

Volume 10 (2015)

# Quaderni

Bangladesh – Indonesia – Japan – Philippines – Taiwan



del  
Centro  
Studi  
Asiatico

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

1

## Quaderni del Centro Studi Asiatico

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

### **DIRETTORE**

Tiziano Tosolini • Giappone

### **REDAZIONE**

Everaldo Dos Santos • Filippine

Matteo Rebecchi • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Luigino Marchioron • Taiwan

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

# INDICE

VOLUME 10, N. 1

2015

---

- 3 Passo dopo passo  
Luigi MENEGAZZO

## RELIGIONI E MISSIONE

- 9 Spiritual Renewal Movements  
Commonalities Across Religious Traditions (2 part)  
Roberto CATALANO
- 27 Presenza di *Gen* 3,14–15 sullo sfondo di *Gal* 4,4  
Fabrizio TOSOLINI

## CULTURA E SOCIETÀ

- 37 A Strange Quote from Mencius  
Umberto BRESCIANI
- 41 La Istruzione di Propaganda Fide *Pluries Instanterque*  
nel contesto della «questione dei riti»  
Franco SOTTOCORNOLA

## IN MARGINE

- 55 L'incontro con la fede  
attraverso un missionario  
Cecilia GOTO SHOKO

## Passo dopo passo

---

LUIGI MENEGAZZO

*Appiana il sentiero dei tuoi piedi,  
e tutte le tue vie siano ben preparate.*

*Proverbi 4,26*

I *Quaderni del Centro Studi Asiatico* compiono dieci anni di pubblicazioni. Essi sono sempre stati puntuali e fedeli allo scopo per il quale sono nati: favorire il Dialogo Interculturale attraverso le varie forme nelle quali esso può svilupparsi e realizzarsi. Dieci anni non sono un periodo lungo, ma sufficiente per dare un'impronta ad un'attività e indicare dei cammini. Non è mio intento esaminare i contenuti delle varie pubblicazioni, ma considerare nel suo insieme questa impresa, che continua a produrre, e che ha ancora molto da donare a coloro che non temono di entrare nella via del Dialogo.

Dialogo è un atto di genuina razionalità. Non ci può essere «persona» non dialogica, in quanto una tale esistenza si esaurirebbe nel mentre stesso in cui viene all'esistenza, privandosi di tutto ciò che, entrando in relazione con essa, le permette vita e sviluppo. Dialogo, quindi, non è attività accademica, ma principio esistenziale, ontologico. Mettersi in dialogo, con qualsiasi realtà, è il primo e fondamentale atto di ragione, che assicura una esistenza armonica e fruttuosa.

L'atteggiamento dialogico, se è essenziale per qualsiasi persona e in qualsiasi momento della vita personale e sociale, tanto più lo è per coloro che hanno fatto della fede in Cristo il criterio unico e il fondamento della propria esistenza.

Mi sono permesso questa considerazione solo per chiarire i termini della riflessione che segue. I dieci anni di vita dei *Quaderni del CSA*, infatti, possono essere riassunti, a mio parere, in una parola: *contemplazione*. Questo termine è inusitato nel mondo scientifico, nel campo della ricerca e della analisi, nelle aree tipicamente antropologiche e culturali. Esso porta, usualmente, in sé una connotazione religiosa e difficilmente oggi esso è applicato alle così dette scienze positive. I *Quaderni del CSA* hanno in sé il sapore della contemplazione. Cercherò di spiegarvi.

I campi esplorati, le riflessioni proposte, gli angoli visuali affidati al lettore sono svariati, ma si ricollegano facilmente attorno alla vita della persona: interpretazione della realtà, riflessione sulla vita presente e sul futuro, usi e costumi, esperienze interiori perso-

nali e comunitarie, fede e filosofia, tratti culturali. Ogni autore ha saputo inserirsi agevolmente nello scopo dei *Quaderni del CSA*: non tanto dare informazioni, quanto piuttosto penetrare la bellezza e la verità degli argomenti proposti. Questo presuppone che l'argomento esposto sia stato sufficientemente esplorato nell'animo e nella ricerca di colui che lo propone. La terminologia semplice e la relativa brevità degli articoli sono indice che la materia proposta è stata ben assimilata dall'autore.

Prendiamo, ad esempio, le riflessioni sull'attualissimo *tema del post-umano*: sono analizzate, in una serie di articoli, le concezioni emergenti sulla «persona», sulla sua «situazione» nell'universo storico, spirituale, sociale di oggi. Ma specialmente viene dato un profondo criterio per riuscire a «vedere» e «distinguere» da tutto il resto la esclusiva dignità e unicità e perennità della «persona».

I *racconti di conversione* sono una serie unica e specialissima, forse una novità letteraria, ma, soprattutto, un'opportunità felicissima che permette al lettore di gustare i movimenti dell'animo umano in un momento delicatissimo dell'esistenza: l'abbandono di sé stessi a Cristo, con tutto ciò che questo comporta per sé e per chi, a diverso titolo, ne è coinvolto, pur non unito dalla medesima scelta di fede.

Le esperienze nel campo del *Dialogo Interculturale* sono molto frequenti nei *Quaderni del CSA* e si distinguono per una particolarità: la loro aderenza alla vita quotidiana. Sono racconti di vita, dai quali emana prima di tutto il desiderio di far presente all'interlocutore non una idea, ma un moto dell'animo, un pensiero guida della propria vita, un sistema di credenze che ispirano le più normali azioni quotidiane. Non mancano racconti di vita missionaria ordinaria, dai quali si ricava vivacità e creatività.

I *Quaderni del CSA* propongono altro materiale, ma quello sopraelencato a mo' di esempio, già permette di approfondire e spiegare il motivo per cui essi sono via alla *contemplazione*. Se contemplare, etimologicamente, significa scrutare quella parte di cielo sufficiente per capire il futuro tramite l'interpretazione del volo degli uccelli, si può concludere che tutto ciò che aiuta a leggere i segni dei tempi fa parte della contemplazione. Il contemplativo ha occhi penetranti (*Num* 24,1), ode l'avvicinarsi di Dio nel mormorio di un vento leggero (*1Re* 19,12), legge e interpreta ciò che appare ai suoi occhi (*Dan* 5,17). È contemplativo, di conseguenza, colui al quale nulla facilmente sfugge della realtà che lo circonda. Contemplazione è far parlare gli avvenimenti, darne la spiegazione, non nasconderne le conseguenze.

È questa una capacità, un dono riservato a pochi? La storia decennale dei *Quaderni del CSA* dimostra che la contemplazione è possibile a tutti: essa richiede attenzione appassionata alla vita che ci circonda e libertà d'animo. Non si può leggere la realtà con

occhi offuscati da pregiudizi o da paure. È indubbio che la lettura onesta della realtà sia provocante e anche graffiante, ma è ancora più vero che «la verità [ci] farà liberi» (Gv 8,32). Frutto della contemplazione è l'armonia e la bellezza. La contemplazione trasforma la verità in amore, consentendo alla vita di arrivare a perfetta maturazione: «Se [...] la verità è la verità dell'amore, se è la verità che si schiude nell'incontro personale con l'Altro e con gli altri, allora resta liberata dalla chiusura nel singolo e può fare parte del bene comune... Nascendo dall'amore può arrivare al cuore, al centro personale di ogni uomo», (Francesco, *Lumen Fidei*, n. 34).

Nel percorso culturale dei *Quaderni del CSA*, passo dopo passo, è venuta maturando la via della contemplazione della realtà, profonda, nitida, concreta. Ne cogliamo l'insegnamento: questa via non ha termine, non è mai conclusa, non è mai autoreferenziale, ma sempre aperta a nuovi stimoli e ricerche e revisioni. È la via «scientifica» più esigente, perché nulla si nasconde. Nello stesso tempo è via di serenità, perché ogni passo in avanti è una conquista della Verità.

Un grazie sincero al Direttore e ai collaboratori dei *Quaderni del CSA*, che, con costanza e puntualità, ci indirizzano verso la comprensione della Verità e l'amore verso l'Altro e gli altri<sup>1</sup>.

---

1. P. Luigi Menegazzo è Superiore Generale dei Missionari Saveriani. Lo ringraziamo per questo suo articolo inviatoci per celebrare i dieci anni dall'inizio della pubblicazione dei *Quaderni del CSA*.

# Religioni e missione



---

Spiritual Renewal Movements  
Commonalities Across Religious Traditions (2 part)

**ROBERTO CATALANO**

Presenza di *Gen* 3,14–15 sullo sfondo di *Gal* 4,4

**FABRIZIO TOSOLINI**

---

# Spiritual Renewal Movements

## Commonalities Across Religious Traditions (2 part)

---

ROBERTO CATALANO

### *Communitarian Dimension*

Given the structure and the spirit of these movements, special attention is given to the communitarian dimension of religion.

In the Christian context, Chiara Lubich and the Focolare Movement propose a collective spirituality which has as models the family of Nazareth and in the early Christian community of Jerusalem. This communitarian dimension probably represents the most significant and characterizing aspect of the Focolare. Its foundress spoke about it on many occasions, finding confirmation in the Council, and in the thought of many theologians who suggest an idea and an image of the church which can be summed up in the word communion (*koinonia*).<sup>1</sup> The Catholic Church emerged from the Council with a renewed awareness of the meaning of *koinonia* and of its vital relevance for today's world.

The experience of Chiara Lubich, which led to the birth of the Focolare Movement, started in the very same years when the premises destined to lead to the Council experience were taking shape. The starting point was marked by an overwhelming discovery: God is love! This experience was first lived at the personal level, but was immediately shared with other companions, and was destined to take into the Church the new spirituality that has been defined by someone as a *people's spirit*. There were premonitions of this new coming through the writings of theologians and others even before the Council itself. Karl Rahner, for instance, in speaking of the spirituality of the Church of the future, imagines it as being in a «fraternal communion in which it is possible to make the same basic experience of the Spirit together».<sup>2</sup> Pope Paul VI, when he was still a cardinal, said

---

1. Even though the Second Vatican Council does not speak specifically of the Church as «communion,» but rather as «a sacrament of communion,» the fact remains that «ecclesiology of communion is the central and fundamental ideal of the council documents.» In *Final Report of Synod of Bishops 1985, II C*, in A. Dulles, «The Sacramental Ecclesiology of Lumen Gentium,» in *Gregorianum*, 2005, 86/3: 553.

2. K. Rahner, «Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro,» in T. Goffi e B. Secondin (ed. by), *Problemi e prospettive di spiritualità* (Brescia: Queriniana, 1983), 440–41. Rahner wrote: «Those of us who are older... have been spiritually formed in an individualist way... If there ever was an experience of the Spirit made in common and commonly held to be so,... it is... the experience of the first Pentecost in the Church, an



that in our times, what was a unique experience must now become normal; that the exceptional saintly figures, although venerated, must give way to the sanctity of the people, to the people of God who become saints.<sup>3</sup>

The Focolare presents today a spirit based on the category of *love* and *communion* which brings about small or larger communities present in cities and in country-sides, in schools and factories, offices and parliaments, engaging families, youth, children, priests, consecrated people, professionals who try to live religion in the very milieu where they operate and live. Religion is no longer a private affair, nor is it something confined to certain aspects of life. It can be lived everywhere and not alone, but in a group giving witness as the early Christians used to do.<sup>4</sup> Lubich has been always strongly convinced that, after centuries of an individual commitment, Christians are called to witness a communitarian dimension of their religion.<sup>5</sup> This is an idea which is shared by other groups and renewal movements, though in their own specificity and typical contexts.<sup>6</sup>

---

event—we must presume—which did not consist certainly in the casual meeting of a collection of mystics who lived individually, but in the experience of the Spirit made by the community... I think that in a spirituality of the future, the element of fraternal spiritual communion, of a spirituality lived together, can play a more decisive role, and that slowly but surely, we must continue in this direction». Ivi.

3. G. B. Montini, *Discorsi su la Madonna e su i Santi (1955–1962)*. (Milano, 1965), 499–500.

4. It is worth referring to Tertullian, who used to bear witness to this: «See, they say, how they love one another, for they themselves are animated by mutual hatred; how they are ready even to die for one another, for they themselves will sooner put to death» (Tertullian, *Apology*, 37, 6–10).

5. «But times have changed. The Holy Spirit is now forcefully calling men and women to walk side by side with other people, indeed, to be one heart and one soul with all those who so desire. Twenty years before the Council, the Holy Spirit impelled our Movement, to make this solemn change of direction towards others. In the spirituality of unity, we go to God through our neighbour. “I—my neighbour—God,” we used to say. We go to God together with humanity, together with brothers and sisters; even more so, we go to God by way of human beings» (C. Lubich, *A New Way. The Spirituality of Unity* (London: New City Press), 26.

6. In general, all contemporary movements tend to have a diversified but, usually, well defined strong communitarian dimension, showing a spirituality of communion as an inspiring factor and tending towards form of ecclesial life, characterized by forms of sharing not only spiritual values and experiences but also material goods. The reference point is the early Christian community, which, during the centuries, had inspired many movements for renewal. The novelty is represented by a dimension of communion, while in the past there was a prevailing of a more individual spirituality (cf. J. Castellano Cervera, «Tratti caratteristici dei Movimenti Ecclesiali contemporanei,» op. cit., 565). Nevertheless, it is worth mentioning here the attempt to make an accurate distinction between a *spirituality of communion* and a *community based spirituality*. The point is not marginal and deserves deeper attention. It is sociological and ecclesiological at the same time. In fact, in the eyes of some observers, the commitment for a renewal of the Catholic Church shown by those who follow the *new Movements* is, first of all, based on the «experience of a community.» This certainly implies an ecclesiological dimension but it is characterised at the same time by a sociological perspective to which the 60's youth unrest is not alien. In this context, *koinonia*, communion, as a theological or ecclesiological concept remains a simple idea. This is evident, these scholars claim, in the complex relationship between the different groups—communities—of the Movements and the local church. Often these communities, though they claim the life of a communitarian spirituality, are not in communion with the local parish or diocese but only with the universal church. The point is vital, but it is not specific of the present study (for references see M. Faggioli, *Nello Spirito del Concilio. Movimenti ecclesiali e ricezione del Vaticano II*, op. cit.).

