al di là dei consueti occhi di polvere che osservano una vita che sfugge e riappare di continuo, esiste anche uno stare presso Dio che ci aiuta a contemplare cose e uomini come se nascessero per la prima volta dall'atto della creazione, come se scaturissero d'improvviso dalla loro inconfondibile unicità e irripetibilità. Un darsi, una dimora, che ci fa vivere e pregare come se fossimo davvero contemporanei a tutto ciò che ci accade attorno, stupiti e meravigliati di tutto ciò che è stato così come di ciò verrà, sublimi interpreti di ciò che il tempo e lo spazio forse solo sapevano, ma ancora non conoscevano...

Religioni e missione



Interreligious Dialogue
and the Mission of the Church in Bangladesh

DOMENICO PIETANZA

Vedism and Hiduism:
Continuity or Discontinuity?
From an Overview of the *Manavadharmasastra*

SERGIO TARGA

Gli inizi a Sikabalan
Intervista a p. Giuseppe Bagnara

MATTEO REBECCHI

Interreligious Dialogue and the Mission of the Church in Bangladesh

DOMENICO PIETANZA

Bangladesh is a part of the Indian sub-continental area and a Muslim country. The population is 123,100,000 inhabitants (census of January 2001; today the population is thought to be well over 140 million), of which about 85% is Muslim, 12% Hindu, 0.6% Buddhist and 0.5% Christian (500,000). The Sunni form the Islamic majority of the population. There are, however, also small groups of Shiites, Ishmaelis, Ahmadian and Bahai adherents.

The annual growth rate of the population is 1.47%. The religious roots of Bangladesh are Hindu. On 16 December 1971, Bangladesh became an independent country after a bloody liberation war with Pakistan. The Father of the Nation who led the war introduced a secular constitution.

In 1982 President Ershad changed the weekly holiday from Sunday to Friday and in 1988 he again proclaimed Islam as the «State religion.» There has been a gradual Islamization of the country and the teaching of the Pakistani maulana Sayyid Mawdudi, founder of the Jamatya-e-Islamy, is followed. The youth branch of this political party, the «Chattra Shibir», is very active in the country's universities and colleges. It is trying to halt secularization and is doing proselytism among the students of the country.

Some Historical Notes about the Xaverian Interreligious Dialogue in Bangladesh

In February 1977, PIME and Xaverian missionaries started the «Muslim-Christian Brotherhood» group, where fathers, local Christians, maulana and ulema attended meetings regularly. At the beginning the topics of these meetings were theological discussions on Prophecy, Trinity, the divinity of Jesus Christ etc. and some practical issues, such as marriage, justice, peace and human rights.

The meetings took place alternatively in Christian and Muslim venues. During these meetings, the participants made an effort to know, understand and clarify the belief of the others in dialogue.

In 1979 the II Regional Chapter asked the Regional Superior to send a confrere on a specialization course on Islam. In 1987 «The Khulna Dialogue Centre» was opened and Fr. John Fagan and Fr. Archie Casey were put in charge. Fr. John was mainly interested in dialogue with Hindus and Fr. Archie, an expert on Islam, with Muslims.

In 1988 The v Regional Chapter asked the superior to open «The Dhaka Dialogue Centre.» In 1989 Fr. Zannini Francesco, an expert on Islam, opened and took charge of it. Fr. Zannini became also the secretary of the Episcopal Interreligious Dialogue Commission and was very busy meeting Muslims all over Bangladesh. This Centre was closed in 1993.

Interreligious dialogue in the life of the Xaverian community in Bangladesh

Since 1991 The Khulna Dialogue Centre has organized one or two seminars per year with the help of the teachers of a High School run by the Khulna Catholic Diocese and others. In these seminars, scholars of the most important religions in Bangladesh come together and offer their contributions on a topic. Afterwards, there is an open discussion in which the audience debate, ask questions and for further clarification, etc.

The topics usually concern some aspects of human life, i.e. dialogue and communion, mutual relationships and brotherhood, which are examined in the light of the three main religions of Islam, Christianity and Hinduism. These meetings are held in a public hall where teachers, college professors, students, youth and adults are present. There were about 200 people at the last meeting I attended.

In 1995 the Khulna Dialogue Centre became a polyvalent centre for studies, mass-media and interreligious dialogue. Some High school and college students come to learn to use computers and to study. In this activity Fr. Tobanelli started the program for street-children as the Centre is close to the city's main bus terminal.

In 1980 Fr. Luigi Paggi and Fr. Pier Luigi Lupi started a new activity in Chuknagar and Tala, not too far from Khulna city. They wanted to take care of the children of the Hindu Rishi (outcastes, untouchables) and the children of the poor Muslims of the area. As Rishi these children were not allowed to attend public schools and were looked down upon because of their birth and position in society. They started to understand the problem and made the Rishi people aware of their situation. This was not the consequence of an evil destiny, as they were told, but something created by people in order to neglect them and keep them in a sub-human condition. Fathers made arrangements for the children to go to schools and followed them step by step in their education.

Xaverians devised a Tuition Program in which students from class 4 to class 10 were required to attend, after their normal school hours, a sort of well-structured «dopo scuola» (after school activities). With the increased literacy rate among the Rishi, the Tuition Program started or, better, augmented the awareness-raising activities among youngsters. The latter started organizing social movements under the banner of human dignity and rights. International days began to be observed. The youngsters were motivated and encouraged to take a stand in their own villages against child marriage, carrion eating, leather work etc. (i.e. the kind of traditional activities linked to the Rishi group that determined, and still determine, their low social ranking and untouchable status in the Indian Sub-continent). Chuknagar became the centre of Rishi renewal for the whole area.

Nevertheless, the Xaverian activity extended beyond the Rishi group. Muslims, influential individuals and institutions of civil society were also involved. NGO's were created with the direct and indirect support of the missionaries. The battle for the Human Rights of the Rishi people eventually became a social struggle involving Rishi and non-Rishi alike. The Xaverians in Chuknagar, first and foremost Fr. Paggi Luigi, its founder, were convinced that the evangelization of the Rishi meant that their lost humanity had to be restored, since one cannot be a Christian without first being a full human being. Evangelization means to be men and women with full human dignity. This belief was put into practice through a cultural dialogue between the missionary and the Rishi, both in search for a counter-culture capable of guaranteeing equality and dignity to all.

The religious aspect was not lost. Indeed, it was present firstly in the witness of the missionaries and secondly in the classes and lessons held from the very beginning of the Chuknagar experience as part of the mission's education program. Christianity was made known, not as a faith to be acknowledged and accepted, but as a subject of knowledge among others. Down through the years many youth asked to be received into the Church. These requests were always closely examined and most of the time turned down. A serious approach with a full «catechumenate» program was started only in the year 2002 by Fr. Antonio Germano, who also accompanied the first batch of 50 new Christians to baptism, on Easter night 2006. Today, Chuknagar Mission continues to follow its traditional education program and the catechumenate. Grace and gratuitousness remain the characteristic traits of our presence there.

In 2004 Fr. Luigi Paggi started a new activity among the Munda in Issoripur (Syamnagar District, South-West Bangladesh). He takes care of the children of this tribe and helps them to go to school, learn the national language (they have their own language) and learn a job (he has set up a Mobile Technical School with the help of Caritas). He is

looking after about thirty primary schools and started a micro-credit program there. He has also began the work of making them aware of their human rights and the importance of school (95% of them are illiterate).

In 1978 our former confrere, Enzo Falcone, together with a former sister, started a handicraft activity for the development of Rishi people in the Satkhira area. In 1983 they founded an NGO and this activity is still going on. They work leather, run a special school for deaf children, a normal primary school and a girls' hostel to rescue adolescent girls from early marriages. We can consider this activity as a kind of dialogue, since the majority of the people involved are Muslims.

In 1983 Fr. Gabriele Spiga started a new activity among disabled people. He took some very poor physical disabled people with him and organized a private school for them, where they learn to read, write and are trained in practical work, such as the repair of bicycles, rickshaws, vans and so on.

After some 3 or 4 years of learning, they go back home and start their activities with the tools Fr. Gabri has given them. This guarantees them an income and the opportunity to live a happy life. So far, about 42 disabled people have attended Asharbari and have since returned to their homes.

Some disabled teachers work as private tutors in the compound. Some of their students are children of the disabled, but the majority is made up of children from nearby villages. Thus there is a good relationship between Fr. Gabri's community and the villagers. Some disabled students attend High School and College. I have heard that a disabled boy is studying at university.

Another thing worth mentioning is that the disabled live together: (the name of the place is «*Asharbari*», which means «the home of hope») those who are married have a house where they live with their wives and children and there are also boys of school age who live in their own houses.

In this village, Muslims, Christians and Hindus live together. Even though they are disabled, they come to know each other and share their lives. They learn to practice the Christian values of honesty, mutual respect, forgiveness, commitment to one's own family and group, etc. Fr. Gabri insists that those who spend the three years there should learn the values about which we cannot normally preach openly.

In 1990 we started a new activity in the Mymensingh Diocese (in the north of the country). The aim was to take care of the small Christian community in Noluakuri and start a work of presence among the non-Christian tribes of the area. The latter were marginalized and backward, so the Xaverians started giving importance to schooling, mak-

ing sure that the children did actually attend classes. A school program was devised in the area. There are now eight primary schools under the management of our community.

Since 1975 Fr. Giovanni Abbiati is involved in social activities. He is the coordinator of almost 10.000 Bangladeshi women (70% of them are Muslims and others are Hindu and Christians) who work the jute. They do handicraft work and send their products to Italy or Europe with his cooperation. Fr. Abbiati wrote in a report given to the community: «My aim is that the members of each group (of women) may grow in awareness, responsibility, self-reliance. My effort is to lead the groups towards decision making and accountability, away from the power struggle mentality. Meetings are the main instruments: the leaders evaluate the activity of the previous year, the program of the work ahead and how to overcome the weak points and search for a solution to the problem with everybody's contribution.»

Through the presence and the commitment of Fr. Abbiati many people came to know who the Christians are and what they do. Since 1991, a huge amount of activity has been going on in our community. Some Italian teams of Hospital doctors come to Bangladesh and perform surgical operations on the poor free of charge. This work was started by Fr. Alfonso Oprandi.

In 1993 the Italian section of the Red Cross built a hospital for this purpose. Last year there were 778 surgical operations involving 71 foreign personnel. From September to March each year, esthetics, orthopedist, pediatric, general surgeons and gynecologists come to Bangladesh to perform surgical operations. They work hard from early in the morning until the evening. Some of them carry out operations that last 6-7 hours. This, too, is a good way to proclaim the Gospel because the Bangladeshi know that they are Christians.

Parish Activity

Since our arrival in Bangladesh, our institute took over some parishes which were already in place and, soon after, it established other parishes too. The Parishes are important in the area because they have also become the centre of social life. In the parishes there are usually schools, dispensary and handicraft-programs. Since they form the majority of the population, most of the beneficiaries are Muslim people. It is thus an opportunity for us to get in touch with them, stay with them and work with them. We try to offer them a good chance to fulfill their aspirations and, in the process, they come to know us and our faith.

Conclusion

Bangladesh is a Muslim country. The process of Islamization is going on and usually people are very aware of their religion. For the Bangladeshi, religion is a fundamental criterion to see and judge events either in Bangladesh or in the world.

The Government of this country is very keen to maintain peace among the different religious groups. Government officials repeat this very often. Legally, every religious group has its own statutes and laws (the so-called Personal Law) and the Government wants every group to live in peace. Consequently, foreigners are forbidden from converting people from one religion to another.

When the police make inquiries before a visa is granted to foreign missionaries, one of the questions concerns the missionary's involvement in conversion work. The Government applies this policy in order to preserve harmony among the different religious groups. We cannot preach our faith to other religious groups in order to convert them.

As a part of the world, Bangladesh is also a country where there is some kind of opposition to what comes from West countries, seen as Christian countries by Muslims which adopt their policy mainly keeping in mind the religion criterion. Muslims, whether they are literate or illiterate, see the facts and the politics of the nations in this light. The founder of the Jamatya-e-Islamy started his political movement by going against the Christian British domination, asking for the implementation of the Sharia in Pakistan.

I believe that there is a kind of opposition to what appears to be Christian at ideological and political level; but we feel that in a natural environment people see things as they are and there is a kind of cooperation with everybody contributing to their own progress and the progress of the others (family, clan, nation). Last week, it came to my mind that many groups in Italy sent money for those who were affected by the Sidr cyclone, and among them there are Bangladeshi and Muslims. Italians and Bangladeshi came together to help those who were struck by the cyclone, even though they are Muslims.

We manifest our faith by living it and by giving the reasons of our belief to those who ask us (cf. 1Pt 3:15). Thus, we proclaim the Good News of Jesus through our work and witness. We become as Jesus asked us to be: salt of the earth (Mt 5:13) and leaven or yeast of the flour (Mt 13:33) (cf. xv General Chapter nos. 53 and 54). Many of us are aware that what we do is another way of evangelization. Thus it is not just social work, but a silent preaching of Jesus' message. Indeed, we are not only social workers, but missionaries who teach people to love God and neighbor.

Fr. Gabri says that one of the aims of his project is to make his people aware of what the Gospel is like when put into practice. Pope Benedict XVI once said: «The presence of

the Word of God which, like leaven, reaches everyone, is necessary in order that the world truly achieve its goal » (Address to the Parish priests and Clergy of the Diocese of Rome, 7 February 2008).

We want our lives to become a way of sharing our faith with others. Living in this country, the topic of faith emerges frequently. We bear witness to the Word who sent us by daily living out our faith with the followers of other religions. As far as the future is concerned, we believe that in order to keep this dialogue alive, we should give more importance to interreligious and intercultural dialogue by increasing its cultural aspects.

Vedism and Hinduism: Continuity or Discontinuity?

From an Overview of the *Manavadharmasastra*

SERGIO TARGA

From the sixth century BC, India experiences a series of sweeping and dramatic changes. The pastoral and nomadic society of Vedic times becomes more and more agrarian and urban. With the establishment of urban centres trade and administration become a necessity. From a political point of view we witness, at least in northern India, the emergence of political strongholds. Magadha, from the second half of the sixth century, starts rising to prominence, a process that will eventually culminate in the last part of the fourth century with the establishment of the imperial formation of the Maurya dynasty.

Together with these socio-political transformations, the sixth century sees the rise of several and new religious formations, the most successful of which are Buddhism and Jainism. These new religions directly challenge the hegemony of Vedism and its ideology. What is more, the successful diffusion of Buddhism in later centuries, coupled with political patronage, will be perceived by the esoteric guardians of the Vedic order not only as a challenge but also as a threat.

The *Smritis* or *Dharmasastras* can be considered as the articulated and organic response of the Vedic establishment to the changed cultural, social, economic, political and religious circumstances of the ancient Indian world.¹ This literature, dating from the third century BC to the fifth century AD, though ideologically depending on the authority of the Veda, is in practice the most important sacred canon to which Hindus even nowadays refer to for guidance. From a historical point of view the importance of it lays in the fact that the *Dharmasastras* are the *trait d'union* between Vedism and historical Hinduism. The most known and exemplary work of this corpus of literature is certainly the *Manavadharmasastra* or *Manusmriti*. Composed in brahmanical circles between the second century BC and the second century AD, it can improperly be seen as a kind of brahmani-

1. See A.L. Basham, "Ritual and Dharma Literature and the New Hindu Orthodoxy," K. Zysk ed., *The Origins and Development of Classical Hinduism* (London: Oxford University Press, 1989), 102.

cal «counter reformation» against the then hegemonic Buddhist ethos and ideology; in fact it represents the attempt to restate old truths in a new context. Continuity with and subordination to the Vedas are the ideological claims of Manu,² the mythical author of the text. However, beyond these claims, we may also point out that in the process of reformulation new ideas have crept in no matter how strenuously the author strives to derive their origin from the Vedas. Vegetarianism and non-violence are two such ideas.

In this paper I will first delineate in its main characteristics the Vedic ideology centred on the ritual sacrifice. In a second section, focusing on the *Manavadharmasastra* I will characterise the new ideas of vegetarianism and non-violence, in the contest of the Vedic ideology. In a last section I will focus on practical changes in the Vedic way of life brought about by the introduction of vegetarianism and non-violence, giving particular consideration to the conceptualisation of *varnasramadharma*, to the practice of the domestic sacrifices, and to *dana* and *daksina*.

Towards a Definition of Vedic Ideology

The Vedic ideology is centred on a peculiar comprehension of the world seen in its cosmic organicity and coherence. At the basis of this comprehension rests the category of substance. The cosmic world, encompassing the natural and the social, is a hierarchical and systemic sequence of substances different from each other. Any substance has not only inherent material and natural characteristics but also encoded moral qualities (*dharma*). What is more this moral code is not juxtaposed or superimposed on the different substances but is in itself that substance. For the ancient Indian, qualities are not abstract attributes of something but are that something, are that substance. As I have already hinted at, this comprehension is applied to everything: from gods to inanimate objects via humans and animals.³

The hierarchical organisation of the substances is obtained or construed employing two dialectic categories: food and the eater of food. «The eater of food and food indeed are everything here.»⁴ Extraordinary as it may seem the Vedic world can be represented as a chain of food, with the gods at the top and at the bottom «water» as the mother of all foods. In this chain the eater is higher in status than that which is eaten. The gods

2. See for instance Manu 2.6-8. All the quotations from the *Manavadharmasastra* (from now on Manu) will be taken from the translation of W. Doniger and B.K. Smith, *The Laws of Manu* (Harmondsworth: Penguin Books, 1991).

3. See R. Inden and Mc Marriot, «Caste System», in *Encyclopædia Britannica* (Chicago 1978), 3: 982-91.

4. *Satapata Brahmana* 11.1.6.19, quoted in W. Doniger and B.K. Smith, *The Laws of Manu*, cit., xxiv.

feed on oblations (evidently a substitution for humans) offered in sacrifices; the humans feed on animals and these feed on plants, which feeds on water which is the source of all foods. What was at first the understanding of how things work out in the natural world becomes soon an interpretative key to understanding the actual working of the social world. Those who are higher in status metaphorically feed on those who are lower: a natural law becomes a sociological law. The rulers, as those who exercise power, become the predominant class. This status is nevertheless challenged by the priestly class because of their particular and exclusive role in the performing of sacrifices, that is, they and only they can feed the gods. The status of the commoners, the third class, is the lowest and has the function of producing food to feed the higher classes. Because of the concept of substance, theoretically this structure cannot be challenged: one has to operate according to his *dharma*, that is, the code of conduct inherent to his substance. What was only a sociological comprehension of reality becomes more and more entrenched when it is projected onto the cosmic level. Social stratification grows into the core of the *varna* system «the master template for classifying the universe in the Vedic texts.»⁵

In the light of what I have been saying, it should become evident why the Vedic sacrifice came to be charged with an all important significance. The ritual sacrifice is the microcosm in which the macro is reflected and symbolised. The fundamental, though stratified, unity of the cosmos is reflected and re-enacted in the performance of the sacrifice. The sacrifice becomes both interpretation and sanction of universal reality, the way it is and the way it should be. What is more, the sacrifice becomes generative of the universe: the perpetuation of the original cosmic sacrifice.⁶

In the previous sketchy depiction of the Vedic ideology, of particular relevance to our topic is the place and role of power and its expression, namely, violence. As I have tried to show, power can be interpreted as the underlying category regulating the dialectic of eater of the food and the food itself. The strong eats the weak and this not only in the natural world but also, and particularly, in the social world: «The priest is one of your mouths [Prajapati's]. With that mouth you eat rulers. With that mouth make me an eater of food. The king is one of your mouths. With that mouth you eat the commoners. With that mouth make me an eater of food.»⁷ Violence is inherent to the process: it is the way by means of which eating becomes possible. Moreover, life and death are situated on a

5. K. Smith Brian, *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste* (New York: OUP, 1994), 16.

6. Among different accounts of the primordial sacrifice, see R.C. Zaehner, "Sacrifice of Primal Man," *Hindu Scriptures* (London: J.M. Dent & Sons Ltd, 1992), 9-11.

7. *Katha Upanisad* 2.9, W. Doniger and B.K. Smith, *The Laws of Manu*, cit., xxvii.

continuum: on a natural and social level killing somehow becomes the way of fostering life. The same can be said on the cosmic level where the killing of animals in the contest of sacrifice allows the universe to be maintained and continue. Thus violence becomes organically linked with the Vedic ideology.

As a last remark we may also take into consideration that this violence is devoid of any moral connotation: it is simply an inherent quality of substances that manifest it in different degree depending on the substance it is attached to, so that the particular substance we call god has an entitlement to violence that will be different to the entitlement of, say, a member of the *vaisya* class.⁸

Vegetarianism and Non-Violence

Despite the ideological claim of Manu, I tend to see a basic discontinuity between Vedism and historical Hinduism as found in the *Manavadharmasastra*. Inden, referring to Madeleine Biardeau, argues «that Vedism and Hinduism are to be seen as a continuous cultural tradition, that the ritual of sacrifice was the core or centre of its structure and that one can show how Vedism is transformed into Hinduism by using the sacrifice as the “key.”»⁹ Indeed sacrifice remains a fundamental category throughout the whole of the *Manavadharmasastra*¹⁰ although its characterisation is completely different.

The same basic categories of food and eater of food are here restated: «Those that do not move are food for those that move, and those that have no fangs are food for those with fangs; those that have no hands are food for those with hands; and cowards are the food of the brave.»¹¹ Notably, the natural and social levels are linked together. Again, in Manu 5.5-25 and 11.151-161 we find respectively what can and cannot be eaten and what has to be done to make up for something that should not have been eaten. In practice we may well say that the categories of substance and eating, essentials of the Vedic ideology, in the *Manavadharmasastra* not only are present but hugely expanded.

8. In this brief description of what I have called Vedic ideology, I purposely said nothing about the caste system, the ranking in it of the different castes and particularly the struggle for supremacy between *ksatriyas* and *brahmins*. The same sacrifice has been analysed only in its ideological connotation, leaving out a sociological and economic reading. For the purpose of this paper, I considered the above mentioned points as non particularly relevant.

9. R. Inden, “The Ceremony of the Great Gift (Mahadana): Structure and Historical Context In Indian Ritual and Society,” in *Asie Du Sud: Traditions et Changements. Actes du colloque de Sevres*, 9-13 (1979): 131.

10. See Manu 1.93-95: the prominence of the priest is determined by its origin from the cosmic sacrifice and by its connection with offerings and oblations; Manu 2.2-4: sacrifice rest on desire; Manu 3.67: the five great sacrifices; etc.

11. Manu 5.29.

Nevertheless, even a superficial reading of the *Manavadharmasastra* makes one aware of two anomalies. First, though the terminology of sacrifice is widely present very little mention is made of the great Vedic sacrifices; second, two new ideas strike the reader, namely, vegetarianism and non-violence. These have indeed to be seen as absolute innovations brought to the Vedic ideology.

Whoever does violence to harmless creatures out of a wish for his own happiness does not increase his happiness anywhere, neither when he is alive nor when he is dead... A man who does no violence to anything obtains, effortlessly, what he thinks about, what he does and what he takes delight in. You can never get meat without violence to creatures with the breath of life, and the killing of creatures with the breath of life does not get you to heaven; therefore you should not eat meat.¹²

The author himself is aware of having introduced a new value so that while allowing killing for sacrificial purposes¹³ he is quick to add that «the violence to those that move and those that do not move which is sanctioned by the Veda and regulated by the official restraints, *that is known as non-violence*, for the law comes from the Veda.»¹⁴ «Killing in a sacrifice is not killing.»¹⁵ «sacrifice... is here revealed to be the ultimate form of non-violence, just as in early times, under different contingencies, it had been represented as the ultimate form of violence.»¹⁶ This is the conclusion of Manu, the way he reconciles the Vedic ethos with the new felt values of vegetarianism and non-violence.

This development possibly came about because of changed cultural conditions. The rationale behind the old Vedic sacrifice was no longer viable or meaningful to the Indians of the last centuries BC. In older times the sacrifice was meant «to maintain the cosmic status quo and to allow a person's expansion within it;»¹⁷ expression of a pastoral and nomadic civilisation the sacrifice was the method devised to guarantee the gods' co-operation in destroying enemies and in obtaining good crops. Fed by humans the gods would eventually reciprocate granting favours to them.¹⁸ In a later period this rationale starts to crumble. The movement towards world-renunciation challenged the very ideological structure of the Vedic sacrifice: if previously the main concern was about how to

12. Manu 5.45-8.

13. See Manu 5.27-33.

14. Manu 5.44, italics mine.

15. Manu 5.39c.

16. W. Doniger and B.K. Smith, *The Laws of Manu*, cit., xlii.

17. J.A.B. Van Buitenen, *The Bhagavadgita in the Mahabharata* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981), 14.

18. See R. Inden, "The Ceremony of the Great Gift (Mahadana): Structure and Historical Context In Indian Ritual and Society," cit., 134.

maintain the universe and how to preserve a space in it for man, now attention was being given to its opposite: how to escape and liberate man from a world seen as bondage and suffering.¹⁹ Violence to creatures in this new *Weltanschauung* was particularly abhorred because it was considered to be increasing *karma* and the necessity of rebirth.²⁰ Buddhism and Jainism took these new ideas and attitudes to their extreme consequences discarding the Vedic sacrifice all together. The author of the *Manavadharmasastra* could not but take into consideration the new sensitivity.²¹

Eliminating violence from the ideology of the Vedic sacrifice did not mean the elimination of the ideology itself. Violence was replaced by a relatively new category: the idea of purity with its correlative of pollution. «Vegetarianism and non-violence became the principal signifiers of this “purity” that jostled power, the new yardsticks for social ranking in the priestly and “orthodox” reformation of Vedism documented in the *dharma* texts.»²² The great concern of the *Manavadharmasastra* in listing what can be eaten and what cannot be eaten together with the practical absence from the text of any emphasis on the great Vedic sacrifices, can now find a plausible explanation.

From Ideology to Practice: Changes in the Vedic Way of Life

The ideological shift I depicted above had, obviously enough, a practical bearing on everyday life. According to Inden «perhaps as early as the sixth or fifth century BC..., priests of the Vedic schools affiliated with the triple Veda constructed a “householder” religion which established a liturgy compulsory for the men of the upper three estates, and especially the *Brahmans*.»²³ The *Manavadharmasastra* can be regarded as the textual foundation of this «householder religion.» The conceptual basis of it rests on the definition and crystallisation of *varnasramadharma*, that is, «the duties determined by one’s social class

19. The *Bhagavadgita*, belonging to the same period of the *Manavadharmasastra*, precisely addresses this sort of problem. See the Introduction in J.A.B. Van Buitenen, *The Bhagavadgita in the Mahabharata*, cit.

20. Interestingly, in Sanskrit the word for rebirth is *samsara*; but the same word is also commonly used in the meaning of «world.» This, again, underlines the pessimistic viewpoint of the period.

21. The *Manavadharmasastra* devotes the whole of the ch. 12 to philosophical considerations. Knowledge of the self is considered the way to «immortality» (Manu 12.85), the way to «ultimate reality» (Manu 12.125).

22. W. Doniger and B.K. Smith, *The Laws of Manu*, cit., xxxvi.

23. R. Inden, “Changes in the Vedic Priesthood,” in A.W. Van den Hoeck, D.H.A. Kolff, M.S. Oort, eds., *Ritual, State and History in South Asia: Essays in Honor of J. C. Heesterman* (Leiden: E. J. Brill, 1992), 561. This «construction» is found in the *Grihya* or *Smarta Sutras* of which the *Dharma Sutras* are perhaps a continuation. See R.C. Majumdar, *The History and Culture of the Indian People* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1956), 1: 475. The *Manavadharmasastra* along with other sastric literature «may be regarded as the expanded and metrical versions of the *Dharma Sutras*» Majumdar, *ibid*, 2: 255.

(*varna*) and stage of life (*asrama*).»²⁴ According to this classification in the life of a twice-born man²⁵ (even though the *Manavadharmasastra* refers nearly exclusively to the *brahmins*) we may distinguish four stages: the student (Manu ch. 2), the householder (Manu ch. 3-4), the forest-dweller and the ascetic (Manu ch. 6).

The law regulating the passage from one stage to another is on the one hand that of time²⁶ and on the other that of «completion of duties.» For a student this entails the learning of the Vedas (Manu 3.1-2); for a householder the fulfilment of his familiar and social duties (Manu 6.3); for a forest-dweller the conquering of his «sensory powers» (Manu 6.34). The last stage should completely be devoted to the attainment of freedom (*mukti*, final release). This classification is remarkable in that it includes in the life of an orthodox twice-born man the possibility to become a world-renouncer. In an epoch in which the consolidation of Buddhism threatens the Vedic establishment, the institutionalisation of asceticism as an orthodox practice mitigates its potentially destructive influence. At the same time institutionalisation means also control, so that Manu is quite clear in defining its limits: «When a man has studied the Veda in accordance with the rules, and begotten sons in accordance with his duty, and sacrificed with sacrifices according to his ability, he may set his mind-and-heart on Freedom. But if [he has not] he sinks down.»²⁷

In *varnasramadharma* the sacrifice is an all important element. It is central in the first three stages of life, particularly in that of a householder. The great public Vedic sacrifices are here replaced by the five great domestic ones (Manu 3.67). Interestingly enough these five sacrifices are linked with the idea of non-violence and represent a gradual process of internalisation to which the same concept of sacrifice is being subjected.

A householder has five slaughter-houses, whose use fetters him: the fireplace, the grindstone, the broom, the mortar and pestle, and the water jar. The great sages devised the five great sacrifices for the householder to do every day to redeem him from all of these (slaughter-houses) successively. The study (of the Veda) is the sacrifice to ultimate reality, and the refreshing libation is the sacrifice to the ancestors; the offering into the fire is for the gods, the propitiatory offering of portions of food is for the disembodied spirits, and the revering of guests is the sacrifice to men.²⁸

24. K. Mahony William, «Dharma,» in Mircea Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York, London: Macmillan Publishing Company, 1987), 4: 330.

25. It goes without saying that the expression 'twice-born men' (i.e. members of the three upper castes who received *upanayana* or initiation) refer to males and to males only.

26. The life of a twice-born is, in theory, divided in four quarters each of which represents a stage of life. See Manu 4.1; 6.33.

27. Manu 6.36-7.

28. Manu 3.68-70.

We are ages away from the «vitalist» ethos of the old Vedic sacrifices. Again, Buddhism does not seem to be extraneous to this new formulation. Inden himself is «tempted to see these five “great sacrifices” as dialectically formulated in response to the “great gifts” of the five precepts of Buddhism.»²⁹ The process of internalisation of sacrifice as visible in the first and fifth domestic sacrifices can be found also in Manu 5.53: «The man who offers a horse-sacrifice³⁰ every year for a hundred years, and the man who does not eat meat, the two of them reap the same fruit of good deeds.» The new Buddhist ethos seems again to loom high. The wonderful story of the *Kutadanta Sutta*, translated as «The Wrong Sacrifice and the Right» is all about internalisation: the *brahman Kutadanta* will become Buddha’s disciple after having understood the true meaning of sacrifice which has to do more with inner disposition than with material offerings.

At this point a few words have to be spent to consider a particular aspect of the ideology of the Vedic sacrifice: the practice of *daksina*. *Daksina* was the gift given by a sacrificer to performers of sacrifice. The meaning of this «gift-giving» was various and dependent on the socio-economic conditions of the time. In early Vedic society it probably embodied a form of redistribution of wealth. In this meaning the word *dana* (i.e. gift) was used. Later on «gift-giving» is charged with a different meaning. The word *daksina* is now used and it is strictly linked with the sacrificial ritual. Here *daksina* becomes part and parcel of the sacrifice. «We are told that there are two kinds of *devas*, the gods and the brahmans learned in the Vedas: both have to be propitiated, the former through *yajnas* (i.e. sacrifice) and the latter through *dana*.»³¹ In this last connotation *daksina* comes to signify the sacrificial fee due to the officiating priests by the sacrificer, either a tribal chief or a king. Object of this «gift-giving» are usually heads of cattle.

In the *Manavadharmasastra* «gift-giving» is still present and indeed important, but following the re-structuring brought about by the «householder religion» it undergoes a reformulation. In Manu 8.206-211 we have the traditional view of *daksina* as sacrificial fee to be given by the king to the officiating priests. But in Manu 3.78 we find a first novelty:

29. R. Inden, “The Ceremony of the Great Gift (Mahadana): Structure and Historical Context In Indian Ritual and Society,” cit., 132. The great gifts of the five precepts of Buddhism are: «abstinence from destroying life; abstinence from taking what has not been given; abstinence from evil conduct in respects of lusts; abstinence from lying words; abstinence from strong, intoxicating drinks,» in *Kutadanta Sutta*. Tr. by T.W. Rhys Davids as “The Wrong Sacrifice and the Right,” *Dialogues of the Buddha* (Oxford: OUP, 1899, SBB 2, [145] 26), 182.