Nikkyo Niwano, founder of the Risshō Kōsei Kai, often stated that of the three treasures or jewels of Buddhism, *sangha*, the community, is by all means the most important.<sup>7</sup> In fact, the Japanese religious leader notes that a person all alone will never be able to know and to grasp truth. The process is much simpler and more effective if people are in a group, even better, if there is a community where it is possible to support, to encourage, and to enlighten.

This conviction finds a practical expression in the *Hōza* (*Dharma* Sitting), the meetings taking place regularly among members of the Risshō Kōsei Kai. To participate in *Hōza* presents one of the main tasks and duties of the members of this Buddhist movement. These groups in which the Risshō Kōsei Kai is divided is the place of putting into practice the spirit of Risshō Kōsei Kai. They can be defined as its «life.» They are groups where participants, in order to ensure the desired results should be between three and twelve. The novelty is that the sharing regarding personal, professional or family problems is not taking place in private but in a group where everyone listens to the problem and also to the solution given by the group leader. It is a sort of religious counselling where the leader is not expected to know the context and possible solution of all problems. His or her task is the one of guiding the other person on the path of authentic life.<sup>8</sup>

The methodology adopted is the one of a deep silent listening to the problems of the member of the group so that he or she may feel understood in the critical period he or she is experiencing. In a second phase, there is the search of the causes of the problem in view of transforming negative into positive, evil into goodness. At the conclusion, it is necessary to act upon the problems which have been shared and adopt practical and vital solutions. The positive effects will be treasure not only for the individual, but also for his/her family, relatives, and colleagues. In this way *Hōza* carries a truly communitarian dimensions with positive effects extended up to families, communities, neighbourhoods, working places, etc.<sup>9</sup> The communitarian dimension proposed by Risshō Kōsei Kai is, therefore, clear: it is of religious value to tackle problems not so much as individuals but as a group, and on the basis of counsels received and with the help of the *Hōza* companions to come to a practice which makes individuals better persons and having an impact on the surrounding environment.

Fetullal Gülen speaks of the communitarian dimension of religion also within Islam. In 1995, in one of his many texts, he showed a prospective which is amazingly close

7. The other two are the *Buddha* and the *Dharma*.

8. T. Alessandrini, *Giappone nuovo e antico: studio fenomenologico del Movimento Risshō Kōsei Kai*, op. cit., 283.

9. *Ibid.*, 283–85.

to the one of Lubich and Niwano. He is of the opinion that «in our times no single individual on their own can attain such a stage (*makam*). Indeed we can only seize the heights through the affiliating to collective personality».<sup>10</sup> In the perspective of the Turkish reformer, people who form the *shakhs-i manevi* come from a wide spectrum of backgrounds. Each contributes in his/her own way; some more than others according to their respective possibilities. This collective dimension aims at engaging anyone ready to work in harmony with others. There are no special requirements or qualities needed, though the most suitable people remain teachers and educators, along with the responsible of the *madrassa* and the animators (or guardians) of the dormitories.<sup>11</sup>

In Gülen's perspective a central aspect is the *cemaat*<sup>12</sup>, a new form of Islamic self-organization linked to the urbanization process in Turkey, which weakened kin relations and existing forms of organization such as the Islamic brotherhoods.<sup>13</sup> The *cemaat* is a unit of individuals, sharing the same feelings, thoughts, aims and ideas and adjusting their life along this line of unity, helping the individual to enhance the religious productivity through joint work. It helps to profit from the good deeds, which are achieved with others and helps to avoid individual mistakes on the worldly path to God.<sup>14</sup> These units help to overcome personal limits and to cope with the world outside, which tries to distract the believer from his belief.

A second example of a communitarian approach to religion in the Gülen inspired movement are the so-called *Isik evi* (lighthouses),<sup>15</sup> the places where the followers meet

10. F. Gülen, *Fasıldan Fasıla 1* (Ed. Izmir, Nil, 1995), 172; M. Hermansen «Understandings of “Community” within the Gülen Movement»—*The Gülen Movement in Thought and Practice*. November 12–13, 2005, Rice University, Houston, TX symposium. At <<http://www.fethullahgulencference.org/houston/>>. More in details Gülen writes: «Even though the renewer (*Mujaddid*) had been awaited as a single individual, at a time when the world has become more global and we are experiencing a “shrinking” of distances both in time and space (*taqarub-u aman* and *taqarub-u makan*), and masses apparently living far apart have become members of the same household, service to humanity (*hizmet*) should be undertaken, not by exceptional individuals (*ferd-i ferdiler*), but rather by the collective spiritual body (*shakhs-i manevi*)». F. Gülen, *Pritzma 1* (Ed. Izmir, Nil, 1995), 130.

11. «People who share the same soul, the same meaning, and the same thought will certainly unite, even though they are far apart, just like rivers flowing into the same sea, reaching the target sometimes by carving into mountains or by finding out different routes when their paths are blocked by visible or hidden obstructions; or like those who have intended for pilgrimage may meet at Arafat, Mataf, or Rawza. It does not matter if they had the intention to meet or not, the domains they would like to do services at will unite them, and they will represent this grand truth with a hope-inspiring “collective gathering” (*cemm-I gafir*)». Ivi.

12. It is the Turkish equivalent of the Arabic *jama'at* (community).

13. E. Özdalga, «Redeemer or Outsider? The Gülen Community in the Civilizing Process,» in *The Muslims World*, Special Issue, 2005/95: 435.

14. M. Hermansen «Understandings of “Community” within the Gülen Movement»—*The Gülen Movement in Thought and Practice*, op. cit.

15. In practical terms, the *lighthouse* are flats rented or purchased by *cemaat* businessmen where poor students can afford to stay during their studies. Each «house of light» is under the direction of an *abi* (older

regularly. They form the core of the entire vast network. Gülen calls the *isik evleri* a tree, the seed of which was planted in the times of the Prophet Muhammad himself.<sup>16</sup> He sees their roots within the Qur'an (24/36f) itself,<sup>17</sup> thus giving the *cemaat's* own form of organization the highest Islamic virtue and the essence of Islamic education par excellence. That is why he considers them to be the basis for the educational activities.<sup>18</sup> These communities offer the convergence point of two aspects which are central in the renewal Movements: the important role of the community dimension and the contact with the scriptures.

### *The Scriptural Dimension and Modern Interpretation of the Texts*

The reading of the sacred texts represents another fundamental characteristic of the renewal phenomenon in the different religious traditions. Though the realities we are dealing with are carriers of great changes and adaptations in their respective religions, they never drift away from their scriptures neither they offer interpretations somehow in contrast with them. They are all scripture-based organizations. In fact, the sacred text

---

brother) who helps to educate the students (B. Balci, «Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam,» in *Religion, State & Society*, 2003, 31: 158.

16. F. Gülen 1997e: 12.

17. F. Gülen 1997g: 2.

18. M. Hermansen «Understandings of "Community" within the Gülen Movement»—*The Gülen Movement in Thought and Practice*, op. cit. The so called *lighthouses* draw inspirations from the *dershanes*, which were born within the *Nur Movement*, the spiritual stream from which Gülen himself takes inspiration. The *Nur Movement's* founder, Said Nursi, who died in 1960, inspired a reinterpretation of Islam in the modern world perspective, paying a special attention to identity formation and observance of ethical values. In this context the *dershanes* took shape as a methodology capable of ensuring that people who were part of them could achieve a better awareness of their own identity. Within these groups, considered as meeting spaces people spend time in reading text taken from the Koran or written by Nursi or Gülen. From this experience a further step developed with the idea of accompanying youth formation, by offering the possibility of hospitality in small *dormitories*, sorts of guest-houses, where young generations could pursue their studies and deepen their Scripture, while attending pre-university or university courses. In 2002 it was calculated that these convivences and study circles were about two thousand in Turkey, fifty in Germany, seven in Holland and several in other countries. One was active in Sarajevo too. In the Gülen's methodology these units represent a way to form people and, at the same time, offering them the opportunity to spread their own culture. They are also effective in taking religion from a private to a more public sphere. (See M. H. Yavuz, «Islam in the public Sphere. The Case of the Nur Movement» and «The Gülen Movement. The Turkish Puritans,» in M. H. Yavuz and J. L. Esposito (ed. by), *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement* (New York: Syracuse University Press, 2008), 1–18 and 19–47). Gülen's communitarian perspective carries what was already available in his master's thinking. In fact, in one of his letters, Said Nursi wrote: «Just as one of a person's hands cannot be jealous of the other, and his eye cannot envy his ear, and his heart cannot compete with his reason, so that each if you is like one sense, one member of the collective personality of the totality that we make up. It is not to be rivals to one another on the contrary, to take pride and pleasure in one another's good qualities is a basic obligation springing from the conscience» (Nursi, *Letters*, 29<sup>th</sup> Letter: sixth section, 498 in M. Hermansen «Understandings of "Community" within the Gülen Movement»—*The Gülen Movement in Thought and Practice*, op. cit.

is read and meditated, often enlightened by the charismatic approach of the founder or explained by people well trained for this. The process ensures a progressive awareness of one's identity and offers a possibility to transform through religious teachings the social and human milieu where one lives. All this is based on the effort to make holy books of the respective religions relevant in today's society.

The Gospels had a central place in the initial experience of Chiara Lubich and of the first group of her companions. The early stage of their experience was, in fact, a re-discovery of the Gospels, accompanied by the understanding that the sentences of the holy books were not only to be read or meditated upon, but above all to be lived. By putting into practice the words of the Gospel they understood the relevance of religion in the daily living and succeeded in joining these two aspects which were otherwise separated from each other. They started living the Gospels, sentence by sentence, and this practice in the Focolare Movement developed in what is called the *Word of Life*,<sup>19</sup> a sentence taken from the liturgical readings of the month, commented—in the past Chiara Lubich herself used to do it—and proposed to members and followers of the Movement. They read the passage of the scripture, the commentary, share feeling and insights and try to put those words into practice in their life wherever they find themselves. Thanks to this practice, the members of the Movement claim a sort of re-evangelisation, as the Gospels are re-learned by the effort of putting them into practice. Moreover the *Word of Life* contributes to a communitarian dimension of religion as, on a regular basis (weekly, fortnightly or monthly), the members of different groups and communities gather together to share how they tried to live the sentence of the month.<sup>20</sup>

Suat Yildirim acknowledges that an element which clearly and immediately surfaces while reading Gülen's texts is the fact that the author is well aware of the classical comments of the Islamic tradition on the Holy Book. At the same time, there is the presence of new view-points and deepenings, which nevertheless remain well within the Qur'anic exegesis.<sup>21</sup> The Qur'an's reading by Gülen is not so much a literal one, but it seeks the deep link with the universe, with humanity, and with Allah.<sup>22</sup>

19. «Having discovered the uniqueness and universality of the Words of God, while we were still in the air-raid shelters, we felt the desire to translate them into life, one by one. This was the beginning of a practice that continues today too, fifty years later, and will never end,» in C. Lubich, *A New Way. The Spirituality of Unity*, op. cit., 47.

20. «It is not enough to live them [the words of the Gospels] on our own. We need to share our experiences on the Word of Life with one another... Thus we evangelize ourselves as individuals and as a community. We become more and more Jesus, individually and collectively» Ibid., 48.

21. S. Yildirim, *Kur'an Dirilis* (Timas Basim, 2011), vii.

22. «Qur'an is a translation of this universe as a book. Yes, the universe is a book. It is needed for a reader to

Gülen suggests that the Holy Book has to be read in the light of these three elements. But at the same time he underlines that a true interpretation is the one centred around the human person since the Holy Book was revealed for humankind. Separation between these three elements in the course of history has provoked true disasters, while peace prevailed every time the text was read in the light of these three elements.<sup>23</sup> Moreover, an appropriate reading of Holy Book requires sharing of heart and soul.<sup>24</sup> It has been noticed that Gülen's comments offer a sort of a path which leads the believer to an active life. Other commentators of the Qur'an have defined this kind of approach to the sacred text as a «dynamic exegesis.»<sup>25</sup> This generation of commentators claims that the Qur'an, when duly examined and deepened, is a not a book which leads to the separation of religion from life.<sup>26</sup> In Gülen's sensitiveness, two more aspects have to be taken into account while reading the Holy Book. First of all, the diaspora, a phenomenon which has seen by the Turkish Muslims in the last decades of the previous century.<sup>27</sup> Secondly, a chance to read anew the Holy Book of Islam comes also thanks to a contact with the «religiously

---

read this book, which is well-organized with all of its verses and pages. The reader is human and the interpretation of this book is Qur'an. Allah has sent Qur'an as a translation of the universe to the human beings who can not grasp the universe's immense, deep meaning and its huge vision. This meaning that we cannot easily understand by looking at the big pages and phrases of the universe, we can see at a first glance in the Qur'an, the Miraculous. This is a favour for the human beings. Allah is the one to make the universe book speak. As the others' thoughts upon the universe would be wrong, it is also the same with humans. The Universe is the universe of Allah, Qur'an is the speech of Allah and humans are the slaves of Allah. Allah is the one to establish the interrelation between these three,» in F. Gülen, *Fatiha Üzerine Mülâhazalar* (2012), 25, and F. Tuncer, *Fetullah Gulen's Methodology of Interpreting Quran in Islam in the Contemporary World: The Fetullah Gulen Movement in Thought and Practice* (Dallas: Southern Methodist University, 2006), 93.