30. *Asvamedha* in Sanskrit. This sacrifice of Vedic antiquity required a year or more to be performed and it involved the slaughter of numerous cattle. It was performed by a king or a would-be one.

31. R. Thapar, “*Dana* and *Daksina* as forms of Exchange,” in *Ancient Indian Social History: Some Interpretations* (London: Sangam Books, 1978), 112.

«It is the duty of the *grihastha* (i.e. the householder) to be concerned with *dana*.»³² The Vedic sacrifices have by now lost much of their attractiveness, but not so the many rituals that the twice-born has to undertake. The householder becomes now the donor. The objects of «gift-giving» change: in Manu 4.233 we find listed, water, cows, land, clothes, sesame seed, gold and melted butter. Worthy of mention is the gift of land, symbolising the passage from a pastoral society to an agrarian one. The gift of food also deserves a particular comment. Manu, as already pointed out above, extensively argues about what kind of food can be accepted and eaten.³³ «In terms of conferring status via exchange, the *dana* of food has a direct relation to caste status, where the acceptability of particular types of food is dependent on social ranking.»³⁴

The mention of food points towards an extension of caste society. But the most remarkable shift in the meaning of *dana* has to do with the ethos sustaining it. If «gift-giving» remains linked with the fundamental notion of exchange, so that which is given is thought to be given back multiplied, it now increasingly relates to the idea of merit (*punya*).³⁵ Giving increases one's good *karma*. How much this signification of *dana* depends on the Buddhist influence, remains open to discussion. Nevertheless it is a fact that «the highest ritual activity enjoined on the householder devotee of the Buddha was the giving of gifts (*dana*) to Buddhist monks,»³⁶ who in turn could provide the donor with merit.³⁷

Conclusion

In this paper I have attempted to show the «structural transformation»³⁸ undergone by Vedism in its relationship to historical Hinduism, as manifested in the *Manavadharmasastra*. Having underlined «substance,» «food» and «eater of food» as the categories around which the Vedic ideology can be comprehended, I then argued that violence was the organising principle inherent to the Vedic system, having its paradigmatic and symbolic expression in the Vedic sacrifice. The replacement of violence with the new categories of non-violence and vegetarianism in the *Manavadharmasastra* marked a major shift

32. *Ibidem*, p. 114.

33. See also Manu 4.205-25; 235-50.

34. R. Thapar, «*Dana* and *Daksina* as forms of Exchange,» cit., 117.

35. See among other verses, Manu 33.94-5.

36. R. Inden, «The Ceremony of the Great Gift (Mahadana): Structure and Historical Context In Indian Ritual and Society,» cit., 132.

37. R. Thapar, «*Dana* and *Daksina* as forms of Exchange,» cit., 116.

38. R. Inden, «The Ceremony of the Great Gift (Mahadana): Structure and Historical Context In Indian Ritual and Society,» cit., 136.

in the Vedic ideology. This was brought about by changed socio-cultural conditions, of which the spreading of a world-renouncing sensitivity, culminating in the firm establishment of Buddhism, can be considered a major factor.

Focusing on vegetarianism and non-violence, seen as hermeneutic keys to understanding the «reformed» Vedic ideology, I have tried to point out the significance and influence of the shift in Manu's conceptualisation of *varnasramadharma*, in the practice of the five great domestic sacrifices and in the rationale behind the ideas of *dana* and *daksina*. Understandably, the changes in the Vedic way of life traceable in the *Manavadharmasastra* go far beyond the three I have pointed out;³⁹ nonetheless I deemed the approach to *varnasramadharma*, sacrifice and *dana-daksina* as paramount in order to get a glimpse of the new socio-cultural and religious *milieu*.

Throughout my effort, Buddhism has been seen as the innovative and influential force behind the «changes,» something with which Manu had to come to terms. Historical Hinduism may eventually be surmised as a new religion formulated on the claim of ideological continuity with the Vedic ethos but ultimately structured on a dialectical opposition to the Buddhist religion.

BIBLIOGRAPHY

BASHAM, A.L.

- 1989 Ritual and Dharma Literature and the New Hindu Orthodoxy. In *The Origins and Development of Classical Hinduism*, ed. Zysk K. pp. 96-116. London: Oxford University Press.

DONIGER, Wendy and Smith, Brian K.

- 1991 *The Laws of Manu*. Penguin Books. London.

INDEN, Ronald

- 1979 The Ceremony of the Great Gift (Mahadana): Structure and Historical Context In Indian Ritual and Society. In *Asie Du Sud: Traditions et Changements. Actes du colloque de Sevres*, 9-13: 131-6.
- 1992 Changes in the Vedic Priesthood. In *Ritual, State and History in South Asia: Essays in Honor of J. C. Heesterman*, ed. Van den Hoeck A. W., Kolff D. H. A., Oort M. S., pp. 556-77. Leiden: E. J. Brill.

INDEN, Ronald and Mc Marriot

- 1978 Caste System. In *Encyclopædia Britannica*. Chicago, vol. 3, pp. 982-91.

39. It would be interesting, for instance, to study the role and importance of women; the crystallisation of patriarchal family; the emergence of the untouchables' class; etc.

KUTADANTA, Sutta

- 1899 The Wrong Sacrifice and the Right. *Dialogues of the Buddha*, tr. Rhys Davids T.W. Oxford: OUP, SBB 2, pp. 173-85.

MAHONY, William K.

- 1987 Dharma. In *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade ed., New York: London: Macmillan Publishing Company, vol. 4, pp. 329-32.

MAJUMDAR, R.C.

- 1951 *The History and Culture of the Indian People*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan. Vol.1, pp. 472-81; 497-505. Vol. 2, pp. 254-57; 475-82.

SMITH, Brian K.

- 1994 *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. New York: OUP.

THAPAR, Romila

- 1978 *Dana and Daksina as Forms of Exchange*. In *Ancient Indian Social History: Some Interpretations*, R. Thapar, pp. 105-24. London: Sangam Books.

VAN BUITENEN, J.A.B.

- 1981 *The Bhagavadgita in the Mahabharata*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

ZAEHNER, R.C.

- 1992 *Hindu Scriptures*. London: J.M. Dent & Sons Ltd.

Gli inizi a Sikabaluan

Intervista a p. Giuseppe Bagnara (2 e ultima parte)

MATTEO REBECCHI

Parlami dei maestri

I maestri all'inizio erano alcuni mentawaiani che sapevano leggere e scrivere. Ad un certo momento c'è stato bisogno di insegnanti più qualificati e allora sono venuti dei maestri da Jawa. Alcuni di essi si sono poi sposati alle Mentawai e sono ancora là. Veramente hanno fatto un lavoro magnifico. Nei villaggi, oltre alla scuola, facevano la catechesi, seppellivano i morti, facevano tutto.

All'inizio qualcuno è anche scappato impaurito quando è accaduto il primo morto. Poi si sono abbastanza adattati. Ma han fatto un gran lavoro, specialmente il primo gruppo. Ad un certo punto questi maestri hanno voluto tornare a casa e abbiamo richiesto un secondo gruppo da Jawa. Questi ultimi, una volta arrivati a Padang e saputo come si stava alle Mentawai, non sono voluti venire! Allora abbiamo iniziato a cercarli a Sumatra del Nord. Questi *Tapanuli*¹ erano più vicini e per loro la lingua mentawaiana era un po' più facile da imparare. Hanno cominciato, ma non hanno sostituito il lavoro del primo gruppo che aveva lavorato molto meglio. Alcuni di essi si sono anche adattati ed erano bravi, ma altri hanno creato un mucchio di grattacapi.

Una volta in un villaggio due famiglie stavano litigando e il maestro voleva fare la pace. Ad un certo punto tira fuori il coltello e dice: «O fate la pace o io vi ammazzo!» Allora è venuto il capovillaggio a chiedermi: «Porta via quel maestro! Ci vuole ammazzare». E il maestro si giustificava dicendo: «Ma, io volevo fare soltanto la pace!», «Ma caro mio! — ho risposto — Hanno una paura enorme di te. E allora, scusami, ma torni a casa tua.»

Un altro, la prima cosa che ha fatto è stata di chiedere una ragazza per lui. Anche questa volta è arrivato il capo villaggio che mi ha chiesto di portarlo via. I mentawaiani sembrano così liberi, ma a queste cose ci stanno attenti. Perciò i maestri dovevano

1. Si tratta dei *Batak* di Sumatra del Nord.

comportarsi bene. Ma se si comportavano bene, io l'ho constatato, potevano rimanere nel villaggio e non spendevano un soldo. Il mentawaiano, quando uccideva il maiale, o aveva qualcosa da condividere, ne dava sempre anche al maestro. Il mentawaiano doveva sempre ricordarsi del maestro. Quindi se maestri si comportavano bene, i mentawaiani si comportavano meglio! Questo per quello che riguarda i catechisti, maestri per modo di dire, perché quasi tutti non erano solo incaricati della scuola, ma in modo particolare della religione.

Parlami del *sermon*

Hanno cominciato a farlo a Siberut, ma poi lo si è introdotto anche a Sikabalan. In ogni villaggio c'era sempre il maestro-catechista e il *baja gereja* con un gruppo di collaboratori. Per preparare la predica della domenica, questo «consiglio», si radunava e leggeva il Vangelo e le letture, soprattutto la prima, e poi venivano poste alcune domande: «Cosa si dice nel Vangelo? Cosa c'è di uguale tra la prima lettura e il Vangelo? Qui Gesù cosa intende dire?». E così si preparavano e ognuno diceva qualcosa.

Chi doveva fare la predica alla domenica sapeva cosa fare. E non era una predica che lui preparava da solo. Era preparata insieme facendo il *sermon*. L'abbiamo continuato, e forse c'è ancora. Questa cosa non c'è qui a Jakarta: neanche i padri lo fanno, perché ognuno prepara la sua predica...

Chi erano gli altri Saveriani che erano presenti agli inizi di Sikabalan?

I Saveriani? È venuto, ad un certo momento, dopo quasi un anno, p. Cammarano, poi p. Monaci, ma all'inizio ero da solo. Quando p. Tonino Caissutti è venuto da Siberut a Sikabalan con la barca a motore, mi ha portato un cucciolo, un cagnolino e mi ha detto: «Così non potrai più dire che neanche un cane ti segue!». E mi ha seguito per gli undici anni che sono rimasto a Sikabalan. Si chiamava Napoleon. E p. Caissutti, quando è ripartito per Siberut tirando la barca è svenuto, accasciandosi su di essa. Volevo portarlo a casa, e invece no, si è voluto sdraiare sulla sabbia. Quando è rinvenuto è ripartito subito per Siberut. Era venuto solo per portarmi il cane perché mi facesse compagnia.

Dopo è venuto p. Monaci e p. Paiusco che ha fatto la scuola. Poi è arrivato anche p. Corda. Ad un certo punto p. Corda mi incontra a Padang e dice: «Mi prenderesti a Sikabalan?». Ed è venuto. Infine è arrivato anche p. Cambielli.

Quante volte vi vedevate con gli altri confratelli a Padang?

Pochissimo. Anche per le vacanze sono andato in Italia per la prima volta solo dopo otto anni. Andare a Padang era difficile perché le navi erano quelle che erano. A quel tempo ero andato a Padang dal dentista, ma ci volevano tre o quattro mesi per curare un dente e allora gli ho detto di toglierlo. E l'ho fatto strappare anche se lui non voleva. Anche adesso mi dicono che era meglio non strapparlo, ma io l'ho fatto strappare lo stesso. Ma ora l'ho messo nuovo di zecca, proprio la settimana scorsa... dopo trent'anni!

Com'era il rapporto con i protestanti?

All'inizio ci accusavano di cercare le donne, perché c'era la confessione e loro non capivano cos'era. E facevano tutte queste accuse. Però poi tutto si è calmato. Così andavamo nei villaggi, io insieme al pastore protestante per benedire la chiesa, la casa e tutto quello che c'era da benedire. Alla fine quell'anziano pastore mentawaiano faceva tutto quello che gli dicevo io... non aveva alcuna difficoltà. Anche i cristiani, secondo me, sono sempre stati abbastanza concordi.

A Taileleu, quando una ragazza protestante passava al Cattolicesimo per il matrimonio, la portavano in processione fino alla chiesa. Non solo accettavano il matrimonio con disparità di culto, ma offrivano la ragazza alla Chiesa Cattolica. Alle Mentawai non è come qui a Jakarta dove in una famiglia trovi un protestante, un cattolico, un buddhista, fratelli di diverse religioni. Alle Mentawai talvolta si formano villaggi dove sono tutti cattolici. E questo vale anche per le famiglie. Quando il capo decideva di entrare nella religione cattolica, tutti entravano, senza difficoltà.

Com'era il rapporto con la religione tradizionale e con i *kerei*? Com'è stato lo studio delle tradizioni e della cosmologia mentawaiane?

Non è che l'abbia studiato, ma ho visto che anche dopo la conversione alcune abitudini continuavano. Secondo me non è che si possa parlare di vera religione. Anche loro adoravano *Ulaumanua*³, come dice p. Monaci, e certamente usano il termine *Ulaumanua*, «Il

2. *Kerei* è l'uomo della medicina.

3. *Ulaumanua*, letteralmente «fuori dal cielo». Secondo uno studio di Tonino Caissutti avrebbe il significato di «Volta Celeste» o «Luce del Cielo» (appunti dattiloscritti). Si tratta dello Spirito più alto, il Dio cosmico, creatore e unico, ma anche distaccato dalla vita degli uomini. Per questo motivo la religione tradizionale mentawaiana preferisce rivolgere la propria attenzione agli spiriti presenti un po' dovunque e che influenzano la vita degli uomini, piuttosto che ad *Ulaumanua*. Nei testi liturgici sia cattolici che protestanti si usa

grande in cielo», ma non è diverso dal nostro Dio, è uguale. Quindi, secondo me, diventando cattolici si sentivano più sicuri, non è che abbandonassero qualcosa.

C'erano gli stregoni⁴, che in realtà sono uomini di medicina e devono fare il bene della gente. Essi non hanno mai avuto difficoltà con la religione cattolica. Alcuni di essi pur esercitando la loro funzione erano diventati cattolici. Qualcuno ha fatto difficoltà perché diceva che doveva occuparsi dei maiali. Diceva: «Tu che a Natale vuoi fare la festa con i maiali⁵, come fai a fare la festa se io non curo i maiali? E io, per star dietro ai maiali devo star qui, nei campi, anche alla domenica.» Quindi non diventava cattolico, ma per ragioni non molto profonde. Ma così è la loro vita.

Il governo ha obbligato i mentawaiani ad abbandonare la religione tradizionale?

All'inizio sì. C'è stato un momento in cui erano costretti a scegliere tra le 5 religioni. La tribù dei *Sakuddei* di Siberut è stata costretta, ma non c'è stata una campagna di conversione di tutti i mentawaiani. C'è stata invece contro i Bahai. Anch'io ho avuto a che fare molto con i Bahai che erano seguiti da un dottore iraniano.

Ultimamente ho saputo che hanno vietato di nuovo la religione Bahai qui a Jakarta. Essi non sono tollerati perché sono una setta dell'Islam, una setta eretica. Ma loro non si sentono Islamici. Hanno un nuovo Mullah.

Qual è stata la prima impressione che hai avuto entrando a Simatalu?

La prima volta che vi sono andato i miei accompagnatori mi hanno istruito su come dovevo presentarmi. Non dovevo fare, cioè, come i poliziotti che prima di partire per

un altro termine per tradurre la parola «Dio», e cioè *Taikamanua*. Questo termine, quasi certamente improprio, è ormai d'uso abituale. Nella cosmologia mentawaiana il cielo è un villaggio abitato dai *Taikamanua*, che significa appunto «coloro che abitano in cielo». Essi sono sia maschi che femmine, possono avere relazioni con gli uomini e addirittura possono sposarsi con essi (come esempio, vedi la storia *Segemulaibi* raccontata in: Spina Bruno, *Mitos dan Legenda Suku Mentawai*. Jakarta: PN Balai Pustaka, 1981, pp. 216-42; 444-81). Purtroppo agli inizi, quando i missionari protestanti hanno fatto le prime traduzioni, non ci si è accorti che i mentawaiani avevano questa idea di uno Spirito vivente al di sopra di tutto il creato e si è ricorsi al termine errato di *Taikamanua*. Oggi l'abitudine all'uso liturgico della parola *Taikamanua* rende molto difficile la reintroduzione del termine più esatto, tanto da suscitare vive proteste degli stessi menawaiani tutte le volte che si è cercato di farlo.

4. In mentawaiano «*Kerei*».

5. Il maiale per il mentawaiano non è soltanto il cibo preferito, ma è un elemento culturale molto importante. Prima dell'introduzione del denaro il numero di maiali posseduti da una persona era indice della sua ricchezza. Il maiale è il cibo tipico delle celebrazioni e delle feste, è parte della dote matrimoniale e del pagamento delle sanzioni.

Simatalu mi chiedevano il rosario perché avevano paura. Mi hanno detto di salutare la gente, di sorridere, di accettare quello che mi avrebbero dato, tanto non ci sarebbe stato niente di pericoloso e che mi avrebbero voluto bene. Dal primo villaggio che si chiama Lubaga, chi mi accompagnava ha cominciato a dire alla gente del posto: «Questo non è un *sasareu*» che vuol dire «straniero», ma dicevano: «Questo è *sasaraina*», è un fratello: io ero un loro fratello. Non ho mai avuto difficoltà ad entrare nelle loro capanne, nemmeno in quelle dei pagani.

Mi ricordo la prima volta che sono andato a Paipajet Hilir e c'era un'inondazione. Non si capiva più dov'era il villaggio e dov'era il fiume, perché era tutto sommerso. Ci fermiamo in una capanna e un uomo mi dice: «Vieni! Finalmente la benedizione è arrivata, finalmente un padre, un missionario viene in casa mia!». E mi ha preparato da mangiare, mi ha dato il *sagu* e non so cos'altro. Poi, e questa è una cosa che non posso dimenticare, cerca qualcosa nel tetto di foglie e dice: «Qui non manca niente» e mi ha tirato fuori un cucchiaino! Mi ha fatto festa.

Come ti ho detto, i villaggi dei cristiani, all'inizio, erano solo nella zona di Paipajet, dall'altra parte dell'isola. Allora quando andavo laggiù attraversavo tutti gli altri villaggi. Ad un certo momento sono nati i cristiani dappertutto, quasi spontaneamente, direi. Veramente era come se il Signore dicesse: «I frutti ci sono, c'è solo da raccogliarli!». Erano ancora tutti in perizoma, a quel tempo, forse anche adesso è così.

Poi bisogna tenere conto dell'amore del Mentawiano per i figli. Vedendo che i loro bambini iniziavano a leggere e a scrivere desideravano che andassero a scuola. I genitori erano poi obbligati a tornare al villaggio dai campi per poter dare da mangiare ai loro bambini che frequentavano la scuola. Quindi ad un certo punto anche i genitori si sono interessati della chiesa cattolica e sono entrati a farne parte.

Cos'è che li attirava della religione cattolica?

Essi dicevano che con la chiesa cattolica avevano qualcosa a cui aggrapparsi, sentivano che li salvava. Questo era una novità e allora si sentivano felici. La chiesa cattolica non è la chiesa della paura. Essi, con tutti i *keikei*⁶ — non far questo, non far quello — avevano paura di tutto, paura degli spiriti. Nella chiesa cattolica era diverso. Io dicevo sempre che Dio è buono, ci vuole bene, ci perdona. Forse questo li attirava, magari inconsciamente. All'inizio anch'io non sapevo che avessero tutti questi *keikei*. Avevano anche paura degli

6. *Keikei* sono le proibizioni rituali.

altri, temevano le stregonerie. Ci sono alcuni episodi. Nella chiesa di Sikabaluan, pur essendo il villaggio più evoluto, hanno toccato la testa ad un tizio. Egli ha subito accusato un'altra persona perché era sicuro che gli avesse preso i capelli per fargli il malocchio. Ha fatto un «pandemonio» perché aveva paura della stregoneria. Ho dovuto metterli in pace, ma non è stato facile. Alcuni morivano perché si sentivano «stregati» da altre persone. Quindi, secondo me, la Chiesa Cattolica li ha liberati da questa paura, affermando che nostro Dio è un Dio buono.

Nella tradizione mentawaiana, secondo te, cosa c'è di buono che andrebbe salvato?

Eccetto alcuni casi, la famiglia mentawaiana è abbastanza sana. Il mentawaiano è monogamico e non è cosa da poco, perché in altri posti non è così. E ci tiene, forse anche perché deve pagare una dote molto costosa, e poi quando sbagliano, devono pagare delle multe salate. Anche prima di sposarsi, se sbagliano, e li prendono in flagrante... Ad un certo punto ho dovuto mettere una nuova regola, che speriamo ci sia ancora. Secondo la tradizione, quando un ragazzo e una ragazza andavano insieme, il ragazzo doveva pagare la multa oppure la doveva sposare. Io ho chiesto, invece, che si dovesse pagare sempre la multa e che poi, riguardo a sposarsi, ci si pensasse bene prima perché erano spesso ancora troppo giovani. Se si sposavano dovevano stare insieme per tutta la vita... almeno così provavo a fare. Ma non tutti riuscivano a pagare la multa e allora alcuni si sposavano e poco dopo si dividevano. Le *asrama* maschile e femminile avevano anche lo scopo di portare i ragazzi ad un'età più adulta prima del matrimonio.

Come risolvevano i loro conflitti?

I mentawaiani hanno il giuramento: prendono un coltello e un bastone di vimini abbastanza grosso e lo tagliano dicendo: «Mi si tagli la testa se non dico la verità!». E tutto finisce lì perché tagliano il bastone solo se hanno il coraggio di farlo, di dire la verità. Oppure, qualche volta, c'è chi ammette l'errore dicendo: «È vero, sono io che ho sbagliato».

C'erano poi alcuni villaggi che erano sempre in lotta. Ad un certo punto sono venuti e mi hanno detto: «Adesso siamo cattolici noi, sono cattolici loro, non abbiamo più motivo di essere in lotta e di odiarci. Dobbiamo fare la pace perché siamo della stessa religione». Questa è stata una cosa consolante perché sono stati loro stessi ad insistere a mettersi in pace avendo lo stesso Dio.

Come hai studiato la lingua?

Dalla gente a Sippora con p. Corda. Non avevamo niente, neanche i primi libri. Poi sono andato a Siberut dove la lingua era praticamente uguale, e poi a Sikabalan dove le lingue erano invece diverse⁷, ma non mi sono fatto molti problemi per impararle.

Durante i viaggi alla Mentawai, ti ricordi un episodio in cui hai rischiato grosso?

Una volta con p. Corda, quando ci si è rovesciata la barca nell'Oceano Indiano. Ad un certo punto un'ondata ha riempito la barca, ci ha staccato il motore e il guidatore, spaventato, si è gettato in mare per salvarsi a nuoto. E io, ero rimasto dentro con p. Corda che mi urlava: «Qui c'è acqua!». «Meno male! — dico io — Meno male che parli! Vuol dire che sei ancora vivo!». E io stavo aggrappato alla barca per tenerla dritta. Poi un'ondata mi ha scaraventato sulla spiaggia e così sono arrivato a riva salvo. Poi è arrivato anche p. Corda.

Un'altra volta ero col vescovo Bergamin. Eravamo a Paipajet Hilir e ad un certo momento l'ondata ha coperto tutta la barca, un'onda altissima⁸. Io ho pensato: «Qui siamo morti»: ed invece, anche se la barca era piena d'acqua, il motore è riuscito a spingere e siamo usciti nel mare aperto che era calmo. Ma quell'ondata era veramente grossa. Se il motore si fermava eravamo finiti: ci saremmo capovolti.

E dei pali⁹, cosa mi dici?

Oh! In alcuni viaggi camminavamo sui pali lungo tutto il tragitto. Camminavo scalzo, sempre con un bastone per stare in piedi. E camminavi per ore... e arrivavi con la testa che ti girava perché dovevi sempre stare attento a dove mettevi i piedi. I mentawaiiani non guardano, sanno dov'è il palo. Loro guardano avanti. Io invece dovevo guardare in basso quindi... (ride).

Sono anche cascato! Una volta c'era tutto allagato, dovevo passare un fiume. C'era una ragazza che mi teneva una mano sulla spalla. Ad un certo punto cado dentro l'acqua,

7. In quasi tutte le Mentawai si parla una sola lingua con lievi variazioni a seconda della zona. Nella parte nord dell'isola di Siberut, dove appunto si trova la parrocchia di Sikabalan, la lingua, pur mantenendo una base comune, si differenzia in diversi dialetti riconducibili ad alcuni ceppi: Sikabalan, Terekan, Simalegi, Simatalu, Paipajet. P. Daniele Cambielli ha redatto vocabolari dei diversi dialetti del nord.

8. Questa è una delle zone più pericolose. Si affronta l'Oceano Indiano uscendo da un delta. Le onde del mare si scontrano con la corrente del fiume creando vortici e onde molto alte.

9. Soprattutto nella stagione delle piogge i sentieri sono così fangosi che sarebbe impossibile percorrerli. I mentawaiiani abbattono gli alberi e, dopo averli scortecciati sulla parte superiore, li usano come base per camminarvi. Inutile dire che questi pali sono comunque molto viscidii e insidiosi.

e lei mi spinge fuori dal fiume per arrivare sull'altra riva. L'acqua era molta e il palo che faceva da ponte era sommerso per cui non capivo dove mettere i piedi. Sono caduto ma lei mi ha spinto e mi ha salvato.

Come missionario com'è stata l'esperienza delle Mentawai? Sei stato contento?

Contentissimo! Prima di venire in Indonesia, desideravo andare alle Mentawai. Sono andato con p. Corda a Sipora per tre anni, poi sono passato a Siberut altri tre o quattro anni quando p. Angelo Calvi era diventato superiore. Poi sono stato undici anni a Sikabalan. Successivamente sono tornato a Siberut tre o quattro anni ancora. Infine sono venuto a Jakarta nelle parrocchie del Pluit e al Toasebio.

Quale pensi sia stato il dono più bello che Dio ti ha fatto nell'esperienza missionaria alle Mentawai?

Io volevo far conoscere Gesù, dire alla gente che Dio è buono, che dobbiamo essere buoni tra di noi e con Dio. Questo desiderio di far conoscere Dio agli altri, un Dio buono, che ci vuole bene, che ci sta vicino, che scioglie i nostri problemi, che con Lui possiamo andare avanti sicuri... mi ha sempre dato coraggio.

Alle Mentawai Lui mi ha fatto vedere i frutti: tutta questa gente! Sono ventuti a migliaia, mica uno, due o tre. Io non so perché. Anche qui, ora, al Toasebio¹⁰ tutti si meravigliano perché ci sono sempre duecento, duecento cinquanta catecumeni adulti all'anno. È un raccolto abbastanza abbondante, che potrebbe essere naturalmente maggiore, ma io mi accontento di questo. Anche in Italia mi hanno detto: «Ma perché vuoi tornare. Stai in Italia!» Io ho risposto che vado là per stare insieme agli indonesiani, per dire a tutti che Dio è buono, che ci deve essere armonia tra noi, anche tra le religioni...

I Saveriani spesso si lamentano che non si fa il primo annuncio!

Ah, anche qui a me sembra di fare solo il primo annuncio. In parrocchia ho dato molta importanza ai catecumeni. Delle due suore che sono qui, una lavora solo per i catecumeni e anch'io aiuto come posso. Ci impegniamo a cercare i catechisti per questi catecumeni. Quindi mi sembra che far conoscere Cristo sia ancora il mio ideale e mi sembra di viverlo.

10. P. Bagnara è attualmente parroco alla parrocchia di Toasebio, a Jakarta. Si tratta di una parrocchia di un quartiere a maggioranza cinese.

Nostro Signore mi ha dato anche la consolazione di vedere un mucchio di battesimi. Naturalmente non è mica il battesimo per il battesimo che conta, ma il fatto che questa gente ha voluto cominciare a conoscere Cristo. Essi sono figli di Dio, per cui Lui penserà a loro. Nostro Signore non li abbandona. Il mio ideale missionario lo sento vivo qui a Jakarta come lo sentivo là alle Mentawai.

Quindi sei contento di aver fatto il missionario alle Mentawai

Contentissimo! Se non fossi stato obbligato a lasciarle sarei ancora là. Non riuscivo a venir via. Ad un certo momento mi hanno spinto e sono partito. C'erano anche motivi di salute, perché non ce la facevo più, a stare seduto nella barca. Poi mi facevano male le articolazioni per l'umidità e non riuscivo più a muovermi. Ho dovuto ritirarmi.

Secondo te le Mentawai sono ancora una missione attuale per i Saveriani?

Secondo me sarebbero da tenere, anche se non so se sarà possibile per il calo di personale. Io a Sikabalan ho sofferto tanto, ce l'ho nel cuore. Noi la curavamo veramente, andavamo nei villaggi, facevamo le confessioni. «Quand'è che confessi?» — chiedevano. Quindi veramente la gente si voleva confessare. Si stava un'ora o due, seduti. Poi si celebrava la messa...

Allora grazie. Grazie anche di aver aperto Sikabalan, perché poi Sikabalan me la sono goduta un po' anch'io per qualche anno

Hai fatto bene! Speriamo che Sikabalan continui a vivere.¹¹

*La prima parte dell'intervista a p. Bagnara
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 3/1: 26-34*

11. La conversazione con P. Bagnara sulla fondazione della missione di Sikabalan alle Mentawai, Indonesia, si è svolta a Toasebio, Jakarta, il 28 Novembre 2007.

Cultura e società



Alessandro Valignano (1539–1606)
in Japan

MARIA DE GIORGI

Particelle negative
in lingua cinese

FABRIZIO TOSOLINI

Alessandro Valignano (1539-1606) in Japan

MARIA DE GIORGI

The fact that this International Seminary is held in India is, in my opinion, both important and meaningful. The Italian Jesuit Missionaries who worked in Asia (India, China, and Japan) in the sixteenth and seventeenth centuries had for a long time almost been forgotten in Europe¹. To take up in Asia today the study of these men and their activities can constitute a new challenge to anyone concerned with these issues, and make a new contribution to the as yet unaccomplished task of promoting the encounter between East and West, a task which history lays before us and calls upon us to work for.

Alessandro Valignano stands out in a very special way among these Italian missionaries, not only because of his outstanding personality as an accomplished humanist of the Italian Renaissance, but also because of the important role he played in his times as Visitor of the Jesuit missions in Asia, and for his lasting influence upon them in such vast and different cultural worlds as India, Japan and China.

His work was characterized by the so called «method of adaptation», and by what we can call «a gentle approach» in dealing with both people and events. The historian Martina describes Valignano as «one of the greatest missionaries of all times»². He certainly was the most outstanding mind among the Jesuits who worked in Japan.

It is obviously impossible to give a full account here of his rich personality and intense activity, which spans over three decades and extends across the whole of Asia, from Goa to Macao and Kyoto. I shall merely touch upon some aspects that characterize his activity, especially during his long stay in Japan.

A Man of the Renaissance

Alessandro Valignano was born in 1539 in Chieti, a city of the Abruzzi, in Central Italy, which then belonged to the Kingdom of Naples. He can and must be understood as a

1. Among the reasons for this oblivion we can mention the lack of understanding for his method of adaptation (a widespread attitude in the self-conscious and self-centered Europe of the so called Age of Enlightenment) and the enmity and ostracism directed against the Society of Jesus by political powers in Europe, which led to its suppression by Pope Clement XIV in 1773.

2. G. Martina, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni*. Vol. 2. (Brescia: Morcelliana, 1974), 349.

genuine product of the Italian Renaissance. In those days, Chieti was the most important city of the Abruzzi region, with the right to mint money. It was deeply imbued with the spirit of the Renaissance, which had already swept through Naples, thanks especially to the influence of the Aragonese Court. His was one of the most important families of the city. His father, Giovanni Battista, enjoyed a good relationship with Archbishop Gian Pietro Carafa, who later became Pope Paul IV (1555-1559). Since his childhood, therefore, Alessandro grew up in a lively and political atmosphere, open to the trends and influences of his times: the Italian Renaissance.

He studied at the University of Padua and graduated in Law there in 1557. At that time, the University of Padua was one of the most outstanding academic institutions of the West, together with the Universities of Bologna, Paris, Oxford and Cambridge. Great Masters and many students went there from all over Europe. In those times Padua was especially renowned for being the place of a new encounter and interaction between philosophical thought and the new scientific approach, which was just then being developed, especially in the fields of anatomy and medicine, mathematics, physics and astronomy.

He left Padua in 1564 and returned to Chieti, and from there he moved to Rome where, on May 29, 1566, he joined the Society of Jesus. After an initial period of training, or Novitiate, in 1567 he enrolled in the Collegio Romano, the Jesuit University, where he studied philosophy, physics, mathematics, metaphysics, and, finally, theology.