23. Ivi.

24. «What is unique in this movement is its restless efforts to revive the loss tradition of inner-spiritual-mystical (Sufism) type of reading the holy scripture in its creative combination with modern scientific methods in science and contemporary humanism, flavoured in a multicultural aroma,» in A. Abdullah, «Muslim-Christian Relations: Reinventing the Common Ground to Sustain a Peaceful Coexistence in the Global Era,» at <<http://en.fgulen.com/conference-papers/gulen-conference-in-melbourne>>.

25. The scholars who coined this definition are Sayyid Qutb (1906–1966) and Mawdūdī (1903–1979) in S. Yildirim, *Kur'an Dirilis*, op. cit., xvii.

26. «On the contrary, it is a call that demands implementation and practice in life—a Divine call which descended gradually and in parts in response to questions asked or problems to be solved or in connection with certain occasions and circumstances leading up to the revelation of particular verses.» Ivi.

27. M. H. Yavuz and J. L. Esposito, *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, op. cit., 235. «Under the wide umbrella of the deep insight of religio-mystical tradition of Islam embedded in its rigorous multicultural flavor, Fethullah Gülen undoubtedly utilizes and practices hermeneutical method in understanding and interpreting the Qur'an. It is important to underline that an interfaith and intra-faith dialogue using hermeneutical approaches by no means require an a priori dismissal of the more exclusivist interpretations of Qur'anic verses. In fact, it would be a misuse of the new matrix of dialogue to load it with a particular political or philosophical agenda other than the foundational conviction that interfaith (and intra-faith) dialogue is inherently good and necessary for the welfare of the participating traditions as well as for the welfare of the human family in general». Ibid., 234–37. Cf. also A. Abdullah, «Muslim-Christian Relations: Reinventing the Common Ground to Sustain a Peaceful Coexistence in the Global Era,» op. cit.



other». <sup>28</sup> This approach seems to succeed in harmonizing a reading of the text with three important aspects: a dimension and sensitiveness open to the Muslim diaspora in the world, the possibility of an encounter with other religious traditions, and the opportunity offered by Gülen's own groups in different corners of the globe.

What emerges is a perspective which can be defined as *Oneness of Humankind*. It is a concept which allows a reading of the Qur'an, which eliminates the danger of thinking that some communities or groups, because of their religion or culture, do not have the real chance of a relationship with God. <sup>29</sup> In this perspective, it is possible to trace and to appreciate God's presence and His action in all religious traditions. In no way does this approach intend to wipe off real and existing differences, like the one between «believers» and «non-believers». What has to be brushed away is that exaggerated pride which leads to statements such as «God is with us and not the other.» <sup>30</sup> For Gülen, «spiritual practice and morality are... more important than ritual and dogmatism» and, as Lester Kurtz indicates, for his there are four pillars—love, compassion, tolerance and forgiveness—«that open the way for dialogue with other faith traditions».<sup>31</sup>

Though the Movement has so far kept a remarkable autonomy as far as the cult and religious ceremonies are concerned,<sup>32</sup> Risshō Kōsei Kai has not broken away from the continuity with the millennia old tradition of Māhāyana Buddhism. Niwano, in choosing a text of reference for the followers of his movement, opted for the *Lotus Sūtra*. The Risshō Kōsei Kai has drawn on commentaries from Nichiren and Tendai Buddhism.<sup>33</sup>

28. «The infinite potential of scriptural meaning, would encourage two complementary activities when faced with any scriptural text that posed a challenge (either positive or negative) for dialogue, cooperation, and mutual understanding and trust. The first of these activities is by delving as deeply as possible into all the contextual resources available for interpreting these texts. This not only means reading Qur'anic or Biblical passages in light of other proximate and otherwise related Qur'anic or Biblical passages. It also means using all the available tools of historical research and even historical development to uncover key elements of the original context of a given passage's revelation (in the case of the Qur'an... The second of these activities should involve a certain imitation of the field actors who have real-living experience in being together politically, economically, and culturally with the religious other in their own country or abroad, beyond their country of origin. Fathullah Gülen communities in all over the world have this genuine living experience. They have actual experience of being global. In this case, the experience that would be most significant would be that of the encounter the cultural and religious other.» Ibid.

29. S. Almirzahan, *Path to Dialogue: Learning from Great Masters* (Yogyakarta: La Convivencia Center for Human Rights and Religious Values and International Institute of Islamic Thought, 2009), 194.

30. This statement, of course, will be difficult for the closed religious societies and will create much and serious difficulty in the traditional culture, which is closed to «the other», A. Abdullah, «Muslim-Christian Relations: Reinventing the Common Ground to Sustain a Peaceful Coexistence in the Global Era,» op. cit.

31. L. R. Kurtz, «Gülen's Paradox: Combining Commitment and Tolerance,» in *The Muslim World*, 2005/95: 373–84, 377–78.

32. In fact, usually, within the different centre cults and ceremonies are officiated by lay people appointed, after specific studies, by the internal hierarchy of the Movement.

33. For many centuries, *Lotus Sūtra*, has represented one of the main scriptures of Japanese traditional

Niwano has found in the *Lotus Sūtra* the essence of Śākyamuni Buddha's teachings, opening up in an exhaustive way the true form of the universe where we live, the nature of human being and the modalities of human behaviour towards all other living creatures.<sup>34</sup> This can well explain his choice of this text as a reference for his own personal religious experience and the one for those who follow it through the Movement he has founded. It was not an easy choice. Niwano never tried to downplay the difficulty in grasping the Buddhist teachings, especially relying on texts which have been composed more than two thousand years ago, written in Pali, later in Sanskrit, and then translated into Chinese, Korean, and Japanese.<sup>35</sup> The Buddhist reformer's great respect and commitment for the sacred text is shown by his decision<sup>36</sup> of spending seven years in seclusion (away even from his own family) in order to study the *Lotus Sūtra*. The Rishshō Kōsei Kai founder spent this time questioning himself on the true meaning of the text. It was for him a paradigmatic experience in his own life.<sup>37</sup>

He found in the sacred text several answers to his own search. First of all, he realised how meaningful is the fact that the *Lotus Sūtra*, written seven hundred years after Buddha's death, makes its appearance in coincidence with the dawn of the Japanese civilisation and that ever since then it has been handed over from generation to generation.<sup>38</sup> Moreover, the sacred text provides Niwano with the true foundation for the actions and the path leading to peace. This point will represent the inspirational source for the Movement he established. Within the folds of the *Sūtra*, Niwano grasps that the search

---

Buddhism. Some of the main schools—Tendai and Nichiren—consider it the foundational text. It is important to notice that the reading and interpretation of this text, in the course of the centuries, have provoked a number of diversified attitudes and positions within Māhāyāna Buddhism itself, offering, for instance, ground to justify rigid integralism and exclusivism and, on other occasions, opening up to tolerance. It is enough to notice what has happened in recent times. The same *Lotus Sūtra* has been adopted as reference text by several of the so-called *new religious movements*, which have characterized the panorama of socio-religious life of last century. An example is offered by the *Sōka Gakkai*, a movement which claims to take inspiration from the same holy book, finding in its teaching justification for a more exclusivist attitude towards other religious expressions. Cf. C. Busquet, *Incontrarsi nell'Amore*, op. cit., 109.

34. N. Niwano, *Gendaigo no Hokkekyō* (Tokyo: Kōsei, 1990), 3.

35. T. Alessandrini, *Giappone nuovo e antico: studio fenomenologico del Movimento Rishshō Kōsei Kai*, op. cit., 235.

36. It was strongly recommended by Myōko Naganuma, the lady considered to be a co-founder of the Rishshō Kōsei Kai, who died in 1956. For Niwano the decision to devote himself to the study of the *Lotus Sūtra*, meant to be away from his own family for seven long years.

37. «Many people probably consider seven years of concentration on one Buddhist classic tantamount to mental imprisonment. To be frank, I too sometimes suffered from loneliness and a sense of isolation. I even condemned what I was doing as irrational, but throughout the whole period, I remained convinced that it was part of my discipline... I do not know what the other people may think, but for me this was the time of great fulfilment and immense value.» N. Niwano, *A Guide to the Threefold Lotus Sūtra*, op. cit. 45–6.

38. N. Niwano, *Buddhism for Today: A Modern Interpretation of the Threefold Lotus Sūtra* (Tokyo: Kōsei, 1976), xxi.



for the Truth can not be uprooted from the vital context where human beings live their daily life. On the contrary, it has to walk hand in hand with service towards the others, which represents the main road towards spiritual perfection and freedom of spirit.<sup>39</sup> Every morning, Risshō Kōsei Kai members recite the *mantra* or sacred formula, *Namu Myōhō Renge Kyō*—«I entrust myself to the *Lotus Sūtra* of the wonderful Law»—which is chanted on many other occasions when it is decided to pray, both in an ordinary or exceptional way.<sup>40</sup>

We can now see that the role played by the interpretation of the respective scriptures and the effort to make them relevant to today's people, finding in them answers to today's problems of the world, makes the scriptures relevant to the cause of interfaith dialogue. Niwano, for instance, expresses the conviction that in as much as the different faiths will succeed in remaining faithful to the Truth, opening up at the same time to the Truth expressed by other religions, they will end up in coming closer to each other.<sup>41</sup> Another common aspect is the effort in putting the respective scriptures into practice without limiting ourselves to reading or meditating them. Furthermore, in the course of this process, it is necessary to approach the scriptures of one's religious traditions in front of «the other,» keeping a universal breath in order to avoid the danger to deny the possibility of God's experience within a tradition which is not our own.

While his spiritual experience progresses, Niwano acquires a conviction of the *Lotus Sūtra* as the highest Truth. Truth is, and does remain, one. In the Buddhist reformer's perspective, he finds its ideal container in the text of this *Sūtra*. In the *Lotus Sūtra*, Truth finds its own expression through Buddha's words without it being exhausted. Though the Buddha contains the Truth, he himself is transcended by it and the ultimate Truth finds other modalities to express itself.<sup>42</sup> In this way, the sacred text does not become a pretext for exclusivism, but a means which can lead men to that interior peace, which allows to

39. C. Busquet, *Incontrarsi nell'Amore*, op. cit., 109. «I was unable to restrain my burning passion to seek the Truth and to serve others in the compassionate spirit of the bodhisattva... The person who makes up his mind to devote himself to the service of others suddenly feels relieved and happy. He is no longer burdened with selfish desires. The daily things that cause grief cease to bother him. Bonds dissolve; he is free,» N. Niwano, *Lifetime Beginner* (Tokyo: Kōsei, 1978), 81.

40. It is the same mantra which can be read on the white stole that members wear across the shoulders while praying, above all on special occasions.

41. C. Busquet, *Incontrarsi nell'Amore*, op. cit., 111.

42. «The *Lotus Sūtra*, in its deepest meaning, is not a proper noun but a common noun meaning the highest and most real teaching, which teaches the truth of the universe to all human beings and leads them to the true way of living. But the real and the highest teaching can never be two. Though it can be expressed in various ways, in its fundamental meaning it is one,» N. Niwano, *A Buddhist Approach to Peace* (Tokyo: Kōsei, 1977), 68.

live in serenity, while building mutual harmonious rapports.<sup>43</sup> The thirst and fascination for Truth is traceable in Lubich and Gülen. In one of Lubich's early letters, way back in the forties, she wrote:

I am a soul passing through this world. I have seen many beautiful and good things and I have always been attracted only by them. One day (one indescribable day) I saw a light. It appeared to me as more beautiful than the other beautiful things, and I followed it. I realised it was the Truth.<sup>44</sup>

### *Balance between Personal and Communitarian Dimension*

The accent posed on the scriptures helps to harmonize the communitarian dimension with personal commitment. The first aspect cannot be achieved at the cost of the second. The personal decision and commitment remain of primary importance. Chiara Lubich, for instance, never presented what she called *spirituality of communion* bypassing the choice that each Christian individual is called to make. This is confirmed also by the noted theologian Piero Coda, who knows Lubich's thought in depth.<sup>45</sup> Lubich, while, on one side, constantly underlined the novelty that her spirituality seems to bring into the Catholic context, on the other she always insisted on the role of personal commitment and engagement.<sup>46</sup>

The same can be traced in Niwano's and Gülen's perspectives. The community dimension is not meant to suffocate the individual person. On the contrary, the point is to

---

43. C. Busquet, *Incontrarsi nell'Amore*, op. cit., 113. «We lead ordinary everyday lives, but by understanding the teaching of the sutra, believing it, and practicing it, we try to approach a state of mind free from illusion and suffering. We realise that people should live in harmony and render service to each other. That all the people in the world have such feelings and live happily—this is the ultimate idea and vow expressed in the *Lotus Sūtra*,» N. Niwano, *A Buddhist Approach to Peace*, op. cit., xxiii.

44. C. Lubich, *Early Letters. At the Origins of a New Spirituality* (Hyde Park: New City Press, 2012), 60.

45. «The truth, novelty and beauty of what Chiara Lubich teaches about spirituality consists—through the breath of the Holy Spirit—in helping to bring about today the light and grace of the unity Christ has realized in human history. So it is teaching both utterly traditional and prophetically creative. Like a branch grafted onto the ancient trunk of the Church's experience and doctrine, helping the flower anew, it is traditional, and because of its original perspective on the once-and-for-all revelation of Christ, it is creative,» P. Coda, «The Spirituality of Unity in the Christian Vocation,» in M. Vandeleene (ed. by), *Chiara Lubich Essential Writings. Spirituality-Dialogue-Culture* (London: New City, 2007), xxv.

46. «In our collective way, we too look for solitude and silence. We do so in order to listen well to the voice of God in our hearts: to live out Jesus' invitation to pray behind closed doors, and to plunge into the depths of union with God....and we escape other people if they lead us to sin,» C. Lubich, *A New Way*, op. cit., 27. «In the Focolare too we practice those mortifications that are indispensable for any Christian life. We do penances, especially those recommended by the Church,» Ibid., 31. «We also pray in the Movement, and we especially value liturgical prayer, such as the Mass with the most holy Eucharist, because it is the prayer of the Church,» Ibid., 33.

form individuals to be uniquely authentic communitarian persons open to the world.<sup>47</sup>

### Conclusion: Fruits of the Inter-religious Dialogue

At the end of this study on some of the commonalities shared by several of the renewal streams of spiritualities within different religions, we can just mention some of the results emerging from interfaith encounters, collaborations, or simply experiences, among people of these different realities, groups, and communities.

Two common factors that we can find as a result of experiences of interreligious dialogue among members of these movements are the *deepening of the relationship with God*, or the Absolute, and what, in Christian terms, we could define as *experiencing the fruits of the Spirit*. This is, for instance, the experience of a young Japanese Buddhist woman who, at the end of an encounter with Christians, said that she now had a confirmation that the divine was in her heart: «For the first time I felt his presence within me.» Naturally, this presence brings about joy, enthusiasm, peace, and light for a better understanding of one's scriptures. These are the gifts of the Spirit. This dialogue is by no means superficial; as the vice-rector of the Buddhist University of Bangkok points out: «Here the dialogue is based on the most essential part of one's faith».<sup>48</sup>

Moreover, the spiritual renewal promoted by these movements fosters the conviction that interreligious dialogue is based on mutual respect. At the same time, it cautions the protagonists to avoid the dangerous temptation for a universal pseudo-religion. Rather, it inspires and helps those involved in dialogue to constantly deepen the experience of their own faith. That is the explanation of often-heard sentences like «dialogue made a better Hindu (Muslim or Buddhist or Christian)» or «it has helped me to discover more deeply my own religion,» «our interest in our tradition and history began to be aroused after these meetings.» A young Buddhist woman, who at one point met some Christian young people who suggested to her living the Golden Rule through the art of loving, after several years of this practice said that «she had received a light that helps me to understand my religion more deeply.» A Christian leader in Chicago, seeing how a

47. «The general call to become heirs “varies” to the prophetic tradition, may also be seen as opening the path to becoming the “perfect human being” to all members of the community,» F. Gülen, *The State of our Souls: Revival in Islamic Thought and Activism* (New Jersey: Light, 2005). «From another aspect in our times no single individual on their own can attain such a stage (*makam*). Indeed, we can only seize the heights through affiliating with the collective personality,» F. Gülen, *Pritzma 1*, op. cit. 172.

48. R. Catalano, *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso. L'esperienza di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari* (Roma: Città Nuova, 2010), 145.

whole family of Muslims—including a four-year-old son of an *imam*—prayed early every morning, felt the need to better her own prayer life as a Christian: «The relationships in dialogue help Christians to be true Christians and Muslims to be true Muslims.» A Christian university student, at the end of an experience of dialogue with Buddhist young people, declared: «I was impressed by their beautiful relationship with the Buddha, and I understood that I too, as a Christian, need to give priority to my personal relationship with God».49

Third, dialogue which flourishes from these experiences leads to the certainty that universal brotherhood/sisterhood is possible. In northern Italy, Muslims and Christians affirm: «Being together we discover the beauty of each as a mutual gift so that we give our contribution to see a world united in brotherhood. This is not a utopia, but a dream that can come true because among us this is already a reality».50

Gradually trust in the others and their religious faiths and traditions increases. *Welcoming of the other*, after overcoming obstacles, becomes a way of life. And this leads to the collapsing of pre-conceived ideas. In fact, dialogue and communion enhance the possibility of understanding certain attitudes, ideas and traditions of the others, and also the way their faith is expressed, far from the stereotypes that normally circulate. At the end of a formation program for teenagers, which included a visit to various places of worship, a Hindu boy said: «I was always told that Muslims are terrorists; however, today, while visiting the mosque and seeing how they pray, I came to the conclusion that I can never accept such a definition.»

Such experience leads to mutual respect and trust and makes people capable of highlighting what is common, and yet *it does not bring confusion of faiths*. In the contrary it also points out the existing differences between traditions. They are not seen as obstacles but as an enrichment. The leader of the women's section of the Islamic community in a city in Italy had an experience of collaboration with Christian women, and this helped her to be aware of belonging «to a different religion;» this fact, however, «does not hinder our relationships; if anything, it is an incentive to strengthen our relationships in order to live better our respective religion.»

This explains why dialogue contributes to the *healing of the social texture*; tensions are removed, wounds healed, and communities, which historically have been in conflict or in continual tension, become integrated.<sup>51</sup> Interreligious dialogue, therefore, is much

---

49. Ibid., 144.

50. Ibid., 135–36.

51. Ibid., 141.

more than a theological or ecclesiological expression. In the present world with the seemingly unstoppable phenomenon of globalisation that involves large and, perhaps, unprecedented migratory waves causing peoples previously almost unknown to each other to come close, almost face to face, along with their ethnic, cultural, and religious diverse backgrounds, interreligious dialogue is playing a role in national and international relations. In fact, this prevailing panorama provokes people of different cultures and faiths to exchange views and engage in dialogue. They seek to identify differences and similarities in this effort to build and to achieve a greater mutual understanding. Today, political scientists and diplomats realise that «religions may have a transformative effect on individuals and communities and no doubt encounter one another within an increasingly global civil society».<sup>52</sup>

Dialogue... is not solely or even primarily about theological matters. It involves members of different religious communities speaking out of their own traditions in an effort to better understand and more effectively navigate inevitable cultural, ethical, and political differences. Dialogue can have a strategic dimension; it can serve to preserve and extend the size of one's own community. But its primary aims are not to prevail over the other but to reduce conflict and promote understanding and cooperation across issues of common concern.<sup>53</sup>

In these complex processes, the role of these new religious movements become precious instrument for prevention of confrontation, conflict solution, and, in the end, pursuit of peace.<sup>54</sup>

*The first part of this article  
was published in Quaderni del CSA 9/4: 183–194*

## REFERENCES

ABDULLAH, Ayhmaz

- 2009 «Muslim-Christian Relations: Reinventing the Common Ground to Sustain a Peaceful Coexistence in the Global Era.» At <<http://en.fgulen.com/conference-papers/gulenc-conference-in-melbourne>>.

52. T. Banchoff, «Interreligious Dialogue and International Relations,» in T. S. Shah, A. Stepan, M. Duffy Toft, *Rethinking Religion and World Affairs* (New York: Oxford University Press, 2013), 204.

53. Ibid., 204–5.

54. Roberto Catalano, per 28 anni in India, attualmente è Responsabile del Centro del dialogo interreligioso del Movimento dei Focolari. È docente di missiologia all'Università Urbaniana di Roma e docente di Teologia e prassi del Dialogo Interreligioso all'Istituto Universitario Sophia di Loppiano. Il testo qui riportato è stato presentato nella conferenza *Paths to Dialogue in Our Age* presso la Catholic University of Australia di Melbourne 26–29 Maggio 2014.

AGAI, Bekim

- 2005 Unpublished paper presented at the Fethullah Gülen Conference—The Gülen Movement in Thought and Practice—November 12–13, 2005, Rice University, Houston, Symposium. At <<http://www.fethullahgulenconference.org/houston/>>.
- 2003 «The Gülen Movement's Islamic Ethic of Education.» In M. H. Yavuz and J. L. Esposito, *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. New York, NY: Syracuse University Press.

ALESSANDRINI, Tarcisio

- 2007 *Giappone nuovo e antico: studio fenomenologico del Movimento Rissho Kosei kai*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.

ALMIRZANAH, Syafa'atun

- 2009 *Path to Dialogue: Learning from Great Masters*. Yogyakarta: La Convivencia Center for Human Rights and Religious Values and International Institute of Islamic Thought.

BALCI, Bayram

- 2003 «Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and their Role in the Spreading of Turkism and Islam.» In *Religion, State & Society*, 31: 151–77.

BANCHOFF, Thomas

- 2012 «Interreligious Dialogue and International Relations.» In T. S. Shah, A. Stepan, M. Duffly Toft, *Rethinking Religion and World Affairs*. New York: Oxford University Press.

BEYER, Jean

- 1989 «De motu ecclesiali quaesita et dubia.» In *Periodica de re morali canonica liturgica*, 78: 437–52.

BOSQUET, Cinto

- 2009 *Incontrarsi nell'Amore*. Roma: Città Nuova.

CANTWELL Smith, W.

- 1962 *The Faith of Other Men*. New York: Harper & Row.

CASTELLANO Cervera, Jesus

- 1987 «I Movimenti Ecclesiali. Una presenza carismatica nella Chiesa d'oggi.» In *Rivista di Vita Spirituale*, 41: 494–518.
- 1985 «Tratti caratteristici dei Movimenti Ecclesiali contemporanei.» In *Rivista di Vita Spirituale*, 39: 560–73.

CATALANO, Roberto

- 2010 *Spiritualità di comunione e dialogo interreligioso. L'esperienza di Chiara Lubich e del Movimento dei Focolari*. Roma: Città Nuova.

CODA, Piero

- 2006 «Un carisma e un'opera di Dio.» In M. Vandeleene (a cura di), *Chiara Lubich. La Dottrina Spirituale*. Roma: Città Nuova.
- 2007 «The Spirituality of Unity in the Christian Vocation.» In M. Vandeleene (ed. by), *Chiara Lubich Essential Writings. Spirituality-Dialogue-Culture*. London: New City.

- 2005 «Prossimità e convivenza dei cristiani con uomini di altre fedi.» In *Nel Suo nome. Conflitti, riconoscimento, convivenza delle religioni*, Bologna: EDB.
- COLZANI, Gianni  
2010 *Missiologia contemporanea. Il Cammino evangelico delle Chiese: 1945–2007*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- DE PABLO MAROTO, Daniel  
1971 «Movimientos Modernos de espiritualidad.» In *Revista de Espiritualidad*, 30.
- DULLAS, Avery  
2005 «The Sacramental Ecclesiology of Lumen Gentium.» In *Gregorianum* 86/3.
- DUPUIS, Jacques  
2001 *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*. Brescia: Queriniana.
- ESPOSITO, John L., Yilmaz İhsan (ed. by)  
2010 *Islam and Peace Building. Gülen Movement Initiatives*. New York.
- FAGGIOLI, Massimo  
2013 *Nello Spirito del Concilio. Movimenti ecclesiali e recezione del Vaticano II*. Cinesello Balsamo (Milano): San Paolo.
- FAVALE, Agostino  
2003 *Comunità nuove nella Chiesa*. Padova: Messaggero.
- GANDHI, Mohandas Karamchand  
1947 *Harijans, 26–9–1947*.
- GÜLEN, Fethullah  
2012 *Fatiha Üzerine Mülâhazalar*.  
2011 *Reflections of the Qur'an. Commentaries on Selected Verses*. New Jersey: Tughra Books.  
2005 *The State of our Souls: Revival in Islamic Thought and Activism*. New Jersey: Light.  
1995 *Fasildan Fasila 1*. Ed. Izmir, Nil.  
1995 *Pritzma 1*. Ed. Izmir, Nil.  
1994 *Pritzma, Vol. 3, 6th Ed.*, İzmir, Nil.
- KEPEL, Gilles  
1991 *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulman à la reconquête du monde*. Paris: Seuil.
- KRAUSE, Wanda  
2012 «Civility in Islamic Activism: Towards a Better Understanding of Shared Values for Civil Society Development.» In P. Weller, and I. Yilmaz (ed. by), *European Muslims, Civility and Public Life. Perspectives On and From the Gülen Movement*. London and New York: Continuum.
- KURTZ, Lester R.  
2005 «Gülen's Paradox: Combining Commitment and Tolerance.» In *The Muslim World*, 95.
- HAYNES, Jeffrey  
2011 *Religion, Politics and International Relations. Selected Essays*. Abingdon: Routledge.

HERMANSEN, Marcia

- 2005 «Understandings of “Community” within the Gülen Movement»—*The Gülen Movement in Thought and Practice*. November 12–13, 2005, Rice University, Houston, Symposium. At <<http://www.fethullahgulenconference.org/houston/>>.

HERVIEU-LÉGER, Danièle

- 1999 *Le pèlerin et le convertit : la religion en Movement*. Paris: Flammarion.

LUBICH, Chiara

- 2012 *Early Letters. At the Origins of a New Spirituality*. Hyde Park: New City Press.
- 2006 *A New Way. The Spirituality of Unity*. London: New City Press.
- 2005 *The Art of Loving*. New York: New City Press.
- 2004 «What is the Future of a Multicultural, Multiethnic and Multireligious Society?». Paper presented in London, June 2004. (from an unpublished text).
- 2003 «Can Religions be Partners in Peace Building?». Paper presented at the Assembly of «Initiatives of Change (Moral Re-armament), Caux (Svizzera), 29.07.2003 (from an unpublished text).

MELLONI, Alberto

- 2003 «Movimenti. De significatione verbo rum.» In A. Melloni, «I movimenti nella Chiesa», *Concilium*, 3: 13–35.

MICKLETHWAIT, John, Wooldridge, Adrian

- 2010 *God is Back*. New York: Peguins.

MONTINI, Giovan Battista

- 1965 *Discorsi su la Madonna e su i Santi (1955–1962)*. Milano.

NIWANO, Nikkyo

- 1990 *Gendaigo no Hokkekyō*. Tokyo: Kōsei.
- 1981 *A Guide to the Threefold Lotus Sūtra*. Tokyo: Kōsei.
- 1978 *Lifetime Beginner*. Tokyo: Kōsei.
- 1977 *A Buddhist Approach to Peace*. Tokyo: Kōsei.
- 1976 *Buddhism for Today: A Modern Interpretation of the Threefold Lotus Sūtra*. Tokyo: Kōsei.