During those years the Collegio Romano was not only the most important academic institution for the training of young Jesuits, but also one of the most renowned international centers of culture in Europe, where great Masters taught³. A new and well structured *Ratio Studiorum*, or Academic Statutes, had just been approved in 1556 and Valignano could thus carry on his studies with the broad and rich horizons opened up by these guidelines to the young Jesuit students.

This *Ratio Studiorum* had been drawn up under the influence of the one used in the University of Paris, where Ignatius himself had studied. The first stage of the plan consisted of a three-years fundamental course of Humanities (one year) and Rhetoric (two years). This was followed by two years of Novitiate, or spiritual training. Thereafter came the study of philosophy (which included logic; physics—which in turn included the study of mathematics, geography, astronomy, mechanics, etc.—; and metaphysics). All of this culminated in the the study of Theology. The great novelty of the *Ratio Studiorum*, in accordance with the spirit of the times, was the introduction to a systematic study of

3. The following are some of the most renowned teachers of the time: Christopher Clavius, Christopher Grienberger, Roberto Bellarmino, Atanasius Kircher.

ancient pagan authors, philosophers and writers, both Latin and Greek. At a time when the Protestant Reformation was unilaterally stressing the role of divine grace to the extent of denying the role of human cooperation in doing good, the Jesuits reacted by stressing the value of the human person as God's creature, made in His image and likeness.

The distinction they were able to draw between natural and positive revelation, between nature and grace, creation and redemption, deeply influenced the new approach of the Jesuit missionaries, who were trained in that spirit, to the cultures of Asia, which they encountered later in India, China and Japan.

Valignano was ordained priest on March 24, 1570 and continued to study Theology until 1572, when he was appointed Rector of the Collegio of Macerata. It was here that he received the call to sail towards the East as Visitor of the Jesuit missions there.

The Visitor

The role of «Visitor» conferred upon the young Valignano, who was 34 years old at the time, was a very important one in the Society of Jesus, and ranked second only to the Superior General. Moreover, Valignano was then still at the beginning of his first assignment as a Jesuit. But the General, Father Mercuriano (1514-1580), had good reasons to proceed with his plan. He wanted to strengthen the process of internationalization of the Society, in view of reducing the Portuguese monopoly on its missions. And, no doubt, he felt that the young Alessandro Valignano was such an outstanding personality as to ensure a good result of the rather difficult operation he had in mind.

In 1493, Pope Alexander VI, with the Bull *Inter Coetera*, had instituted the so called *Patronado*—*Patroado* according to which Portugal was supposed to expand its commercial and colonial activities towards the East, and Spain towards the West. Thus all the Catholic missions in Asia, extending from the Cape of Good Hope in South Africa to Japan, fell under the authority of Portugal⁴. The most negative result of this arrangement was the fact that Christian missionary activity became mingled with the colonization undertaken by both Spain and Portugal, with its political and military aspects, which cast a dark shadow on the purely religious nature of the Christian mission and also introduced nationalistic tendencies within and among the Religious Orders themselves.

Valignano had to experience this regrettable situation from the very beginning during his stay in Portugal before his departure for India. While in Spain he had met

4. Spain was to spread her influence starting from the distance of one meridian, or 100 leagues, west of the Islands of Cape Verde, in the Atlantic Ocean, which belonged to Portugal.

with a friendly and supportive cooperation among the confreres, but in Portugal he had to endure contrasts and opposition. Actually the Portuguese Jesuits had some reasons for their bad feelings towards Valignano. First of all, they were not very happy with the new policy of internationalization adopted by the Superior General, who had taken away from them the prestigious role of Visitor for the Indian missions (entrusted to Valignano) and also that of Procurator, which was given to another Italian: Alessandro Valla. Moreover, a personal decision of the Superior General had further angered the Portuguese by limiting their numbers in the Indian missions. He had chosen ten Italians for these missions and gave Valignano the power to choose another twenty Spanish confreres to go with him to India. This was obviously bound to increase the already existing antagonism between the Portuguese and the Spaniards. As a matter of fact, missionaries bound for the «East Indies», as they were called, had to be Portuguese, or, at least, they had to be approved by the King of Portugal and sail from Lisbon. Consequently, there was a sort of Portuguese supremacy over the missions in the East, and the Portuguese Jesuit Province was not very inclined to abandon it.

Finally, on March 21, 1574, Valignano left Lisbon with numerous confreres from Spain, Italy and Portugal. They arrived in Mozambique towards the middle of July, without encountering any great difficulties during the long voyage. They stayed there for about three weeks and left on August 9 for Goa, where they arrived on September 6. Alexander Valignano remained in India three years, trying to visit all the Jesuit communities and the Christian communities under their care. However, he had to limit himself to the coast and to the territories where the Portuguese had settled. The fact that he never reached the heart of India, or had any contact with local political or religious leaders, left him with an idea of India that was quite partial and inadequate.

In the «Land of the Rising Sun»

The Japan mission had been started by Francis Xavier in 1549. After facing various difficulties, it now seemed destined to flourish. While still in India, Valignano had received very positive reports about it, and even the request to send more missionaries there. He was therefore very eager to see with his own eyes both the people of Japan and the confreres working there.

Upon his arrival, however, he was overcome with a sense of disappointment, since the reality he actually encountered was different from the description he had been given, «*come de lo blanco a lo negro*» (as different as white and black). At the time the country

was in a difficult political situation, caused by the unending wars among the local princes (*daimyo*). In the capital city Miyako (modern Kyoto) Oda Nobunaga held sway. It was this valiant but merciless warrior who—right at that time—had begun to reunify the country divided into many practically independent fiefdoms. Although he personally despised religions, he had favored the Jesuits out of personal interest. His protection was therefore a double-edged sword.

But what impressed Valignano most was the situation of the mission itself. He found divisions among the Jesuits and among the Christians, grievances on the part of the Japanese coworkers directed at the Europeans, lack of mutual trust, and even a good number of converts who had reverted to their previous life. But what saddened him most was the behavior of the Superior of the mission, Father Francisco Cabral. This man had a rather harsh way of dealing with people, especially with the Japanese, whom he looked down upon, with little appreciation for their culture and customs.

Valignano and Cabral were very different people. Not only did they have different characters, they also came from very different cultural backgrounds. Cabral, who was born in the Azores in 1528, had left the University of Coimbra, in Portugal, at the age of 18 to follow the Viceroy Alphonse de Noroña to India. He joined the Society of Jesus in Goa in 1554 and was ordained a Priest in 1558. He was an intelligent person, endowed with good qualities for government, but with colonialist and military attitudes that he carried with him from his past. Valignano, on the contrary, was a refined humanist, trained at the University of Padua and at the Collegio Romano where the great Bellarmine had been one of his teachers. He belonged to that generation of the Italian Renaissance who had managed to make a positive synthesis between the best of medieval spiritual traditions and the scientific approach of the modern age. This synthesis allowed these men to see a manifestation of God's glory in the beauty and goodness of creation and, therefore, also in the cultures of other peoples.

After becoming acquainted with the situation, the first thing Valignano did was to try to understand the new world he had entered into by carefully observing the surrounding reality and by listening to people. In his letter to the new Superior General of the Society, Fr. Claudio Acquaviva, from Bungo on October 7, 1581, he wrote:

Being the first in rank here, as the representative of the Society of Jesus, in my visits I always took with me the other Fathers and the best interpreters I could find. However, I had to spend my first year here dumb like a statue... During the second year, the experience gained in the meantime meant that I was able to see the situation more clearly. Now, in my third year, I feel more confident about my task here, having traveled the whole Country and having listened to the various opinions.

After listening to all the missionaries who had gone to Japan before him, and also the opinions and the requests of the Japanese people involved in their missionary activity (lay coworkers, Christians, and also other people, especially those with cultural or political roles), Valignano started a community-based process of reflection and assessment of the situation, calling together all the confreres for four General Consultations⁵ between August 1580 and December 1581. He also restructured the mission by dividing it into three districts: Shimo, Bungo and Miyako, detaching it from the Indian Province and making it an autonomous Vice-Province. He then went on to plan an expedition, a sort of ambassadorial mission, putting together a group of young Japanese to be sent to Europe⁶.

During this first period of Valignano's stay in Japan, which was undoubtedly the most intense and most productive of his visits to the Country, he was also busy with writing. He started writing the second volume of his *Summario Indico* (1589)⁷; wrote the *Catechism* (1581)⁸ and the *Avertimentos* (1581)⁹, a handbook of etiquette for the Jesuit missionaries in Japan. To write his *Catechism*, Valignano worked with Paul Yohoken, a well cultivated Japanese convert, who joined the Society of Jesus at the age of 80 and who, for a certain time, was Valignano's personal assistant.

The most remarkable thing about this *Catechism* is the attempt (perhaps the first such attempt at that time) to find in the local religions (Shinto and Buddhism) a first hint, or light, upon which to base the preparation to Christian Baptism. Valignano knows that there are some beliefs that are unacceptable from a Christian point of view, but he also clearly states that by not accepting these beliefs he does not intend in any way to offend those who hold them. He only wants to help in a sincere search for the truth, and, to that end, he calls on the human mind, on reason, by which every human being can distinguish what is good from what is evil, and what is right from what is wrong. In his *Avertimentos* he declares and upholds the principle of «adaptation», giving concrete in-

5. The first General Consultation took place in Nagasaki in August 1580; the second in Usuki, Bungo (modern Oita) in October of the same year; the third in Azuchi, near Miyako (Kyoto) in July 1581; the fourth and last one in Nagasaki in December 1581 just before Valignano was to leave Japan. The various issues were discussed and for each of them a solution was proposed. After the discussion in which all participated, the Visitor took the decisions.

6. These young «ambassadors»: Ito Mancio, Chijiwa Michael, Hara Martinus and Nakaura Julianus were the first Japanese to visit Europe. They left Japan on February 20, 1582 and returned on July 21, 1590.

7. *Sommario Indico Secondo*, Shimo 1580. Published by J. Wicki, in *Documenta Indica*, DI XIII 1-134, (Roma: Istituto storico S.I., 1966-1988).

8. The *Catechism* is preserved in the Lisbon archives in its Latin translation, with the title: *Cathechismus Christianae Fidei* published in Lisbon in 1586.

9. Full title: *Avertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappao*, 1581. Published by J.F. Shutte as *Il Cerimoniale per i missionari del Giappone* (Roma, 1946).

structions to his confreres on how to act in the various situations whilst bearing in mind the local culture, which he had carefully learned from his conversations with Japanese people of high social standing, who had complained with him about the behavior of some of the Missionaries.

It seemed unreasonable to me—he writes to the General in Rome—that the Fathers, while living in this Country, had not shown any interest in adopting the customs of the Japanese, who are so exquisite and so gentle. Not one day goes past without some of them misbehaving, failing to observe good manners and tact in their relationships with the samurai and the daimyos. Often, Christians who have come to visit the Fathers in their houses have felt uneasy, even offended. All this is very important because their Buddhist monks, on the contrary, are so refined and kind in their way of dealing with the people¹⁰.

Valignano, however, was well aware that someone who was not well acquainted with Japanese reality might misinterpret his *Avertimentos* and he decided to send it to the General in Rome only when he could entrust it to a person who was very familiar with Japanese customs and could therefore provide the necessary explanations¹¹.

After this first period of intense activity, the Visitor Valignano left Japan for Europe on February 20, 1582 with the group of young Japanese «ambassadors». They arrived in Macao on March 9 where Valignano waited for the arrival of Matteo Ricci, whom he had requested for the China mission. They left Macao on October 31 and reached Cochin in India on April 7, 1583. There Valignano found a letter of the Superior General, which informed him that his service as Visitor was ended and he was now appointed Provincial Superior for India. Valignano regretted that he was unable to accompany personally the young Japanese «ambassadors» to Europe, but he gave himself totally with zeal to his new task in India, though he did not forget Japan, from where he received bad news: Oda Nobunaga had been killed in June 1582 and his Chief General Toyotomi Hideyoshi had taken over.

With the arrival of the fleet from Portugal in 1585, Valignano received another letter from the Superior General: he was once again appointed Visitor General. This task allowed him to visit Japan once more. In the same letter, Father Acquaviva also gave to Valignano an assessment of his *Avertimentos* that the young «ambassadors» had faithfully handed to him. As Valignano had foreseen, some points of the *Avertimentos* had

10. Cf. Letter of Valignano to the Superior General from Goa on November 23, 1595.

11. The *Avertimentos* was brought to the General Acquaviva in Rome by the young Japanese «Ambassadors» who arrived there in 1585.

given rise to some doubts. However he appreciated the «venerable letter» of the Superior General, which had been written—it seemed to him—with so much wisdom and vigor that he received it as a «teaching from Heaven». He wrote a lengthy reply to Father Acquaviva, dated December 20, 1586, in which he clarified his position. He then waited for the arrival of the Portuguese ships in 1587, which were bringing the new Provincial Superior for India, the Japanese «ambassadors» on their return voyage to Japan, and many Jesuits arriving from Europe, whom he wanted to send on to Japan.

Second Visit to Japan

Meanwhile, in Japan, Hideyoshi, fearing Spain's expansionist tendencies, hurt by the less than considerate behavior of the Jesuit Vice Provincial Coelho and pressed by some of his advisors, issued a decree against Christianity on July 25, 1587 which, among other things, ordered all the missionaries to leave the country. Valignano was deeply concerned by these developments and asked the Portuguese Viceroy of India, Dom Duarte de Meneses, for permission to present himself to Hideyoshi as his official ambassador. However, after obtaining this authorization, Valignano had to wait a whole year before he was able to depart from India for Japan, on June 20, 1590. He took with him the young Japanese returning from the journey to Europe and sixteen Jesuits destined to Japan.

He arrived in Nagasaki on July 21, 1590 and immediately asked for an audience with Hideyoshi, who made him wait until March 3, 1591 before he received him. Meanwhile, in August 1590, Valignano summoned all the Jesuits to a General Consultation in Katsusa, Kyushu, where various problems were discussed, especially the new situation created by the decree of Hideyoshi.

Actually, this decree notwithstanding, Christianity was spreading more and more in Kyushu, thanks especially to the presence of several Christian *daimyos*. Valignano left Japan on October 9, 1592, with the hope that the danger was over, but this apparent peace was to last only for a brief period of time.

Visitor to Japan and China

Following the *Brief* of Pope Sixtus V of November 15, 1586¹², which allowed the Franciscans to establish missions all over India, which at the time was supposed to extend as far as Ja-

12. Because of the difficult situation in Japan, in 1585 Valignano had obtained from Pope Gregory XIII the *Brief Ex pastorali officio*, which reserved missionary work in Japan to the Society of Jesus.

pan, the first Spanish Friars arrived in Japan, from the Philippines, in 1593. Their different way of carrying out missionary work, the radical attitude of their Superior, Petro Batista and, above all, the rivalry between the Portuguese and Spaniards, made the existing situation even more difficult. Hideyoshi decided to show his determination and, on February 5, 1597, 26 Christians, among them several missionaries, both Jesuits and Franciscans, including also some local Japanese lay people, were executed in Nagasaki. All missionary activity, and even ordinary Christian life, began to suffer severe persecution.

Valignano was now in Goa. Here, in October 1595, he received a letter from the Superior General announcing that his task as Visitor General for the whole East was now changed into that of Visitor for Japan and China. He thus decided to leave again for Japan, where he arrived on August 5, 1598. Just about one month after his arrival, Hideyoshi died on September 15. His death caused some missionaries to think that the danger was over, but Valignano, who knew the situation well, asked them to exercise the utmost prudence.

After the death of Hideyoshi, it was Ieyasu Tokugawa, one of the most ambitious feudal lords of the time who, with the battle of Sekigahara, took over the role of *shogun*, or general military ruler of Japan. Notwithstanding the fact that he had to fight against several Christian *daimyos* of Kyushu in order to win, at the beginning of his rule Tokugawa allowed missionaries to continue their activity. Taking advantage of this apparently peaceful situation, the number of Jesuits in the country increased, new churches were built and the number of Christians grew considerably. To the great joy of Valignano, who had always supported the idea of a local clergy, the Jesuit Bishop Luis Cerqueira ordained the first two Japanese priests on September 22, 1611.

After staying awhile in Nagasaki, Valignano moved to the *Collegio* of Amakusa, where he could concentrate again on writing. In a few months he wrote the first book of his *De principio*¹³ about the beginning and the initial developments of Christianity in Japan. After that, reflecting on the criticisms his missionary method had attracted also within the Society of Jesus, he expounded and explained its theological foundations. According to him, the right way to spread the «good news» of the Gospel had to take example from the early Church. In the letters he wrote around this time he stressed over and over again his view that, just as the early Church had respected the Greco-Roman culture of the time, so the missionaries had to do likewise with the cultures of the peoples for

13. *Del Principio*, 1601. History of Christianity in Japan. The full title is: *Del principio y progreso de la religion Christiana en Jappón y de la especial providencia de que Nuestro Señor usa con aquella nueva Iglesia. Compuesto por el Padre Alexandro Valignano de la Compañia de Jesús en el año 1601*, Unpublished.

whom they were working. He had therefore always exhorted his confreres to study well the language and the culture of the country, and to adapt to the customs and traditions of the people with whom they were living.