ÖZDALGA, Elisabeth

- 2005 «Redeemer or Outsider? The Gülen Community in the Civilizing Process.» In *The Muslims World*, Special Issue, 95.

OZZANO, Luca

- 2012 «Gli attori transnazionali e il caso del Vaticano.» In V. Coralluzzo e L. Ozzano (ed. by), *Religioni tra pace e guerra. Il Sacro nelle relazioni internazionali del XX secolo*. Torino: Utet.

PAUL VI

- 1964 «Address to the members of Non-Christian Religions». Mumbai (India), 03.12.1964.



PHILPOTT Daniel

2000 «The Religious Roots of Modern International Relations.» In *World Politics*, 52: 206–45.

RAHNER, Karl

1983 «Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro.» In T. Goffi e B. Secondin (ed. by), *Problemi e prospettive di spiritualità*. Brescia: Queriniana.

RATZINGER, Joseph

1971 «Il problema dell'assolutezza della via di salvezza cristiana.» In *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*. Brescia: Queriniana.

ROY, Olivier

2010 «Religious Revivals as a Product and Tool of Globalisation.» In *ISPI—Quaderni di Relazioni Internazionali*, 12.

RUGGIERI, Giuseppe

2012 *Ritrovare il Concilio*. Torino: Giulio Einaudi Editore.

SCOTT, Thomas M.

2010 «Religions and Global Security.» In *ISPI—Quaderni di Relazioni Internazionali*, 12.

TUNCER, Faruk

2006 *Fetullah Gulen's Methodology of Interpreting Quran in Islam in the Contemporary World: The Fetullah Gulen Movement in Thought and Practice*. Dallas: Southern Methodist University.

VANZAN, Piersandro

2002 «Elementi comuni e identificativi dell'attuale fenomeno movimentista intraecclesiale con cenni a rischi e speranze» in Gruppo Italiano di Docenti di Diritto Canonico (ed. by), *Fedeli Associazioni Movimenti*. Milano: Glossa.

WELLER, Paul, Yilmaz, İhsan (ed. by)

2012 *European Muslims, Civility and Public Life. Perspectives on and From the Gülen Movement*. London and New York: Continuum.

YAVUZ, M. Hakan

2008 «Islam in the public Sphere. The Case of the Nur Movement» and «The Gülen Movement. The Turkish Puritans.» In M. H. Yavuz and J. L. Esposito (ed. by), *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. New York: Syracuse University Press.

1999 «Towards an Islamic Liberalism? The Nurcu movement and Fethullah Gulen.» In *Middle East Journal*, 53/4: 584–605.

YAVUZ, M. Hakan and Esposito John L.

2003 *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. New York: Syracuse University Press.

YILDERIM, Suat

2011 *Kur'an Dirilis*. Timas Basim.

## Presenza di Gen 3,14-15 sullo sfondo di Gal 4,4

---

FABRIZIO TOSOLINI

**I**n Gal 3,1-4:7 Paolo espone le ragioni della necessità della fede in Cristo crocifisso, attraverso la quale si ottiene ciò che la Legge non può dare: «Se la giustificazione viene dalla Legge, Cristo è morto invano» (Gal 2,21).

Cominciando la sua argomentazione, in Gal 3,1-5 Paolo fa appello all'esperienza dei Galati («è dalle opere della legge che avete ricevuto lo Spirito o dall'ascolto della fede»? Gal 3,2). Nel seguito, (Gal 3,6-14) egli prima mostra che figli di Abramo, beneficiari della promessa e benedetti con lui, sono coloro che credono, che vengono come lui dalla fede, pagani inclusi (Gal 3,6-9). Poi prosegue affermando che quanti si basano sulle opere richieste dalla Legge Mosaica sono sotto la maledizione della Legge, dalla quale Cristo ci ha riscattati diventando lui stesso maledizione, poiché sta scritto: «Maledetto chi è appeso al legno» (Gal 3,13, citazione di Dt 21,23). Scopo ed effetto del riscatto portato da Cristo è l'offerta della possibilità che la benedizione di Abramo passi ai pagani ed essi ricevano lo Spirito promesso (Gal 3,14).

Alcune domande si impongono.

Quale è l'estensione del *noi* che viene riscattato? Si riferisce solo ai Giudei (che sono sotto la Legge) o anche ai Gentili? Se include anche i Gentili, da quale maledizione della Legge ci riscatta Cristo?

E perché solo con la maledizione di Cristo la benedizione universale promessa ad Abramo può finalmente passare ai Gentili?

E infine: quale benedizione? Abramo è davvero benedetto? Non può invece essere che senza il riscatto operato da Cristo nemmeno Abramo sia benedetto?

Dal momento che Paolo argomenta in modo midrashico, sulla base del testo biblico, egli deve trovare, e quindi ci deve essere almeno un dato *nella Scrittura* che spieghi perché, dopo che in Abramo la risposta della fede viene sancita come via di salvezza universale, la morte/maledizione di Cristo sia in ogni caso necessaria affinché ciò che era potenziale diventi realtà<sup>1</sup>.

---

1. J. Louis Martyn parla di una schiavitù universale sotto gli elementi del mondo, da cui Cristo riscatta tutti. Commentando Gal 4,4 scrive: «Having spoken of universal enslavement in v 3, Paul identifies the purpose for which God sent the Son: it is that of redeeming the whole human race from slavery.» J. L. Martyn, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33A, New York 1997), 390.

In altre parole, ci deve essere un dato interno alla Scrittura, visibile, utilizzabile nell'argomentazione, che spieghi perché la risposta di fede debba essere necessariamente data al Cristo morto e risorto, altrimenti tale risposta diviene irrilevante, incapace a salvare dalla maledizione della Legge, non solo quelli che si basano sulle opere della Legge (i Giudei), ma anche quelli per i quali è pronta la benedizione della fede di Abramo (Giudei e Gentili). In *Gal* 3,22 Paolo afferma che la Scrittura ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato.

Nella presente ricerca cerchiamo di mostrare che in *Gal* 4,4 Paolo probabilmente opera un rimando a *Gen* 3,14–15, rimando che contribuisce a rispondere ai quesiti evidenziati più sopra nella lettura del testo. Occorre innanzitutto seguire il filo del ragionamento di Paolo a partire da *Gal* 2,14<sup>2</sup>. La dimostrazione dell'incapacità della Legge a giustificare parte dalla citazione del *Sal* 143/142,2: «Nessuna carne (LXX: πᾶσα σάρξ; TM: יִחַל־בָּ, *kol-hāy*) sarà giustificata». Paolo e Pietro, pur essendo Giudei e non pagani peccatori di natura (φύσει), per essere giustificati hanno creduto in Cristo, perché la giustificazione davanti a Dio non si può ottenere dalle opere della Legge (ἐξ ἔργων νόμου). Se la giustificazione venisse attraverso della Legge Cristo sarebbe morto invano.

Con questo, Paolo fa una affermazione ardita: mentre alcuni si affidano alla Legge e sono sicuri della sua efficacia, egli, forte del testo della Scrittura, dice che ogni carne, in quanto carne, inclusa la carne che fa le opere della Legge, non può essere giustificata davanti a Dio.

Come può Paolo dimostrare, sulla base di quanto è scritto, che la Legge prevede una via di giustificazione diversa da se stessa e a sé superiore, via di giustificazione universale e incondizionata, che rende inutili le opere chieste dalla Legge e offre a tutti la possibilità di ottenere la salvezza semplicemente credendo?

Nel seguito (*Gal* 3,1–5) Paolo innanzitutto esplicita alcune caratteristiche della fede: essa nasce come risposta all'annuncio di Cristo; è possibile, aperta a tutti; è efficace perché attraverso di essa si riceve lo Spirito e i suoi doni (*Gal* 3,2).

In particolare, riguardo all'origine della fede («proprio voi agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso», *Gal* 3,1), Paolo è molto dettagliato. Egli insiste: sul fatto che Cristo *viene rappresentato* (da parte di chi?); sulla *visione* (gli occhi) dei Galati; sull'*oggetto* rappresentato, il Crocifisso; sulla *parola* che lo *de-scrive*, alla quale viene dato l'assenso.

2. L'unità *Gal* 2,14b–21 viene riconosciuta come luogo in cui Paolo conclude la prima sezione della lettera (*Gal* 1–2), e in 2,16 annuncia la tesi che svilupperà nelle sezioni seguenti: J.-N. Aletti «Galates 1–2. Quelle fonction et quelle démonstration?» *Biblica* 86 (2005) 305–23.

In *Gal* 3,6, citando *Gen* 15,6 LXX, Paolo afferma che Abramo viene giustificato perché crede. In che cosa? Il contesto di *Gen* 15,1–21, mostra che Abramo crede nella parola che Dio gli rivolge, parola che gli promette la discendenza, e gli promette che la sua discendenza erediterà la terra. In quanto crede, ha figli che sono suoi eredi. I suoi figli sono figli della sua fede — ma devono anche necessariamente essere figli della sua carne (*Gen* 15,4)?

Quasi rispondendo a questa possibile domanda, a questo punto Paolo allarga la referenza della sua affermazione dal caso di Abramo ad un orizzonte universale: figli di Abramo sono quelli che vengono dalla fede (ἐκ πίστεως *Gal* 3,7).

In *Gal* 3,8 Paolo continua la sua argomentazione usando di nuovo la Scrittura (*Gen* 12,3) e un'altra idea chiave presente in quel testo: la benedizione. Coloro che credono — e possono appartenere a qualsiasi popolo, non solo i Giudei — sono benedetti *insieme* ad Abramo credente. Abramo è quindi padre, ma anche fratello, figlio insieme ai suoi figli.

Per contrasto, Paolo usa il tema della maledizione per mostrare la situazione di « quanti sono dalle opere della Legge » (ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν). Essi sono sotto maledizione, e d'altra parte non possono ricevere giustificazione e benedizione perché « nessuno può essere giustificato nella Legge davanti a Dio » (*Gal* 3,11, riprendendo *Gal* 2,14 e *Sal* 143/142,2). Dalla maledizione della Legge ci ha riacquistati (ἡμᾶς ἐξηγόρασεν) Cristo (*Gal* 3,13). Ci ha posti nella benedizione e nella giustificazione. Perché lui e solo lui?

Il modo in cui egli ha fatto questo è sorprendente: è diventato lui stesso oggetto di maledizione, con l'effetto però che chi crede in lui riceve la benedizione e la promessa<sup>3</sup>. Il contesto di *Gen* 15,6 mostrava che promessa era l'eredità; in *Gal* 3,14 Paolo specifica che promessa è lo Spirito (ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πάντων σάρκα, *Gl* 3,1). Nel seguito, Paolo parla dell'erede a cui viene fatta la promessa, mostra che è un individuo solo e lo identifica con Cristo, discendente di Abramo (ἐκ σοῦ, *Gen* 15,4).

L'Apostolo poi argomenta in funzione della tesi che la Legge non può invalidare la promessa. Primo, perché è venuta 430 anni dopo la promessa; poi perché la relazione che ingenera è diversa dalla struttura relazionale della promessa, consistente nella gratuità della grazia e della risposta di fede; infine perché « promulgata per mezzo di angeli in mano di mediatore » (*Gal* 3,20). Nel corso dell'argomentazione, Paolo fa delle importanti precisazioni:

a) la Legge è stata aggiunta in grazia delle trasgressioni, in attesa della discendenza a cui è stata fatta la promessa (*Gal* 3,19);

3. Anche un testo enigmatico della Didaché confermerebbe quanto Paolo dice in *Gal* 3,13: «Οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ'αὐτοῦ τοῦ καταθέματος» («Ma coloro che hanno perseverato nella loro fede saranno salvati dalla sua maledizione», Didaché 16,5). Sulla crocifissione come segno della maledizione divina, cf. M. T. Finney, «*Servile Supplicium: Shame and the Deuteronomic Curse—Crucifixion in Its Cultural Context*», *Biblical Theological Bulletin* 43 (2013) 124–34.

b) in teoria, avrebbe potuto essere data una Legge «capace di dare la vita», da cui sarebbe potuta venire la giustificazione (*Gal* 3,21); ma questa possibilità teorica non ha avuto luogo, anzi

c) «la Scrittura invece ha rinchiuso ogni cosa sotto il peccato, perché la promessa, dalla (ἐκ) fede di Gesù Cristo venisse data ai credenti» (*Gal* 3,22).

Queste precisazioni sono importanti, perché da una parte collocano la Legge in un orizzonte teologico, in dipendenza delle scelte arcane di Dio; dall'altra, di nuovo collegano la Legge e la Scrittura con il peccato: è il peccato il vero orizzonte negativo sul quale si deve giocare l'opera della giustificazione, e Paolo non lo dimentica.

In questa prospettiva, la maledizione comminata dalla Legge è solo segno di una maledizione ben più originaria. Altrimenti l'osservanza dei comandi da essa richiesti dovrebbe garantire la giustificazione, e Paolo nega questo. Non semplicemente perché l'osservanza è di fatto impossibile<sup>4</sup>, ma per una ragione molto più profonda: chi vive dei comandi della Legge è semplicemente chiuso dentro la Legge (ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι, *Gal* 3,23; cf. ζήσεται ἐν αὐτοῖς, *Gal* 3,12).

L'analogia dei pedagoghi<sup>5</sup> serve poi a mostrare l'importanza della decisione del padre rispetto alla maggiore età del figlio. Sulla base di questa analogia, Paolo può mostrare che il compimento della promessa avviene quando, nella pienezza del tempo (*Gal* 4,4-5),

ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ,  
 γενόμενον ἐκ γυναικός,  
 γενόμενον ὑπὸ νόμον  
 ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ,  
 ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.

La struttura del versetto sarebbe, almeno a prima vista, perfettamente chiasmica se non ci fosse la frase γενόμενον ἐκ γυναικός. Perché aggiungere questa frase? La frase seguente (γενόμενον ὑπὸ νόμον) è già chiara a sufficienza, e le risponde ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ in perfetta simmetria. Ma occorre ricordare che Paolo usa la preposizione ὑπὸ sia per la legge (ὑπὸ νόμον, *Gal* 4,4) che per il peccato (ὑπὸ ἁμαρτίαν, *Gal* 3,22). E in *Gal*

4. Paolo sembra affermare la possibilità di vivere perfettamente la Legge, quando parla di sé e della propria perfetta osservanza (*Fil* 3,4-6).

5. Il paragone dei figli in minore età che sono sotto l'autorità di pedagoghi fino al tempo stabilito dal padre, rischia di essere fuorviante: se è solo questione di tempo (tempo certo deciso dal padre), l'invio del figlio è davvero necessario?

4,4 Paolo non dice più da *quale* sottomissione il Figlio riscatta quelli che sono sotto la Legge: da quella della Legge? O da quella del peccato? O da tutte e due?

L'azione espressa dal verbo ἐξαγοράση deve realizzarsi non solo per quelli che sono sotto la Legge (Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρως τοῦ νόμου) ma anche per quelli che sono sotto il peccato — i pagani peccatori (*Gal* 2,15), perché nessuna carne, nessun vivente è giustificato davanti a Dio (*Gal* 2,16). Infatti la Legge identifica i Giudei, e li separa dai pagani. Ma a ricevere la redenzione e l'adozione è un «noi», e questo «noi» include i Galati, che sono dei Gentili. Quindi, per il Figlio, il «nascere sotto la Legge» non è più sufficiente. Diventa per lui necessario anche il «nascere da donna»<sup>6</sup>.

Per liberare coloro che sono sotto la Legge occorre «nascere sotto la Legge», nascere come discendenza di Abramo — e questo compie una promessa, realizza una parola detta da Dio, a cui Abramo ha creduto, parola che Dio realizza nella pienezza del tempo. Per liberare quelli che sono sotto il peccato (cioè tutti, compresi quelli che sono sotto la Legge), occorre «nascere da donna» — e questo dovrebbe compiere una promessa, realizzare una parola detta da Dio, parola da accogliere nella fede. Si trova nella Scrittura una tale promessa?

### Gal 4,4 e Gen 3,14–15

*Gen* 3,14–15 sembra offrire la risposta, a motivo della presenza del termine «donna» (γυνή) sia in *Gal* 4,4 che in *Gen* 3,15 LXX (καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς).

Il fatto che la presenza della frase γενόμενον ἐκ γυναικός rompa la simmetria chiasmatica del versetto fa pensare che la sua inserzione sia intenzionale, volta a stabilire un parallelismo (visibile a motivo della ripetizione del participio γενόμενον) tra la promessa ad Abramo e la promessa fatta in *Gen* 3:14–15, incentrata sulla discendenza della donna.

La presenza di *Gen* 3,14–15 dietro al dettato di *Gal* 4,4 coopera a collegare ulteriormente questo versetto con altre parti e punti dell'argomentazione.

6. Siccome chiunque nasce, nasce da donna, dal punto di vista della semplice logica questo pare superfluo; ma non è superfluo dal punto di vista della argomentazione a partire dal testo della Scrittura, il terreno sul quale Paolo si sta muovendo. Egli deve trovare un appoggio alle sue tesi nella Scrittura. Nel *Libro delle Parabole* (*Enoc* 62,6,9,14) il Figlio dell'Uomo viene detto «Figlio della madre dei viventi», cfr. «Libro di Enoc» (tr. Luigi Fusella), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (ed. P. Sacchi) (Torino 1981) 413–667, 553–54. Altre traduzioni di questi passi offrono comunque letture diverse, a seconda dei codici usati, cf. M. Black, *The Book of Enoch or I Enoch*. A New English Translation (Leiden 1985) *ad loc.*

### Collegamento di Gal 4,4 con Gen 15,4

Lungo la storia dell'esegesi, *Gen* 3,14–15 è stato frequentemente citato come riferimento di *Gal* 4,4. In un testo di san Ireneo di Lione *Gen* 3,15 viene visto come promessa della venuta del nuovo Adamo e della sua vittoria sul serpente. Ireneo collega a questo passo *Gal* 3,19 e *Gal* 4,4<sup>7</sup>. In altri testi antichi la frase γενόμενον ἐκ γυναικός è stata vista e usata nella discussione della verginità di Maria e come conferma della realtà dell'umanità di Cristo contro ogni docetismo<sup>8</sup>.

L'esegesi più recente mette in evidenza l'umiltà e l'abbassamento dell'incarnazione, senza riferimenti a *Gen* 3:14–15<sup>9</sup>. Si collega in genere *Gal* 4,4 a *Gb* 14,1: «L'uomo, nato di donna (γεννητὸς γυναικός), breve di giorni e sazio di inquietudine», e anche a *Mt* 11,11 a proposito di Giovanni Battista: «Tra i nati di donna (ἐν γεννητοῖς γυναικῶν)».

Un dettaglio invita comunque a considerare la possibilità che *Gal* 4,4 non faccia solo generico riferimento all'abbassamento del Figlio nell'incarnazione (questa precisazione è davvero necessaria?), ma si colleghi ad altri testi chiave dell'argomentazione paolina: il fatto che il sintagma ἐκ γυναικός non si trovi mai nella LXX.

È possibile che uno dei contesti della preposizione ἐκ sia, nella mente di Paolo, il dialogo tra Dio ed Abramo in *Gen* 15,1–6. Quando Abramo obietta che non ha figli e suo erede sarà Eliezer di Damasco, Dio gli dice: «Non costui sarà il tuo erede, ma uno uscito da te (ὃς ἐξελεύσεται ἐκ σου) sarà il tuo erede» (*Gen* 15,4). In questo modo ἐκ avrebbe un valore enfatico, mettendo in evidenza il rapporto tra la discendenza e Abramo: «Colui che sarà uscito *proprio* da te, da nessun altro». Se questo valore enfatico si porta su ἐκ

7. «Cristo ricapitolò tutto in se stesso e così tutto venne a far capo a lui. Dichiarò guerra al nostro nemico e sconfisse colui che al principio, per mezzo di Adamo, ci aveva fatti tutti suoi prigionieri. Schiacciò il capo al serpente secondo la parola di Dio riferita nella Genesi: Porrò inimicizia tra te e la donna, tra la sua stirpe e la sua stirpe: egli ti schiaccerà la testa e tu insidierai il suo calcagno (cfr. *Gen* 3,15). Con queste parole si proclama in anticipo che colui che sarebbe nato da una vergine, quale nuovo Adamo, avrebbe schiacciato il capo del serpente. Questo è quel discendente di Adamo, di cui parla l'Apostolo nella sua lettera ai Galati: La legge delle opere fu posta finché venisse al mondo il seme per cui era stata fatta la promessa (cfr. *Gal* 3,19). Ancor più chiaramente indica questa realtà nella stessa lettera, nel passo in cui dice: 'Quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna' (*Gal* 4,4). Il nemico infatti non sarebbe stato sconfitto secondo giustizia, se il vittorioso non fosse stato un uomo nato da donna, poiché fin dall'inizio della storia il demonio ha dominato sull'uomo per mezzo di una donna, opponendosi a lui con il suo potere» (*Adv. Haer.* 5,21,1).

8. E. De Roover, «La Maternité Virginal de Marie dans l'interprétation de Gal 4,4», *Studium Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, (Roma 1963) 17–37.

9. A. Pitta, *Lettera ai Galati*. Introduzione, versione e commento, (Bologna 1996) 236–40; A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*. Nuova introduzione, versione e commento, (Milano 2000) 106–7. A. Vanhoye, «La Mère du Fils de Dieu selon Ga 4,4» *Marianum* 40 (1978) 237–47 vede in *Gal* 4,4 una affermazione paradossale intenzionalmente fatta da Paolo, simile a quanto dice in *Gal* 3,10–14, per mostrare la potenza del mistero nascosto nell'inadito della redenzione. Nella stessa linea anche J.-N. Aletti, «Una lecture de Ga 4,4-6: Marie et la plénitude du temps», *Marianum* 50 (1988) 408–21.



γυναικός di Gal 4,4 («nato proprio da donna»), potrebbe con maggior forza suggerire il collegamento con la promessa di Gen 3,15: Dio mandò il proprio Figlio, nato proprio da donna (dalla donna la cui discendenza schiacerà la testa del serpente).

L'enunciato Paolino in Gal 4,4 avrebbe quindi sapore di compimento della promessa fatta in Gen 3,15–16. D'altra parte, l'invio del Figlio avviene nella pienezza del tempo, un tempo stabilito, deciso da Dio: questo tempo stabilito è tale perché in relazione con una parola, parola di promessa. Nella venuta di Cristo si avrebbe quindi il compimento della promessa in positivo fatta ad Abramo (Gal 3,16) e della promessa in negativo fatta al serpente (Gen 3,14–15), il compimento della sua maledizione.

### Collegamento con Gal 3:13–16

In Gen 3,14 Dio *maledice* il serpente, causa della trasgressione<sup>10</sup>. Esso deve strisciare sul suo ventre e mangiare la polvere, di cui Adamo è fatto (Gen 3,19, cfr. Gen 18,27) e a cui deve tornare; la maledizione divina viene poi comminata al *suolo* (Gen 3,17) a causa dell'uomo, e poi all'uomo, al *figlio* primogenito di Adamo, Caino, presso la cui porta sta il *peccato* (Gen 4,7 TM: il termine חַטָּאת, *ḥattā't* appare qui per la prima volta nel Pentateuco), pronto ad assalirlo. Egli è maledetto *lontano dal suolo* (4,11) — la promessa ad Abramo in Gen 12:7 fa riferimento alla sua discendenza e alla terra<sup>11</sup>. In Gen 3,14–15, parte della maledizione del serpente è l'inimicizia:

*tra il serpente e la donna* prima, e poi

*tra il seme/discendenza del serpente e il seme/discendenza di lei.*

In altri termini, se è vero che la donna viene castigata, è anche vero che prima di ricevere l'annuncio della sua punizione (in Gen 3,16), essa diventa funzionale all'esecuzione del castigo del serpente: le viene fatta una promessa, le viene attribuita una funzione positiva.

10. Il termine trasgressione (παράβασις) non è presente nel contesto di Gen 3; si trova comunque in Gal 3,19 («la Legge fu aggiunta in grazia delle trasgressioni (τῶν παραβάσεων χάριν) fino alla venuta della *discendenza* per la quale era stata fatta la promessa»); in Rom 5,14 Paolo parla della «figura della trasgressione di Adamo» (ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ). Curiosamente, nel contesto, non fa menzione della donna. Nell'analogia di Rom 7,1–6 la donna è piuttosto vittima che istigatrice, mentre invece in Sir 24,25, come anche in 1Tim 2,14, è l'opposto.

11. In Genesi si assiste a una interessante sequenza: ricevono la maledizione, prima *il serpente*, poi *il suolo*, poi *Caino*. La nascita di Noè in qualche modo mitiga la maledizione del *suolo*; la chiamata di Abramo quella dell'*uomo*. La maledizione del serpente, quando viene superata? Sembra non ci sia un testo che dica questo con chiarezza. C'è solo Num 21,1–9, dove il serpente di bronzo ha una funzione positiva, che vince la minaccia dei serpenti che mordono gli Israeliti.



Questa funzione è in relazione al suo seme, la discendenza (*sperma*) che schiaccerà la testa al serpente<sup>12</sup>.

In *Gal* 3,13–16 sono presenti dei collegamenti verbali importanti con *Gen* 3,14–15: i termini «maledetto» e «discendenza». In *Gen* 3,14–15 il serpente, causa della trasgressione, viene *maledetto*; a questa maledizione fa seguito l'inimicizia tra il serpente e la *discendenza* della donna. In *Gal* 3,13 Cristo riscatta accettando su di sé una maledizione le cui dimensioni sono ulteriormente esplicitate dalla reminiscenza di *Gen* 3, 15–16 in *Gal* 4,4. Accettando su di sé la maledizione della Legge, la discendenza della donna, Cristo, compie in sé anche la maledizione del serpente annichilendolo così come fonte di morte (cfr. *Rom* 8,2–3; *1Cor* 15,22.54–56). Nello stesso tempo egli riscatta coloro che sono sotto la maledizione della Legge azzerando in sé la maledizione comminata a coloro che sono appesi al legno, e pone su tutti la promessa dello Spirito, l'adozione a figli, l'eredità.

In questo modo, la menzione in *Gal* 4,4 del Figlio come nato da donna — e perciò sua discendenza — permette di scoprire che la promessa ad Abramo e alla sua discendenza è una specificazione, per lui e per il suo popolo, della promessa più grande ed universale data alla discendenza della donna (*Gen* 3,15).

La presenza della promessa di *Gen* 3,15 sotto il testo di *Gal* 4,4 permette inoltre di integrare, nell'immagine della «discendenza», il ruolo attivo e decisivo («ti schiaccerà la testa») da essa esercitato, ruolo che non viene in evidenza nella citazione di *Gen* 15,18 (12,7) fatta in *Gal* 3,16.

Se si accetta che Paolo abbia usato la frase «nato da donna» di *Gal* 4,4 per creare in quel contesto un riferimento a *Gen* 3,14–15, si scopre che tale riferimento permette all'Apostolo di integrare nel suo argomento un elemento necessario e fondamentale, da lui visto fin dall'inizio (*Gal* 2,16), ma che i testi da lui usati fino a quel punto non potevano esplicitare: il riscatto di tutti dal peccato<sup>13</sup>.