During the years of his service to the missions as Visitor of the Society in the East, he had always tried to send to Japan missionaries who would be up to this task. He had worked to train local leaders so that the Church in Japan could have its own personnel as soon as possible. He had directed his confreres to set up what we today would call catechetical centers in every Jesuit «residence» and, in each of the three districts into which he had divided the Japanese mission, *Collegi* for higher studies where both Latin and Japanese were taught, following a well conceived *Ratio Studiorum* that aimed at achieving a synthesis between eastern and western cultures. In 1580 he had founded the seminaries of Azuchi and Arima, which were later merged into one after the edict of 1587. At Usuki he had opened the Novitiate to welcome young Japanese men into the Society of Jesus, and, in 1601, a *Collegio* in Nagasaki to train the local clergy. Thanks to the printing machine he had asked to be sent to Japan from Europe, more than fifty volumes were published: text books for the seminaries and colleges; prayer books for Christian devotional practices; grammars and dictionaries to help the foreign missionaries learn the Japanese language. It was the beginning of a local Christian literature. He also dreamed of a University open to all, Christians and non-Christians alike, with two main fields of study: philosophy and law. Carrying with him this dream he left Japan on January 15, 1603. He would never return to Japan again. Valignano died in Macao on January 20, 1606.

Conclusion

Unfortunately, the cruel persecution which broke out in 1612, and which continued uninterrupted until 1873, destroyed Valignano's dream and one of the most fervent and promising Christian communities of Asia. The «method of adaptation», however, which he so earnestly proposed to his confreres in Japan, was put into practice in China by his disciples Michele Ruggeri and Matteo Ricci.

The opposition on the part of the Mendicant Orders to the «Jesuit method», and the subsequent intervention of the Roman Authority in the eighteenth century, was a great setback for the Christian mission in Asia. Nevertheless, Alessandro Valignano's work and vision remain as something of a milestone in the history of the Christian missions in the East, proving the validity of his «gentle approach» and his great intuition as a Christian humanist: the Gospel can encounter cultures and religions in a fecund way if they search

sincerely for what is good, true and holy. A few years after Valignano's death, the Roman Congregation de Propaganda Fide, created by Gregory XV in 1622 to rescue the missionary work of the Church from the grip of colonial powers, stated this principle in its famous Instruction of 1659¹⁴ and the Vatican II received and authoritatively proclaimed it¹⁵.

BIBLIOGRAPHY

LUCA, Augusto

2005 *Alessandro Valignano. La missione come dialogo con i popoli e le culture*. Bologna: EMI.

MORAN, Judy Flagg

1992 *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*. London: Routledge.

MÜHLBERGER, Joseph

1994 *Glaube in Japan: Alexandro Valignanos Katechismus, seine moraltheologischen Aussagen im japanischen Kontext*. Roma: Accademia Alfonsiana.

VOLPI, Vittorio

2004 *Il visitatore*. Milano: Piemme.

14. Sacra Congregatio de Propaganda Fide, *Collectanea* I, n. 135, p. 142. In this Instruction we read: «Do not regard it as your task, and do not bring any pressure to bear on the people, to change their manners, customs, and uses, unless they are evidently contrary to religion and sound morals. What could be more absurd than to transport France, Spain, Italy, or some other European Country to China? Do not introduce all that to them, but only the faith, which does not despise or destroy the manners and customs of any people, always supposing that they are not evil, but rather wishes to see them preserved unharmed... Do not draw invidious contrasts between the customs of the peoples and those of Europe; do your utmost to adapt yourselves to them».

15. AG 9. This paper was written for the International Seminary on *The Italian Contribution to Asian Culture and Religion* held in Pontichelly University (India), on February 8. The Seminar was jointly organized by the Saint Francis Xavier Movement & Escande Chair in Asian Christian Studies.

Particelle negative in lingua cinese

FABRIZIO TOSOLINI

Questo articolo vorrebbe offrire una risposta a quella che può apparire poco più di una curiosità: in quanti modi è possibile dire «no» in cinese? Vengono qui di seguito elencate 15 particelle, con alcuni esempi del loro uso. La grammatica è alla base di tutte le costruzioni di pensiero, e sapere in quanti modi è possibile negare in cinese può rendere più cauti e percettivi della ricchezza culturale che si nasconde in una lingua.

Le parti in cinese sono della Prof. Jiang Li Zhu, che insegna cinese nel Centro di Lingua e Cultura Cinese annesso alla Normal University di Taipei, una delle più grandi scuole di cinese per stranieri a Taiwan.

La traduzione in Italiano, con l'aggiunta della pronuncia in *Pinyin* e di una possibile etimologia delle particelle considerate, è mia. Alla fine di alcune spiegazioni sono stati aggiunti degli esempi tratti dal Vangelo di Giovanni.

1) 不

(副詞)

a) 置於動詞, 副動詞之前.

例: 不是; 不能; 不可能; 不用; 不必. / 他不是中國人. / 我不能給你這個東西. / 他不可能來了. / 不用擔心. / 這件事不必告訴他.

b) 置於形容詞 (sv) 之前.

例: 不高; 不對. / 他一點兒也不高. / 這個字不對.

不 (*Bu4*): *No, non*. [Pittografo di un uccello che sale verso il cielo, cielo che pone un limite al suo volo].

(Avverbio)

a) Posto prima di un verbo o di un avverbio.

Es: *Non è così, non può, non serve, non è necessario.* / *Lui non è cinese.* / *Non posso darti questa cosa.* / *Non è potuto venire.* / *Non c'è da preoccuparsi.* / *Non c'è bisogno di dirgli di questa faccenda.*

b) Posto prima di un aggettivo.

Es: *Non (è) alto; non (è) giusto. / Non è per niente alto. / Questo carattere non è giusto (corretto).*

凡受造的沒有一樣不是由他而造成的。(若1:4)

«Tra le cose che esistono non ce n'è alcuna che non sia stata fatta per mezzo di lui». 光在黑暗中照耀, 黑暗絕不能勝過他。(若1:5)

«La luce nelle tenebre splende, e le tenebre non possono vincerla».

把這些東西從這裡拿出去, 不要使我父的殿宇成為商場。(若2:16)

«Portate via queste cose e non fate (non vogliate fare) della casa del Padre mio un luogo di mercato».

耶穌回答說:「我所做的, 你現在還不明白, 但以後你會明白。」(若13:7)

«Rispose Gesù: “Quello che io faccio, tu ora non lo capisci, ma lo capirai dopo”».

2) 沒

a) (動詞), 無, 沒有.

例: 沒錢. / 你到底有錢沒錢?

b) (副詞), 未, 不曾.

例: 沒來. / 他昨天沒來學校.

沒 (*mei2*) [Mano (又 *you4*) che entra in acque (水 *shui3*) turbinose (回 *hui2*, alterato), immergere in acqua. Questo carattere può avere anche un'altra pronuncia, *mo4*, e allora significa immergere, immergersi]

a) (Verbo): *Non esserci, non avere, non darsi* (di situazione definitiva; spagnolo: *no hay*).

Es: *Non c'è (ho, hai, ha...) denaro. / Alla fine, ha o non ha soldi?*

b) (Avverbio): *Non (ancora), non (nel passato)*.

Es: *Non è venuto.*

他來到了自己的領域, 自己的人卻沒有接受他。(若1:11)

«Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto».

從來沒有人見過天主, 只有那在父懷裡的獨生者, 身為天主的, 他給我們詳述了。(若1:18)

«Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato».

3) 別

(副詞) 不要. 例: 別說話. / 別告訴他. / 別說你不知道.

別 (*bie2*) [Coltello (刀 *dao1*) che toglie la carne dall'osso (骨 *gu3*, alterato)].

(Avverbio): *Non (volere)*, imperativo.

Es: *Non parlare. / Non dirglielo. / Non dire che non (lo) sai.*

耶穌向她說:「你別拉住我不放, 因為我還沒有升到父那裡; 你到我的弟兄那裡去, 告訴他們: 我升到我的父和你們的父那裡去, 升到我的天主和你們的天主那裡去。」(若20:17)

«Gesù le disse: «Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre; ma va dai miei fratelli e dì loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro»».

4) 無

a) (動詞) 沒有.

例: 無處可去 (沒有一個地方可去) / 無路可走, 無業遊民 / (沒有職業, 四處流浪的人) / 毫無所獲 (一點兒收穫也沒有) / 無時無刻 (沒有哪一個時刻, 指時時刻刻都).

b) (副詞) 禁止, 通「毋」.

例: 無庸諱言 (不必有所忌諱而不願說或不敢說) / 無比 (非常) / 無論; 例: 事無大小 / 無數; 多得無法計數 / 無非 (雙重否定) 只, 不過; 例: 大家對你提意見, 無非想幫助你進步. / 無不 (雙重否定), 沒有不; 例: 無人不知. (沒有人不知道, 大家都知道).

無 (*wu2*) [Forme primitive del carattere: Persona che danza (cf. 舞 *wu3*). Forma più tardiva, molto alterata: foresta (林 *lin2*), perdere (亡 *wang2*), moltitudine (𠂔 *xi4*), persona eretta (大 *da4*). Altra etimologia: carro da guerra (乘 *cheng2*) perduto, i cui cavalli si sono persi nella foresta.]

a) (Verbo): *Non* (di situazione ormai definita).

Es.: *Non c'è nessun luogo dove poter andare, / non c'è via che si possa percorrere, vagabondi senza lavoro, / Senza alcuna sicurezza (senza la minima protezione) / Non c'è tempo né momento (in cui non: sempre).*

b) (Avverbio): (Divieto, stesso senso di 「毋」).

Es.: *Non c'è bisogno di aver paura a dire. / Senza paragone (straordinario). / Senza*

discutere (indipendentemente dal fatto che, da quanto). / *Senza numero* (così numerosi da non potersi contare). / «*Non altro (che)*» (due negazioni): *soltanto, nient'altro che...* / Es: *Tutti ti danno consigli, è solo (non è altro che) per aiutarti.* / «*Non... non*» (due negazioni): *non c'è... che non, tutti.* / Es.: *Non c'è uno che non sappia, tutti sanno.*

耶穌看見納塔乃耳向自己走來, 就指著他說:「看, 這確是一個以色列人, 在他內毫無詭詐」。(若1:47)

«Gesù intanto, visto Natanaèle che gli veniva incontro, disse di lui: “Ecco davvero un Israelita in cui non c'è falsità”».

他的母親給僕役說:「他無論吩咐你們什麼, 你們就做什麼。」(若2:5)

«La madre dice ai servi: “Qualsiasi cosa vi dica, fatela”».

5) 勿

(書面語) 不要, 不可, 禁止之詞.

例: 請勿抽菸, 請勿進入. / 己所不欲, 勿施於人. (自己所不願意遭遇到的事物, 不要加到別人身上.)

勿 (*wu4*) [Pittografo di insegna su un'asta usata per dirigere le truppe].

(Letterario) *Non (volere), non si può*, espressione di divieto.

Es.: *Si prega di non fumare.* / *Non si deve fare ad altri ciò che non si desidera per sé.*

6) 未

a) (副詞), 今後, 將來. 例: 未來 / 未卜先知. / (在事情未發生, 時間未到的時候, 就已知道結果). / 尚未.

例: 尚未付款 (還沒有付款. / 未到, 沒到).

例: 尚有三入未到 (還有三個人還沒到).

b) (助詞), 通「不」, 「非」, 「弗」; 同「否」

例: 未能解決, 深感歉意.

未 (*wei4*) [Albero (木 *mu4*) con rami aggiunti, o non ancora pienamente cresciuti].

a) (Avverbio), nel futuro.

Es.: *In avvenire.* / *Prevedere accuratamente.* / *Non ancora.*

Es.: *Non ancora pagato.* / *Non arrivato.*

Es.: *Ci sono ancora tre persone che non sono arrivate.*

b) (Particella) come 「不」, 「非」, 「弗」 *simile a* 「否」.

Es.: *Non riesco a dare una spiegazione, le mie più sentite scuse.*

酒缺了, 耶穌的母親向他說:「他們沒有酒了。」耶穌回答說:「女人, 這於我和你有什麼關係? 我的時刻尚未來到。」(若2:3,4)

«Nel frattempo, venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli disse: “Non hanno più vino”. E Gesù rispose: “Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora”».

派遣我來的父, 親自為我作證; 你們從未聽見過他的聲音, 也從未看見過他的儀容。(若5:37)

«E anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me. Ma voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto».

7) 否

a) (副詞) 否定; 否認; 否則 (如果不這樣; 不然…就…).

例: 你再生氣也不能否定他為你所做的一切. / 你得快去, 否則他會生氣.

b) (助詞) 表疑問.

例: 可否幫我個忙?

否 (*fou3*) [«No» (不 *bu4*) che esce dalla bocca (口 *kou3*)].

a) (Avverbio) *Negare; non riconoscere; diversamente, in caso contrario.*

Es.: *Sei arrabbiato di nuovo, e (ma) non puoi negare tutto quello che ha fatto per te. / Devi andare/partire presto, altrimenti si arrabbierà.*

b) (Particella) Espressione di dubbio.

Es.: *Ti è possibile darmi una mano?*

他明明承認, 並沒有否認; 他明認說:「我不是默西亞」.(若1:20)

«Egli confessò e non negò, e confessò: “Io non sono il Cristo”».

8) 非

(副詞) 是非對錯; 非常, 不平常的. 例: 莫論人是非 (不要講論別人的是非). / 今天他非常高興. / 非去不可 〈雙重否定〉, 非你莫屬 〈雙重否定〉. / 非…不…;

非…莫…。除非…，均是強調語。

例：這次你非去不可。這場戲的男主角非他莫屬。除非他也去，否則我不去。

非 (*fei*) [Ali contrapposte, dalla parte inferiore del carattere 飛 (*fei*, pittografo di una gru in volo, volare)].

(Avverbio) *Sì e/o no, giusto e/o sbagliato; non comune (straordinario).*

Es.: *Non discutere se altri hanno ragione o torto. / Oggi è davvero molto allegro. / Non può non andare* (due negazioni); *deve/ non può non appartenere a te* (due negazioni).

人除非由上而生，不能見到天主的國。(若3:3)

«Se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio».

除非你們看到神蹟和奇事，你們總是不信。(若4:48)

«Se non vedete segni e prodigi, voi non credete».

我是道路，真理，生命，除非經過我，誰也不能到父那裡去。(若14:6)

«Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me».

9) 免

(副詞) 去掉，除掉；避免；不可，不要，不用。

例：請客的事情我看就免了吧！ / 事先做好準備，以免臨時措手不及。 / 兒童免票入場。 / 免費參觀。

免 (*mian*₃) [Coniglio (免 *tu*₄) che scappa, la fuga rappresentata dal punto mancante; secondo un'altra interpretazione, persona (人 *ren*₂) che cerca di nascondersi dentro il vestito]

(Avverbio) *Eliminare; fuggire, evitare; non potere, non volere, non essere necessario.*

Es.: *La faccenda dell'invito, appena l'ho vista, l'ho evitata. / Prepara bene prima, per evitare che quando viene il momento non sia pronto. / I bambini possono entrare senza biglietto. / Partecipazione gratis.*

婦人說：「先生，請給我這水罷！免得我再渴，也免得我再來這裡汲水」。(若4:15)

«Signore, gli disse la donna, dammi di quest'acqua, perché non abbia più sete e non continui a venire qui ad attingere acqua».

10) 莫

(副詞) 莫非; 莫衷一是; 莫說人是非; 哀莫大於心死. 莫非 (雙重否定詞),

例: 莫非你就是他說的那個人?

莫不 (雙重否定詞),

例: 聽到這個消息的人莫不鼓掌叫好 (聽到這個消息的人沒有一個不拍手叫好的).

莫 (*mo4*) [Sole (日 *ri4*) che scompare dietro alla vegetazione (薜 *mang3*, alterato)].

(Avverbio) *Certamente, senz'altro; non c'è accordo di opinioni; non dire se gli altri hanno ragione o torto; il dispiacere è molto maggiore dello sconcerto.*

莫非 *Certamente* (Doppia negazione).