12. Tra parentesi, si può rilevare una connessione verbale anche tra *Gen* 3,20 e il TM del *Sal* 143/142,2 citato da Paolo in *Gal* 2,16: Adamo chiama la donna Eva perché essa è «la madre di tutti i viventi» (אִמֵּי חַיִּים, *kol-ḥāy*).

13. P. Fabrizio Tosolini, dopo aver trascorso 17 anni a Taipei (Taiwan) è ora Rettore dello Studentato Teologico dei Missionari Saveriani di Parma.

# Cultura e società



---

A Strange Quote from Mencius

**UMBERTO BRESCIANI**

La Istruzione di Propaganda Fide *Pluries Instanterque*  
nel contesto della «questione dei riti»

**FRANCO SOTTOCORNOLA**

---

## A Strange Quote from Mencius

---

UMBERTO BRESCIANI

*Mencius said: «If Lady Xi had been covered in filth, people would all have held their noses as they passed her. But, although a person is ugly, it is possible, through fasting and purification, to become fit to perform sacrifices to the Lord-on-High (Shangdi)» (Mengzi, 4B25).*

Mencius is considered the second sage of the Confucian tradition. For over a millennium Confucian philosophers have been looking at him for their inspiration, and this is true also for today. In fact numerous Contemporary New Confucians stress that Mencian ethics is centered on the human heart and is not in need of a transcendent *God* like Western (Christian) religion. In the light of this opinion, the above passage from the *Mengzi* (the book of Mencius) sounds rather strange. It mentions God, and not even the abstract *Heaven* of Confucius' and Mencius' times, but the anthropomorphic *Shangdi* of the ancient Confucian Classics. Furthermore, the passage deals with *sacrifice* to God and with rituals of purification. It alludes also to inner moral conversion.

### Xi Shi, a Femme Fatale

Xi Shi is one of the four *femmes fatales* in China's ancient history. She lived around the year 500 BCE in the capital of the kingdom of Yue (roughly present-day Zhejiang), near Hangzhou. Legends abound about her beauty and her role in helping the king of Yue take revenge and cause the fall of the neighboring king of Wu, based in present-day Suzhou.

An ancient Chinese saying still current for praising the beauty of a woman is: *xi shi chen yu*, which literally means: «Xi Shi sinks fish». It refers to one of the legends about this ancient beauty: once she stopped on a bridge to gaze at the fish swimming underneath, but she was so beautiful that the fish at seeing her forgot to swim and sank to the bottom of the lake.

Actually, the text of Mencius just mentions *Xizi* (i.e. Lady Xi). Although we took it as a reference to Xi Shi, there is a debate among the commentators, whether Mencius here refers to Xi Shi (the famous woman we mentioned above) or to another beauty of remote antiquity also called Lady Xi. It does not matter much to us, since we can understand that Mencius was arguing by example, and he was taking the example from a woman of famous beauty. Whether it was one or the other, the example does not change its meaning.

## Ugly or Evil

The Chinese word «*e*» means both *ugly* and *evil*. Usually in this passage it is translated as *ugly*, because it comes obvious from the example of the outer appearance of a beautiful lady. However, we must keep in mind that in the Confucian world-view physical ugliness is considered as coming from destiny (Heaven's Will); it is not dishonoring the person who is ugly. On the contrary, evil deeds are tarnishing a person's character and dishonoring that person. Both Confucius and Mencius often use *beautiful* to mean «with a beautiful character» (a very good person).

Because of the above, we can rightly conclude that Mencius' idea in using the example was that if a person is evil, provided he mends his ways (fasts and purifies himself), he can still become fit to approach God (to perform sacrifices to God).

We can summarize our interpretation of Mencius' argument by concluding in this way: «Even an evil man, if he repents his previous behavior, can become again a gentleman (*junzi*)».

## Mencius' View

The parable we are studying implies that Xi Shi originally was not dirty and bad-smelling; she would have become like that by some accident. This brings us to one point that Mencius makes several times in his book, namely that evil persons are not evil by nature, but because they have become like that afterwards. The most relevant passage is the *Parable of Ox Mountain*:

Mencius said: «The trees on Ox Mountain were once beautiful. But being situated on the outskirts of a large state, the trees were cut down by axes. Could they remain beautiful? Given the air of the day and the night, and the moisture of the rain and the dew, they did not fail to put forth new buds and shoots, but then cattle and sheep came along to graze upon them. This accounts for the barren appearance of the mountain. Seeing this barrenness, people suppose that the mountain was never wooded. But how could this be the nature of the mountain? So it is also with what is preserved in a human being: could it be that anyone should lack the mind of humaneness and rightness? If one lets go of the innate good mind, this is like taking an ax to a tree; being cut down day after day, can [one's mind] remain beautiful? Given the rest that one gets in the day and the night, and the effect of the calm morning *qi*, one's likes and dislikes will still resemble those of other people, but barely so. And then one can become fettered and destroyed by what one does during the day; if this fettering occurs repeatedly, the effect of the night *qi* will no longer be enough to allow one to preserve his mind, and he will be at scant remove from the animals. Seeing this, one might suppose that he never had the capacity for goodness. But can this be a human being's natural tendency? Thus, given nourishment, there is nothing that will not grow; lacking nourishment, there is nothing that will not be destroyed. Confucius said: "Hold on and you preserve it; let it go and you lose it"» (6A8).

Here we have a parable and the explanation of it by Mencius himself. The point Mencius wishes to make with this parable is quite clear: that if a person is evil it is not nature's fault. No matter how evil a man has become, it was not his original nature that was that bad, he became like that along the way of his life. As Mencius states in another passage:

One's natural tendencies enable one to do good; this is what I mean by human nature being good. When one does what is not good, it is not the fault of one's native capacities.  
(6A6)

Mencius wants to stress that no person is originally evil, but becomes evil by ignoring the calls of his/her inner nature radically oriented to the good.

### Which God is Mencius Talking About?

In the ancient Chinese Classics, God is usually called *Shangdi*, and is viewed—explicitly or implicitly—as the ruler of natural phenomena and people, the creator, the revealer, and the supreme judge. In Confucius' and Mencius' times it was more common to use the name Heaven for the Supreme Being. Mencius himself uses Heaven (*Tian*) countless times. In a couple of passages of the book of *Mencius* (the *Mengzi*) the word *Shangdi* appears, because there he actually is quoting from ancient classics. It is the case of our passage: the ritual norm *fasting and washing* comes from the classics, and along with this norm, Mencius employs the name of God current in the ancient classics (*Shangdi*).

### Fasting and Washing

Sacrifice to ancestors and various spirits was an important event in ancient China. In antiquity, and also later until the end of the imperial regime (1911), sacrifice to the supreme deity (*Shangdi*) was the most important social event. It was exclusively reserved for the emperor; it was the most solemn rite and the most important act performed by the emperor during the whole year. It required a careful preparation, which included mainly fasting and washing.

Detailed norms varied according to the various dynasties, but *fasting* usually included inner fasting of thoughts and pleasures, as well as outer fasting: no food, no banquets, and no feasts; *washing* meant a thorough washing of head and body and cleansing of mind. This is also what the *Book of Rites* records: «To explain in detail, *fasting* means putting the body and the mind in order; to get rid of anything evil, to stop any sensual

appetite, no music for the ears, no bad thoughts in the mind, and no wanton acts with hands or feet».

In this place, I suppose, Mencius did not mean that such a person would be qualified to offer sacrifices to Heaven; he just mentioned this important ritual to stress that a person returning to the right path of life becomes entitled even to serve, to assist, to cooperate in the sacrifice to *Shangdi*, thus implying that such a person returns to be acceptable to Heaven (in our theological language, such a person becomes *justified*).

### The Salvific Power of Non-Christian Religions

We are encountering here an interesting as well as challenging topic for Christian theologians. On one side we have a special statement by Mencius, explaining how to reconcile oneself with God; on the other side we read in the New Testament: «Only in him is there salvation; for of all the names in the world given to men, this is the only one by which we can be saved» (*Acts 4:12*). Therefore, the problem coming to the fore here is that of the salvific power of non-Christian religions.<sup>1</sup>

---

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

## La Istruzione di Propaganda Fide *Pluries Instanterque* nel contesto della «questione dei riti»

---

FRANCO SOTTOCORNOLA

**L**e visite al tempio shintoista Yasukuni sono sempre state un problema per i cristiani in Giappone, per la fusione degli elementi patriottici e religiosi, ma anche politici e di risonanza internazionale che le caratterizzano. La funzione dei simboli, proprio per la ricchezza e il dinamismo semantico loro proprio, è sempre socialmente delicata e polivalente. Recentemente questa difficoltà e questo disagio si sono fatti più acuti con la visita ufficiale resa al tempio Yasukuni dall'attuale Primo Ministro Shinzō Abe.

In questa occasione alcuni cattolici hanno pensato di trovare un sostegno per queste visite nella Istruzione di Propaganda Fide del 1936 *Pluries Instanterque* che affrontava un problema analogo, mentre altri, proprio per questo motivo ne vorrebbero una revoca o almeno una interpretazione che escluda ogni ambiguità riguardo alla situazione attuale.

Credo che per una buona comprensione dell'Istruzione *Pluries Instanterque* di Propaganda Fide sia utile:

- a) conoscere la *mens*, o atteggiamento, riguardo alla «questione dei riti» dei suoi estensori, in particolare di Mons. Celso Costantini, al tempo Segretario di Propaganda Fide, e di Mons. Paolo Marella, al tempo Delegato Apostolico a Tokyo;
- b) collocare questa questione nel contesto della revisione della disciplina riguardante la famosa questione dei «riti cinesi» (1939);
- c) tenere presente la dinamica dei «segni», del cui mondo fanno parte i «riti»;
- d) vederla in rapporto alla recente pubblicazione del *Direttorio per il dialogo inter-religioso per i cattolici in Giappone* pubblicato dalla competente Sottocommissione della Conferenza Episcopale Giapponese.

### **L'atteggiamento di Celso Costantini e Paolo Marella riguardo ai cosiddetti «riti patriottici»**

In una bozza dell'Istruzione *Pluries Instanterque*, senza data, conservata nell'archivio di Propaganda Fide con il n. di Protocollo 3013/35, Foglio d'archivio n. 518v, si trova questa nota manoscritta del Card. Fumasoni-Biondi, allora Prefetto della Congregazione:

Nell'udienza del 5 marzo 1936, ho parlato ed esposto al S. Padre l'esposto di Mons. Marella Delegato Ap.co nel Giappone circa lo Shintoismo di Stato. Messo da parte il 1° quesito o dubbio esposto dal Delegato sull'obbligo in Giappone di prestare il giuramento super ritibus sinicis, ho parlato circa il 2° e 3° dubbio. Ho lasciato al Santo Padre copia del rapporto di Mgr. Delegato e copia della lettera che su studio e mio e del card. Salotti, e di Mons. Costantini, dopo avute ulteriori osservazioni da Mons. Delegato, è stata redatta per norma degli Ordinari del Giappone. Il Santo Padre si è riservato di farmi poi conoscere il suo pensiero e gli augusti suoi ordini (6 marzo 1936, P. Card. Fumasoni-Biondi Pref.).

In calce si trova poi la nota: «*Ex Aud. diei 2 aprilis 1936. De re agatur in Congregatione Generali Em.morum Patrum S. huius Congregationis*». Con la firma dello stesso «Card. Fumasoni-Biondi Praef». Nel margine sinistro della pagina, una nota di altra mano precisa: «NB. Cfr. l'esposto Prot. 3013/35 (8 Maggio 35)», che ovviamente si riferisce all'esposto inviato da Mons. Paolo Marella a Propaganda Fide sulla cosiddetta questione dei «riti shintoisti», ossia gli atti di venerazione verso l'Imperatore, gli Antenati e la Patria, richiesti dal Governo, da compiersi nei Jinja e anche nelle scuole Giapponesi da parte di tutti i cittadini nel periodo prebellico, ai quali i cristiani esitavano a partecipare per timore di compiere atti contrari al primo comandamento.

In una precedente bozza, datata «Romae, ... Novembris 1935» (Protocollo 3013/35, Foglio d'archivio N. 519r), su carta intestata della S. C. de Propaganda Fide, e indirizzata genericamente a: «*Excellentissime Domine*», si legge questa nota scritta a mano: «Con le modificazioni proposte da S. E. Celso Costantini», nota che riappare dattiloscritta su un foglietto (Prot. 3013/35, F. d'archivio N. 643), a fianco di altra bozza in data «Romae... Decembris 1935» indirizzata questa volta a: «*Excell.mo D° Paolo Marella Delegato Apostolico*» (Prot. 3013/35, Foglio d'archivio N. 644r).

Di Mons. Paolo Marella si conserva una copiosa corrispondenza con Propaganda Fide relativa al nostro Documento, che esamineremo in seguito. Ma è importante anche ricordare che Mons. Felice Cenci, a cui sembra sia stata affidata l'estensione dell'Istruzione<sup>1</sup> era uno stretto amico del Marella, in frequente contatto con lui<sup>2</sup>.

1. In una nota manoscritta del 13 agosto 1935 il Card. Fumasoni Biondi annotando alcune riflessioni in risposta all'esposto di Marella dell'8 maggio precedente, scrive: «Incaricherei Mgr. Cenci Minutante del Giappone a redigere per Mgr. Marella una lettera in proposito come fu fatto per Mgr. Gaspais...» (Prot. 3013/1935, Foglio d'archivio N. 652r).