Es.: *Non sei forse tu la persona di cui parla? (Di sicuro sei tu).*

莫不 *Non c'è nessuno che non* (Doppia negazione).

Es.: *Sentita questa notizia, non c'era nessuno che non applaudisse.*

你們來看! 有一個人說出了我所做過的一切事; 莫非他就是默西亞嗎? (若 4:29)

«Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia forse il Messia?».

莫非你吃了我禁止你吃的果子? (創3:11)

«Hai forse mangiato dell'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?».

11) 休

(副詞) 表禁止, 停止; 別.

例: 休想 (別想), 你休想從我這兒拿到一毛錢. / 休業 (停止營業). / 休會 (會議終了). / 且論咱, 休說誰. (我們就說我們自己, 不要說別人). 大哥, 二哥, 休怨我. (大哥, 二哥, 你們不要怪我.)

休 (*xiu1*) [Persona (人 *ren2*) appoggiata ad un albero (木 *mu4*)].

(Avverbio) Esprime divieto, fine di una azione; *non* (imperativo).

Es.: *Smetti di pensare; smetti di pensare che da qui hai preso un centesimo. / Smettere di lavorare. / Fine dell'assemblea. / Parliamo solo di noi stessi, smettiamo di parlare di altri. / Fratello maggiore, secondo fratello maggiore, smettete di rimproverarmi.*

12) 匪

(書面語)

例: 匪夷所思, 一般人所想像不到的, 指言行離奇, 超越常情, 獲益匪淺, 收穫, 獲益很多.

匪 (*fei3*) [Contenitore (𠃑 *fang1*) con 非 (*fei1*) fonetico].

(Letterario).

Es.: *Impensabile per la gente comune, straordinario. / Ottiene significativi benefici.*

13) 弗

(書面語), 〈副詞〉

例: 弗如 (不如); 弗去 (不去).

弗 (*fu2*) [Bastoni (丿 *pie3*) legati insieme (scritto come 弓 *gong1*)].

(Letterario, Avverbio).

Es.: *Non come* (in un paragone/confronto: ciò che segue il sintagma 弗如 (不如) è ritenuto migliore di ciò che lo precede). / *Non andare.*

14) 毋

書面語, (副詞) 禁止或勸阻; 相當於「不要」.

例: 毋忘我, 不要忘了我; 寧缺毋濫, 寧願缺少也不要隨便湊數. 毋庸諱言, 不需多說 (不必, 無須).

毋 (*wu2*) [Donna (女 *nü3*) adultera dietro una porta sbarrata (一 *yi1*)].

(Letterario, Avverbio). Divieto o ammonizione, imperativo negativo pressante.

Es.: *Non scordarti di me. / Meglio meno che troppo, meglio mancare di qualcosa piuttosto che perdere in dignità. / Non c'è bisogno di essere reticenti, non occorre dire di più.*

15) 盍

古語, (副詞), 何不.

例: 盍往觀之? (怎麼不前往觀賞呢?)

盥 (he2) [Coperchio (un pittografo simile a 去 qu4, andare) su un piatto (皿 min3)].

(Antico, Avverbio) *Perché non?*

Es.: *Perché non andare a vedere?*

In
margine



Book Review

Fabrizio Tosolini

*The Letter to the Romans
and St. Paul's Grace and Apostleship*

MAURIZIO MARCHESELLI

Book Review

Tosolini F., *The Letter to the Romans and St. Paul's Grace and Apostleship. Towards a New Interpretation*

MAURIZIO MARCHESELLI

Il libro¹ contiene l'elenco delle abbreviazioni (p. VII), la bibliografia (pp. 459–474), l'indice dei riferimenti biblici (pp. 475–488), l'indice della letteratura extrabiblica antica (pp. 489–490), l'indice dei commentatori e degli autori moderni (pp. 491–493). Tra gli errori di stampa (pochi in verità), va segnalata soprattutto l'errata indicazione delle pagine del c 5 nell'indice (p. II).

Dal punto di vista tipografico, segnaliamo alcuni inconvenienti. I sottotitoli assegnati ai segmenti in cui si articola Rm 3,21–4,25 (pp. 81–85) non sono tipograficamente coerenti. Molto complessa e difficile da seguire la divisione tipografica della sezione 5,12–8,17 (pp. 89–101): l'autore procede a tre livelli successivi di sotto-distinzioni che non appaiono del tutto motivati. Le pp. 135–136 offrono uno schema sintetico dell'articolazione di Rm: in esso la collocazione di 4,23–25 risulta poco chiara dal punto di vista tipografico. Anche il criterio di ordinamento della prima parte del c 4 (quella dedicata all'epistolografia e alla retorica ellenistica) è piuttosto faticoso da reperire per il lettore. In generale, nei due capitoli più lunghi (il quarto e il quinto) c'è una certa difficoltà a capire a quale livello di sottodivisione del discorso ci si trova.

Segnaliamo poi un paio di incoerenze. L'articolazione secondo cui è percorsa la lettera al c 5, non coincide con la struttura precedentemente proposta al c 3 e ciò rende un po' più faticosa la lettura. I titoli proposti presentano qualche oscillazione: la più vistosa è quella dei titoli del c 3 rispetto allo schema riassuntivo delle pp. 135–136.

Siamo davanti ad una proposta di lettura di Rm profondamente unificata, che tiene insieme tutto il corpo della lettera, contestando la consueta distinzione tra parte sistematica (cc 1–11) e parte parenetica (cc 12–15).

Lo scopo della lettera è guadagnare la comunità romana al progetto dell'evangelizzazione della Spagna: lo scritto sarebbe direttamente finalizzato a persuadere quella comunità, che Paolo non conosce personalmente, a partecipare alla grazia del suo apo-

1. Tosolini F., *The Letter to the Romans and St. Paul's Grace and Apostleship. Towards a New Interpretation*. Taipei: Tai Fu Jen Catholic University Press and Osaka: Asian Study Centre, 2005.

stolato tra i gentili (*The Letter to the Romans and St. Paul's Grace and Apostleship*). L'autore intende suggerire una nuova interpretazione di Rm (*Towards a New Interpretation*), prendendo sul serio il progetto dichiarato del viaggio in Spagna e facendone la chiave di lettura primaria e unificante.

La lettera viene percorsa da cima a fondo tre volte da Tosolini: al c 3, al c 5 e al c 6. La prima volta per studiare la disposizione del testo, la seconda per individuare analiticamente i temi che si connettono allo scopo dichiarato della lettera e l'ultima per individuare il nesso tra le funzioni relazionali e lo scopo che l'Apostolo si prefigge.

Vediamo più nel dettaglio il percorso di questa imponente monografia. I primi due capitoli stanno insieme con funzione introduttiva: si pone la questione e si formula la tesi.

Il *primo capitolo* (pp. 1–20) indaga lo scopo che Paolo si prefisse nello scrivere Rm, unicamente sulla base delle indicazioni offerte dalla lettera stessa. L'autore presenta una ricognizione del contenuto dei testi che formano la cornice epistolare, in cui l'Apostolo si rivolge direttamente ai destinatari: 1,1–15 (tralasciando, di fatto, i primi cinque versetti) e 15,14–16,27. Il bilancio è così sintetizzato a p. 18: se Paolo non avesse concepito il piano di andare in Spagna con l'aiuto dei romani, tutti gli altri scopi — anche combinati insieme —, non sarebbero stati sufficienti a fargli scrivere un'opera letteraria così ampia e complessa. Il desiderio di Paolo che i romani prendano parte alla sua grazia (la missione a tutti i gentili) e sostengano il suo piano di andare in Spagna ad evangelizzare è la vera ragione per cui egli invia la lettera. Lo scopo della propria ricerca viene pertanto definito da Tosolini in questi termini (p. 20): studiare come lo scopo dichiarato funzioni all'interno della lettera. L'interesse dell'indagine sta nelle nuove prospettive di interpretazione del testo paolino dischiuse dall'assumere decisamente una simile prospettiva, come pure nella possibilità di sottolineare un nuovo livello di coerenza complessiva di Rm alla luce dello scopo esplicitamente dichiarato dall'Apostolo.

Il *secondo capitolo* (pp. 21–53) passa in rassegna le principali opinioni esegetiche, quanto alla relazione tra lo scopo esplicitamente dichiarato dall'Apostolo e Rm per come effettivamente si presenta. Lo *status quaestionis* comincia da contributi di tipo storico-critico, i quali ammettono l'importanza delle dichiarazioni esplicite contenute nella cornice epistolare (soprattutto in quella conclusiva) per identificare la principale motivazione di Rm. Prosegue con la rassegna di alcuni autori che hanno studiato lo scopo della lettera con metodi di analisi centrati sul testo (in chiave di analisi del discorso e di retorica biblica o piuttosto greco-romana). Tosolini ne ricava il seguente bilancio (p. 48): per quanto Paolo sia molto chiaro nel presentare i suoi piani ai romani, in molti casi le sue intenzioni

dichiarate non sono state usate come la chiave principale per interpretare il contenuto e la funzione della lettera come un tutto. La dimensione polemica dello scritto è stata sovrastimata dalla critica. Tosolini si propone di superare i «vincoli retorici» accettando come punto di partenza lo scopo dichiarato da Paolo, senza alcuna interferenza di scopi diversi non dichiarati. La ricerca vuole mostrare come Paolo esegua il compito che si è prefisso: intende cioè mostrare come Rm sia effettivamente più chiara nella sua natura e nella sua struttura complessiva quando la si legga in conformità allo scopo esplicitamente dichiarato dal suo autore. Il problema è trovare un modo attraverso cui si possa apprendere la *mens* di Paolo. I metodi dell'analisi esegetica sono allora impiegati in modo eclettico. Due linee guida sono preliminarmente importanti per Tosolini: Paolo deve farsi conoscere e accettare da un destinatario con cui non ha un rapporto di conoscenza diretta (in questo senso ciò che egli scrive può contenere un aspetto apologetico); siccome Paolo non è l'apostolo fondatore di quella comunità, egli non farà uso della sua autorità verso di essa (ci si aspetta dunque che egli adotti un approccio delicato).

Vengono poi quattro capitoli estremamente corposi, che costituiscono il cuore dell'indagine: indagine retorica, studio del genere letterario, analisi del contenuto prima nel corpo della lettera e poi nella cornice epistolare. Come la disposizione del testo, così il genere letterario adottato e i contenuti del corpo della lettera e della cornice epistolare convergono nel cooperare con l'intenzione di Paolo di assicurarsi che i suoi destinatari partecipino ai suoi piani missionari di evangelizzare la Spagna.

Il *terzo capitolo* (pp. 55–143) intende offrire una nuova interpretazione della disposizione testuale di Rm: uno dei mezzi che Paolo ha a sua disposizione, per far sì che i romani condividano i suoi desideri, è la scelta di come disporre la lettera. Si comincia anche in questo caso con un (rapido) *status quaestionis* sulla struttura di Rm: a p. 57 l'autore sintetizza il *consensus* sulle divisioni principali del testo. La sua personale analisi della forma testuale di Rm lo porta inizialmente ad isolare le seguenti parti: la prima parte della cornice epistolare (1,1–15); la *partitio* e la *ratio* (1,16–17); la prima sezione (1,18–4,25: «La rivelazione della giustizia di Dio per mezzo della fedeltà di Gesù per chiunque crede»); la seconda sezione (cc 5–8: «Il potere di Dio all'opera nella vita dei credenti in vista della salvezza»); la terza sezione (cc 9–11: «La rivelazione della giustizia di Dio attraverso la fede in Gesù nella storia della salvezza»); la quarta sezione (12,1–15,13: «La presenza della salvezza nella vita della comunità»); la seconda parte della cornice epistolare (15,14–16,27). Come si vede, l'articolazione fondamentale del testo non presenta novità rispetto al *consensus* esegetico; i punti qualificanti della proposta di Tosolini sono l'individuazione della *propositio* in 1,15 e la funzione assegnata a 1,16–17 (anche se ci pare di rilevare una certa

oscillazione nella valutazione di 1,16–17: cf. p. 253). (a) Il ringraziamento che si trova nella prima parte della cornice epistolare è concluso dalla *propositio* (v 15): il carattere generico e la concisione, la sua collocazione enfatica in una frase già di per sé solenne, gli ampi sviluppi che ne dipendono fanno dell'espressione «il mio proposito è di evangelizzare anche a voi che siete in Roma» al tempo stesso il *transitus* e la *propositio* dell'intera lettera. (b) In 1,16 comincia l'*argumentatio*. Tosolini identifica 1,16 come una vera e propria *partitio*, sul tipo di 1Ts 1,9–10 e 3,10–13; Fil 1,26–27; Col 1,21–23. A p. 137 egli dichiara che il v 16 riafferma e sviluppa in forma di *partitio* la *propositio* del versetto precedente, che a sua volta riceve una prima spiegazione in 1,17: spiegazione che diventa la chiave interpretativa dell'intero trattato. Rm 1,17 può essere definita la *ratio* della tesi che deve essere svolta nel corpo principale della lettera.

Nel solco di una tradizione interpretativa decisamente minoritaria, Tosolini traduce così la prima parte del v 17: «perché la giustizia di Dio si rivela *nel credente*» (CEI «nel vangelo»). «Giustizia», infatti, non sarebbe mai nell'epistolario paolino un *nomen actionis*, ma sempre un *nomen qualitatis*. Ecco allora come il nostro autore interpreta la forma di Rm in vista della sua funzione (pp. 137–143). Mentre la consuetudine esegetica divide Rm in parte sistematica (cc 1–11) e parte parenetica (cc 12–15), una diversa interpretazione è proposta qui: il corpo principale della lettera è articolato in due parti principali ciascuna delle quali è composta di due sezioni. La prima parte principale (I, più sistematica: 1,18–8,39) sviluppa la prima metà del tema annunciato in 1,16: «davvero il vangelo è potenza di Dio per la salvezza per chiunque crede»; la seconda (II, più storica: 9,1–15,13) sviluppa l'altra metà del tema: «per il giudeo, prima, e poi per il greco».

Due momenti — sul versante del vangelo — scandiscono la prima parte: (Ia) l'atto potente di Dio e la risposta universale della fede come punto di partenza della vita nuova (1,18–4,25: «il vangelo è potenza di Dio per chiunque crede»); (Ib) lo sviluppo della vita nuova verso la salvezza escatologica (cc 5–8: «in vista della salvezza»).

Due momenti — sul versante dei destinatari — scandiscono pure la seconda parte: (IIa) l'inizio della salvezza, per entrambi i gruppi, è presentato rivisitando il corso della storia di salvezza (cc 9–11: «il vangelo è potenza di Dio per il giudeo prima e poi per il greco»); (IIb) giudeo e greco possono partecipare insieme alla salvezza e crescere verso il suo compimento escatologico (12,1–15,13: «in vista della salvezza, per il giudeo prima e poi per il greco»). L'autore è consapevole di dover motivare soprattutto il suo rifiuto di una distinzione asimmetrica normalmente accettata, che qualifica i cc 12–15 come parenesi, separandoli nettamente dai cc 1–9: esortazioni sono presenti anche nelle parti precedenti e 12,1–15,13 non appare come una conseguenza tratta da quanto precede, quanto piuttosto

come un ulteriore sviluppo che contiene elementi di fondazione dottrinale; inoltre questa sezione elabora la riflessione a partire dal contenuto dei cc 9–11 piuttosto che da quello delle due precedenti sezioni. È chiaro che per Tosolini le due sottosezioni delle due parti principali si richiamano in parallelismo: Ia e Ib // IIa e IIb. La prima (Ia) e la terza sezione (IIa) sono molto più dialettiche delle altre due e in esse Paolo mira a mostrare se stesso, da un lato, come campione del campo cristiano e, dall'altro, come equilibrato interprete dei disegni di Dio. Nella seconda (Ib) e quarta (IIb) invece l'Apostolo appare più come parte del gruppo a cui si rivolge.

La simmetria delle quattro sezioni suggerisce che il contenuto dello scritto non è comunicato perché i romani cambino vita, ma per far crescere la loro convinzione, per mezzo della contemplazione del disegno di Dio che implica la cooperazione dell'uomo. La trattazione del vangelo in Rm non ha lo scopo immediato e diretto di influire sulla vita di una comunità che Paolo non ha fondato e non conosce personalmente, ma vuole piuttosto guadagnare i romani ai progetti paolini di evangelizzazione della Spagna. Dalla sua indagine sulla disposizione testuale di Rm, Tosolini ricava la conclusione che il risultato che Paolo cerca di ottenere è una pienezza di consolazione e di entusiasmo spirituale nell'animo dei romani che possa costituire la base di un aumento di impegno da parte loro nella missione ai gentili. La divisione del corpo di Rm in due parti simmetriche suggerisce una nuova comprensione dell'organizzazione complessiva e dello sviluppo del contenuto (p. 142): solo in questa linea la *partitio* di 1,16 regge davvero l'intero scritto.

Il *quarto capitolo* (pp. 145–260) suggerisce una nuova interpretazione del genere letterario di Rm. L'analisi della prima parte di questo capitolo è condotta sulla base della critica letteraria contemporanea dei testi greco-ellenistici, la seconda istituisce un paragone con la letteratura neotestamentaria. Anche in questo caso, un rapido *status quaestionis* passa in rassegna le opinioni recenti sul genere letterario di Rm, sullo sfondo della letteratura ellenistica.

Rm ha un doppio carattere: se vista come un tutto unificato, appare come una lettera; se si considera a parte il corpo della lettera, appare come un saggio su un tema. Il problema metodologico fondamentale è la relazione tra retorica ed epistolografia. Entrambi gli approcci possono offrire un valido contributo, ciascuno secondo la propria prospettiva. Una classificazione non troppo sommaria del genere annovera le seguenti proposte: una lettera-saggio (un sottogenere all'interno dell'ambito più ampio della lettera didattica); un discorso d'ambasciata (uno dei 27 sottogeneri della letteratura epistolare); un *Logos protreptikos* (un genere «fluido», che non viene discusso come tale nei manuali di retorica).

Tosolini vuole offrire un'idea di come potrebbe suonare una lettera di Paolo alle orecchie dei suoi immediati ascoltatori; per questo istituisce il confronto con i trattati che verosimilmente esistevano al tempo dell'Apostolo. Inizia con la teoria epistolografica del *Peri Hermêneias* (paragrafi 223–235), un testo composto probabilmente nel II secolo a.C. In un secondo passaggio, Tosolini cerca delle chiavi per un'interpretazione del genere di Rm in prospettiva retorica impiegando due parametri: lo *stile* e la *disposizione*.

Per quanto riguarda lo stile, Tosolini valuta lo stile retorico di Rm appoggiandosi inizialmente sul giudizio che ne diede Agostino di Ippona, poi sullo sfondo del terzo libro della Retorica di Aristotele dedicato allo stile, infine sulla base della parte del *Peri Hermêneias* relativa allo stile piano. Ne deriva la seguente valutazione: Paolo cerca di essere fedele ai canoni di stesura delle lettere; intende presentare un'opera letteraria gradevole; adotta consapevolmente uno stile piano che mostra il rilievo da lui attribuito alla vita quotidiana e il suo desiderio di entrare a Roma in punta di piedi.

Per quanto riguarda la disposizione, Tosolini valuta Rm sulla base di quanto dice Aristotele in merito alla disposizione di un testo secondo il genere retorico: da un lato, Paolo mostra indubbiamente le tracce di una formazione retorica; dall'altro, Rm eccede i vincoli di un genere retorico preciso. La cornice epistolare è deliberativa, il corpo dello scritto è una forma particolare in cui i generi retorici epidittico e dialettico/didattico si mescolano per produrre un risultato unico. Le conclusioni sono le seguenti (p. 213): dall'interpretazione dello scritto nel contesto dell'epistolografia, della retorica e della didattica ellenistica si ricava che Rm è una lettera, una lettera di raccomandazione, inviata come un dono. Questo dono letterario contiene un saggio sull'universalità del vangelo. Nel suo insieme Rm è deliberativa, essa infatti chiede aiuto ai romani in vista della missione in Spagna; in vista di tale scopo, il saggio contenuto nel corpo della lettera (in generale epidittico), funziona come una sorta di digressione con funzione didattica e persuasiva (esemplare, ma anche argomentativa ed etica).

La collocazione di Rm sullo sfondo della letteratura del NT è di amplissimo respiro. L'autore paragona Rm alle espressioni letterarie delle prime comunità cristiane. Il NT conosce, o almeno menziona, delle produzioni letterarie a cui Rm possa essere paragonata? Il genere letterario del trattato, presente in Rm, ha dei paralleli nel NT?

Rm appare innanzitutto come una lettera di raccomandazione che Paolo scrive in favore di sé. La questione si pone in modo delicato soprattutto per il corpo della lettera: Tosolini ritiene di trovare evidenza sufficiente per sostenere che il frutto a cui Paolo mira, scrivendo il corpo della lettera, può essere raccolto attorno ai termini *didaskalia* e *paraklêsis*. Questa indicazione collima con quanto emerso dell'indagine retorica, per la

quale il corpo di Rm è un discorso epidittico a lode del vangelo, con la presenza di tratti dialettici e anche didattici nella trattazione dei singoli temi. L'autore tenta a questo punto di individuare l'esistenza di un vero e proprio genere letterario corrispondente al corpo centrale di Rm. Gli pare di trovare nel NT i tratti del genere *didaskalia* (pp. 239–240), il cui esempio più significativo per lo studio di Rm è il discorso di Paolo all'Aeropago di At 17,22–31; anche il genere *paraklêsis* può essere isolato nel NT (pp. 251–252): ad esso appartengono il discorso di Paolo nella sinagoga di Antiochia di Pisidia secondo At 13,16–41 e la lettera agli Ebrei. Il corpo principale di Rm andrebbe pertanto ascritto, nelle sue due parti principali, rispettivamente alla *didaskalia* e alla *paraklêsis*: in 1,16–8,39 troviamo i tratti della *didaskalia* e in 9,1–15,13 quelli della *paraklêsis*.

C'è una evidente omogeneità tra l'articolazione fondamentale della lettera, emersa dallo studio condotto nel terzo capitolo, e il duplice genere letterario del corpo di Rm individuato come *didaskalia* e *paraklêsis*. La posta in gioco è quella di verificare non semplicemente se il corpo di Rm incarna le funzioni di una *didaskalia* e di una *paraklêsis*, ma più specificamente se esso presenta tratti che consentano una classificazione del suo genere letterario in riferimento a queste due forme.

I tratti della *didaskalia* sono presenti in 1,16–8,39: Paolo dimostra il potere del vangelo su uno sfondo di tipo universale e nell'orizzonte della creazione. Gli unici imperativi in questa parte sono categoriali (6,11–13,19). La linea di pensiero è fondamentalmente la stessa di At 17,22–31 e di Ebrei. L'uso della Scrittura presenta due caratteristiche principali: la quasi totale assenza di prove scritturistiche relative a Gesù; la Scrittura costituisce la base di quanto Paolo dice della situazione generale dell'umanità. Il punto di vista è pertanto sistematico: la storia di salvezza è investigata per scoprirne la logica interna, le caratteristiche costanti del suo svolgimento (Abramo, Adamo).

I tratti del *Logos paraklêseôs* sono riconoscibili in Rm 9,1–15,13: l'azione del vangelo qui è presentata in modo storico e la storia di salvezza è l'orizzonte interpretativo ultimo; la Scrittura è usata nel suo riferimento alla storia di Israele. Sia Paolo che i destinatari avanzano in primo piano. Siamo in conformità con At 13,16–41 e con Eb 13,1–19. Tosolini deve però confessare che, siccome il discorso di esortazione non può essere stabilito come genere letterario al livello di dettaglio desiderato, anche la sua presenza in Rm non può essere accertata in modo da fugare ogni dubbio (p. 257). L'autore sintetizza così i risultati del quarto capitolo: la lettera nel suo insieme è una lettera di auto-raccomandazione, il che aiuta a spiegare la presenza del suo corpo principale, in cui Paolo offre ai romani un saggio del potere del vangelo per il loro vantaggio spirituale e per offrire loro le ragioni per accettarlo e aiutarlo. Paolo plasma tutto ciò nelle forme probabilmente in uso nelle

comunità delle origini, che riflettono le funzioni di insegnare e di incoraggiare. I risultati dell'indagine sul NT si armonizzano con quelli sugli standard della retorica ellenistica: la lettera di auto raccomandazione porta i tratti della retorica deliberativa, mentre il corpo dello scritto quelli del genere epidittico e didattico/dialettico. Le scelte di genere che Paolo fa nella composizione di Rm convergono perfettamente allo scopo che egli si prefigge: risolvere in modo accettabile il problema di raccomandarsi ai cristiani di Roma. In particolare, il corpo della lettera non mira a discutere contro oppositori e non persegue degli scopi materiali immediati. Mira piuttosto ad essere uno strumento utile per la formazione e l'incoraggiamento, suggerendo così sentimenti di gratitudine e di impegno nei romani.

Il *quinto capitolo* è il più esteso (pp. 261–412): esso studia, infatti, analiticamente i temi della lettera in relazione allo scopo che Paolo si prefigge con il suo invio. Come e dove Paolo ha seminato i semi del suo tentativo di persuasione? Si tratta di analizzare il contenuto di Rm per verificarne la funzionalità rispetto alle mire che Paolo persegue: che i cristiani di Roma partecipino alla sua grazia e apostolato e che lo aiutino nei suoi piani missionari futuri. Un'indagine esaustiva sarebbe impossibile: Tosolini spera pertanto che i temi da lui identificati siano quelli principali. Egli circoscrive tre sezioni maggiormente orientate al contenuto: il prescritto, l'intero corpo principale di Rm e la dossologia che chiude il c 16. Il nostro autore comincia dai temi del prescritto (1,1–7): la chiamata (1,1.7), la grazia e l'apostolato di Paolo (1,5), il vangelo di Dio e la relazione personale di Paolo con esso (1,1), il contenuto cristologico del vangelo (1,3) e il servizio di Paolo ad esso (1,9). Prosegue con 1,16–17 (*partitio e ratio*): l'interpretazione paolina del vangelo è espressa in questi due versetti con una ricchezza che non ha paragoni altrove nell'epistolario.

Dopo un'accurata analisi di Rm 1,16–17, la parte restante dell'indagine si concentra sull'interrelazione dei temi identificati all'interno delle due parti principali del corpo della lettera (1,18–8,38 e 9,1–15,13). L'origine e il processo della salvezza sono i temi delle due sezioni in cui si articola la prima parte: ciò che cambia nel passaggio dalla prima alla seconda sezione è la diversa connotazione temporale e uno spostamento negli attori. Nella seconda parte, l'Apostolo esamina e interpreta la dimensione storica della sua dichiarazione che il vangelo è potenza di Dio per la salvezza, per chiunque crede: ora le figure di Paolo e dei suoi destinatari sono più chiaramente identificate. L'origine e il processo di salvezza, per il giudeo prima e poi per il greco, sono l'oggetto delle due sezioni in cui si articola la seconda parte di Rm: l'origine della salvezza per giudei e gentili (cc 9–11); l'attuarsi del processo di salvezza nella vita delle comunità cristiane formate di giudei e gentili (12,1–15,13). In particolare, l'ultima sezione prende in considerazione il presente

dell'esperienza cristiana per sottolineare come sia possibile il compiersi in essa della salvezza: essa svolge nella vita quotidiana gli imperativi risuonati in Rm 6 e le esortazioni di Rm 11.

Alla presentazione dei temi come emergono in una lettura continuata dell'intero corpo principale, Tosolini fa seguire alcune riflessioni su tre tematiche che sono presenti lungo tutta la lettera, ma non sono trattate in specifiche unità testuali (e che l'autore chiama «temi collaterali»): la categoria del servizio culturale (chiave interpretativa liturgica); la triade di fede, speranza e carità; il tema di «ciò che è buono». La conclusione ricavata dall'autore è che i temi di Rm mostrano appieno la loro intrinseca coerenza, solo quando sono visti in funzione dello scopo specificamente dichiarato dall'Apostolo come ragione della lettera. La scelta più importante che Paolo fa è quella di interpretare il vangelo come potenza di Dio. Gli altri temi cruciali sono la chiamata, le due categorie complementari di giustizia e salvezza, la fede connessa a speranza e carità. Tosolini conclude osservando che la ricerca di una interpretazione finale della qualità letteraria di Rm deve andare al di là dei suoi tratti retorici, dialettici, didattici o paracletici e riconoscerne la dimensione poetica.

Il *sesto capitolo*, più breve (pp. 413–442), è complementare al quinto: esso indaga la cornice epistolare di Rm, che appartiene al genere retorico deliberativo, in cui Paolo cerca di influenzare i romani su decisioni da prendersi in merito ad eventi futuri. Sulla cornice, l'autore si sofferma a lungo: un breve sguardo è dato di nuovo anche al corpo principale di Rm, con l'intento di precisarne la funzione relazionale e retorica all'interno della cornice della lettera come un tutto. *Ethos* ed esempio: è questo che Tosolini indaga nei tre grandi blocchi della cornice iniziale, del corpo della lettera e della cornice finale. Il modo delicato in cui Paolo ritrae la sua relazione coi destinatari secondo la volontà di Dio, il saggio uso delle risorse retoriche di esemplarità ed *ethos*, l'assenza di qualunque pressione su di loro a proprio favore: tutto coopera a mostrare come Paolo cerchi e trovi l'argomentazione più convincente in vista del proprio scopo. La sua intenzione è di permettere a Dio di parlare al cuore dei romani attraverso Cristo e il potere del suo Spirito cosicché, dopo essersi consegnato loro interamente, egli possa trovare nei cristiani di Roma dei fratelli e sorelle, guidati dalla medesima grazia e desiderosi di condividere il suo apostolato.

Il *capitolo delle conclusioni* (pp. 443–458) comincia con un accurato bilancio dell'indagine condotta, prosegue offrendo una breve ricostruzione storica di come avvenne la stesura di Rm, conclude con alcune equilibrate riflessioni attualizzanti sulla partecipazione delle comunità nell'attività missionaria. Paolo distingue diverse dimensioni o gradi secondo cui le comunità sono missionarie: il suo ministero giunge al compimento

quando la maturità spirituale di una comunità arriva al punto di partecipare alla medesima passione dell'Apostolo per la diffusione del vangelo. La lettera a Romani diventa così un esempio per la vita della Chiesa in ogni tempo e luogo. Tra gli aspetti sottolineati in chiusura, anche l'elaborazione di una teoria della persuasione specificamente cristiana.

L'ampia sintesi che abbiamo proposto cerca di dare un'idea della complessità e della grande ricchezza di questo lavoro. Si tratta di un'opera decisamente matura da cui traspare una lunga consuetudine con la pratica esegetica e con il testo di Rm. In questo studio confluiscono in un certo senso due o tre tesi apparentate: l'indagine sull'articolazione e sulla dinamica espositiva di Rm, la ricerca di una definizione del suo genere letterario e lo studio dei temi della lettera in rapporto allo scopo dichiarato sono tre percorsi, ciascuno con uno sguardo complessivo su tutto il testo di Rm. L'esposizione della materia è vigorosa e ben documentata; la proposta interpretativa è netta e suscita un grande interesse.

La preoccupazione per la metodologia affiora ripetutamente: cf. le considerazioni svolte dall'autore verso la fine c 2 (p. 50); la nota sugli aspetti che restano aperti nell'uso dei metodi delle pp. 58-59; le ultime battute della conclusione generale (pp. 457-458). Ai limiti di un'indagine di tipo retorico applicata alle lettere di Paolo sono dedicate le pp. 146-147. In un passaggio, Tosolini dichiara che il modo migliore di avvicinare il testo è di seguire il raggruppamento e il filo dei pensieri. In sostanza, si può dire che egli adotta consapevolmente un certo eclettismo che sa combinare apporti di metodologie diverse, ma che al tempo stesso cerca di valorizzare il testo nella sua unicità e irriducibilità.

Lo studio di Tosolini accentua il carattere di vera lettera di Rm: uno scritto d'occasione, in cui l'occasione si precisa come progetto di evangelizzazione della Spagna. In generale, si deve dire che la prospettiva adottata è convincente, anche se non tutti gli elementi del percorso hanno la medesima forza di persuasione. Due punti delicati restano forse — a nostro giudizio — non pienamente dimostrati: la divisione in due parti simmetriche del corpo della lettera e l'esistenza dei due generi letterari della *didaskalia* e della *paraklêsis*.

Il lavoro di Tosolini rappresenta in ogni caso un contributo di ottimo livello all'elaborazione di una teologia biblica della missione. L'autore è un saveriano che insegna a Taipei e il suo coinvolgimento diretto nella *missio ad gentes* sta chiaramente all'origine dell'indagine condotta e del tentativo riuscito di fare scaturire da essa elementi per una teologia contemporanea della missione. Si può ben dire che questo coinvolgimento costituisca un elemento di quella fusione degli orizzonti dell'interprete e dell'oggetto studiato (l'Apostolo delle genti e la sua lettera ai cristiani di Roma), così necessaria per una corretta operazione ermeneutica.

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