2. A. Zambarbieri, «Chiesa, cultura, pietà oltre l'Europa. De Luca e il Delegato Apostolico in Giappone, Paolo Marella», in P. Vian, (a cura di), *Don Giuseppe De Luca e la cultura italiana del Novecento* (Edizioni di Studi e Letteratura, 2001), 143–88, scrive: «Nelle lettere fra De Luca e Marella qua e là riecheggiano... nomi di condiscipoli. Né sembra un caso che ad esempio Mons. Felice Cenci, minutante di Propaganda Fide, entri non solo nella conversazione fra il Delegato e il prete lucano ma, anche in collaborazioni per lavori attinenti il Giappone e, all'occorrenza, pure in questioni delicate sempre concernenti la missione nipponica». E cita una lettera al De Luca in cui Marella scrive: «Cenci, sempre Felice, ti può spiegare perché e come io debbo entrare in tutte le iniziative piccole e grandi qui in Giappone» (Ib. n.19).



Credo che queste brevi annotazioni ci permettano di tracciare la genesi del nostro documento e di identificare quanti vi hanno contribuito: Il Card. Fumasoni-Biondi, Prefetto e Mons. (poi Card.) Carlo Salotti, Segretario di Propaganda Fide (1930–1935); il neo Segretario Mons. Celso Costantini (1935–1953) e il Delegato Apostolico in Giappone Mons. Paolo Marella.

Non possiamo dimenticare che lo stesso Card. Fumasoni-Biondi fu il primo Delegato Apostolico in Giappone! E che Marella fu suo collaboratore a Washington prima che, nel 1933, Fumasoni-Biondi divenisse Prefetto di Propaganda Fide, e Marella fosse inviato come Delegato Apostolico in Giappone.

Il documento da loro elaborato fu poi sottoposto all'attenzione del santo Padre Pio XI il 5 marzo 1936<sup>3</sup>, che, nell'udienza concessa al Cardinale Prefetto di Propaganda Fidae il 2 aprile successivo, ne richiese, o consentì, l'esame in sede di riunione plenaria dei Cardinali membri della Congregazione.

Credo che sia particolarmente utile conoscere il pensiero di queste persone, ma specialmente di Costantini e Marella riguardo al problema dei «riti patriottici o civili» per comprendere la «mens» che ha guidato l'estensione di questo documento.

### **Celso Costantini**

Nato nel 1876, dopo gli studi di filosofia e teologia a Roma, è ordinato sacerdote nel 1899 e svolge lavoro pastorale nella diocesi di Concordia fino al 1914. Cappellano militare durante la prima guerra mondiale (1915–1918), è poi Vicario Generale della sua diocesi e dal 1920 Amministratore Apostolico di Fiume, città di confine con la Jugoslavia e di recente annessa all'Italia. Nel 1922 viene nominato primo Delegato Apostolico in Cina, passando così direttamente dalla pastorale alla diplomazia in una situazione particolarmente difficile e delicata come quella della Cina di allora.

La Chiesa in Cina è allora «terra di missione» a tutti gli effetti e, per di più, le missioni cattoliche in Cina sono sotto il «protettorato» della Francia. Celso Costantini innanzitutto percorre l'immenso Paese cui è inviato visitando le chiese locali. Rifiuta l'«assistenza» dei diplomatici stranieri che si offrono ad introdurlo ai vari Ministri del Governo Cinese, e pone la sua sede a Pechino fuori della zona riservata alle legazioni o ambasciate straniere.

---

3. «Non è superfluo notare che, secondo un'indiscrezione di un amico di Marella e di De Luca presso Propaganda, Felice Cenci, Pio XI avrebbe apposto al testo relativo al Giappone, quando gli venne mostrato perché l'approvasse, una rimarchevole modifica. Laddove la primitiva stesura recitava "*ordinarios Japoniae normas super datas sequi tuto posse*", il pontefice aggiunse un altro verbo, "*et debere*", confermando così il carisma della stretta normatività all'intero dispositivo». A. Zambarbieri, art. cit., p 163.

re. Egli ispira il suo servizio come Delegato Apostolico a cinque principi che deduce dalla recente Enciclica missionaria di Benedetto XIV *Maximum illud* (1919):

- a) Il rappresentante della Santa Sede ha una missione «religiosa», non politica;
- b) Deve essere amico con tutti, ma indipendente e libero da vincoli con le «potenze straniere», specialmente quelle Occidentali;
- c) La Santa Sede non si immischia nella politica, anche se a volte la politica si immischia nelle cose della Chiesa!;
- d) La Santa Sede non ha alcuna ambizione politica, ed ha una missione totalmente distinta da quella delle «Potenze coloniali», anzi auspica che la Cina sia un Paese forte, e che la Cina sia dei cinesi!;
- e) La Chiesa Cattolica è universale, ma la sua gerarchia deve essere «locale».

Agendo secondo questi principi, Costantini, seguendo anche le raccomandazioni date da Propaganda Fide, organizza il Primo Sinodo della Chiesa in Cina: il Concilio di Shanghai (1924); favorisce energicamente la nascita di una gerarchia cinese, promuovendo i primi due Vicari Apostolici cinesi nel 1924 e l'ordinazione dei primi sei Vescovi cinesi, consacrati a Roma, da Pio XI, nel 1926; in esecuzione della decisione del Concilio di Shanghai, favorisce la creazione di numerosi Seminari Regionali per la formazione del clero locale; promuove in ogni modo il volto «cinese» della Chiesa in Cina, specialmente attraverso l'arte (ambito in cui era particolarmente competente); collabora attivamente alla fondazione della Università Fu Jen di Pechino e fonda una Congregazione cinese (*Discipuli Domini*) per la promozione della cultura tra il clero; contribuisce fattivamente alla abolizione del «Patronato francese» in Cina.

Nel 1933 è chiamato a Roma dove, dal 20 dicembre 1935 è nominato Segretario della Congregazione di Propaganda Fide (sotto il Prefetto Fumasoni-Biondi) e dove in quei mesi si sta preparando il documento *Pluries Instanterque* che sarà emanato l'anno seguente (26 maggio 1936).

È indiscutibile che il Segretario di Propaganda Fide abbia influito sulla stesura del documento, e che in ciò abbiano pesato le sue convinzioni, maturate specialmente nella sua recente esperienza cinese. Ed è importate tener presente che il Segretario di Propaganda Fide della stesura definitiva e della emanazione dell'*Istruzione* è un uomo che si caratterizza vistosamente per il suo impegno nel valorizzare la cultura e le tradizioni locali, nel rispettare la giusta autonomia delle Autorità civili del Paese in cui la Chiesa è presente, e che ha esercitato un influsso decisivo nella revoca (1939) della proibizione di discutere la

questione dei riti cinesi, proibizione alla quale i missionari destinati all'Estremo Oriente dovevano impegnarsi con giuramento, revoca congiunta alla pratica accettazione di questi «riti» come riti puramente culturali e civili<sup>4</sup>.

## Paolo Marella

Per quanto riguarda l'influsso diretto che il Delegato Apostolico Paolo Marella ha avuto sul nostro documento, lo prova un'attenta lettura del suo carteggio con Propaganda Fide nel periodo immediatamente precedente e contemporaneo alla estensione del documento stesso. A questo scopo ho consultato gli archivi di Propaganda Fide (1935, NS 1281, Fogli d'archivio NN. 495-793) che offrono abbondante materiale in merito. Qui mi limiterò solo ad alcune brevi annotazioni.

a) L'entusiasmo di Mons. Marella per le direttive date da Propaganda Fide agli Ordinari della Manciuria (Manchukuo) che con prudenza e discrezione autorizzavano la pratica dei riti di venerazione rivolti a Confucio. Dopo aver inviato a Roma il suo esposto dell'8 maggio 1935 riguardante la nostra questione, Paolo Marella riceve copia della lettera di Propaganda Fide al Rappresentante della Santa Sede in Manciuria, Mons. Gaspais, con direttive che consentono la pratica prudente e discreta di atti di venerazione rivolti a Confucio<sup>5</sup>. Mons. Marella vi vede una stretta somiglianza con la situazione giapponese che lui si trova a fronteggiare e, il 10 Agosto 1935 scrive al Card. Fumasoni-Biondi (da Tokyo, Prot. n. 263/35. Oggetto: Confucianesimo-Shintoismo. Kokutai Giappone):

Mi è giunta graditissima la copia della lettera che cotesta S.C. ha inviato a S. E. Mons. Gaspais circa il culto civile e le cerimonie in onore di Confucio. Conosco bene la questione, e non posso non rallegrarmi sinceramente delle sagge istruzioni impartite. I nostri problemi, sia pur che presentino alcune differenze, sono essenzialmente gli stessi: riguardano cioè le origini tradizionali dello Stato Giapponese e le espressioni esterne di lealtà e patriottismo che sono richieste dai cittadini nei modi e nelle forme acquisite da secoli. Pur in attesa di un riscontro al mio rapporto sullo Shintoismo... I principi peraltro enunciati e adottati nelle questioni del Manchukuo, principi chiari, pratici e sicuri, possono e debbono aiutare grandemente anche gli Ordinari del Giappone, ai quali da due anni sto suggerendo, e non invano, di trovare la via d'uscita in base alla luce dei medesimi...

4. Utili informazioni su Celso Costantini e il suo servizio alla Chiesa come Delegato Apostolico in Cina si trovano nella Rivista della Diocesi di Hong Kong: *Tripod* 2008, vol. 28/148 negli articoli di Francis Chong e di Sergio Ticozzi su *Celso Costantini e la Chiesa Cattolica Cinese*.

5. «Ad Excellentiam Suam Augustum Gaspais, Vicarium Apostolicum de Kirin, Romae, 28 mensis maii a.D. 1935, Petrus Card. Fumasoni Biondi *Praefectus*; Carolus Salotti, *Secret.*; testo in *Sacre Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, vol. III/2: 786-88.

b) La partecipazione diretta di Mons. Marella alla stesura del documento. Oltre al fatto che storicamente la redazione della Istruzione *Pluries Instanterque* viene avviata a partire dall'esposto inviato dal Delegato Apostolico del Giappone a Propaganda Fide l'8 Maggio 1935, il precedente e successivo carteggio mette in evidenza il suo determinante contributo alla redazione stessa del documento il quale riprende sostanzialmente le argomentazioni dell'esposto di Marella a Propaganda Fide dell'8 maggio 1935. Le prime stesure del documento, dopo il primo paragrafo che, nelle prime formulazioni, iniziava con le parole «*Enixe ab hac Congregatione aliquas normas dari postulasti...*» così proseguivano: «*In huiusmodi petitione facienda hoc duplex considerationum genus Excellentia Tua prae oculis habuisse videtur...*» riferendosi ovviamente alle motivazioni addotte dal Marella stesso nella sua petizione a Propaganda Fide. Questo inizio del secondo paragrafo viene in seguito cambiato in: «*In huiusmodi quaestione dirimenda hoc duplex considerationum genus prae oculis habendum est*». Con questa formulazione Propaganda Fide fa proprie le motivazioni addotte dal Delegato Apostolico in Giappone.

c) Ancora, le precisazioni dettagliate circa le dichiarazioni da parte del Governo Giapponese sulla natura puramente civile dei riti richiesti è caratteristica del pensiero di Paolo Marella. Nel secondo «allegato» che accompagna la sua lettera, sopra citata, agli Ordinari del Giappone per portare a loro conoscenza le direttive di Propaganda Fide riguardo ai «riti confuciani» in Manciuria, vengono elencati i più importanti interventi in cui le Autorità Giapponesi dichiarano che i «riti» richiesti dal Governo sono di natura puramente civile e patriottica, e non hanno alcuna implicazione religiosa.

È questo il punto di maggiore importanza e che merita una sottolineatura a parte: Mons. Marella insiste, infatti, sulla distinzione tra significato religioso e significato civile dei riti e lega quest'ultima alle decisioni delle competenti autorità del Paese. Per documentare questo suo pensiero, basti, tra le molte che si potrebbero fare, una sola citazione tratta dalla sopracitata lettera al Prefetto di Propaganda Fide, il Card. Fumasoni-Biondi, del 10 agosto 1935:

Il Manchukuo ha avuto un enorme vantaggio sul Giappone: rivoluzioni, invasioni, fondazione di un Impero, nuovo ordine di cose hanno imposto agli Ordinari di prender posizione: ed essi con lodevolissima energia e prudenza, si sono subito posti il problema sotto i due aspetti, il «religioso» e il «patriottico», ben distinguendoli l'uno dall'altro. In Giappone si è sempre considerato il primo in maniera esclusiva: solo dopo l'incidente Manciuriano si è cominciato timidamente a guardare al secondo...

Qui e altrove è chiara e importante la distinzione che Mons. Marella fa tra il significato religioso e quello puramente culturale o civile dei «riti» richiesti dal Governo Giapponese.

nese dell'epoca. Non solo. Occorre anche notare l'importanza che Marella annette alla dichiarazione del Governo circa il valore puramente civile dei riti in questione. Questa distinzione e questa precisazione sono fondamentali e decisive per l'Istruzione *Pluries Instanterque* e hanno in Marella un loro convinto sostenitore<sup>6</sup>.

Mons. Paolo Marella non solo ha avuto un'influenza decisiva sulla redazione della Istruzione *Pluries Instanterque*, ma vi ha anche contribuito con le motivazioni specifiche che ne sostengono le direttive, ossia insistendo a) sulla distinzione tra riti religiosi e riti civili, e b) attribuendo alle decisioni dei competenti Governi la determinazione del significato proprio di questi ultimi<sup>7</sup>.

### La Istruzione *Pluries Instanterque* nel contesto della controversia dei riti cinesi

Nella lettera a Propaganda Fide dell'8 maggio 1935 in cui pone chiaramente e con forza il problema della partecipazione ai riti patriottici prescritti dal governo, Marella fa esplicito riferimento alla questione dei «riti cinesi».

La storia di questa drammatica vicenda è conosciuta e non occorre qui rievocarla. È però utile, allo scopo di meglio capire la genesi e lo spirito del nostro documento, tener presente che esso coincide praticamente con la conclusione di quella secolare vicenda, anzi entra a far parte del processo della sua soluzione. Questo argomento, legato a quello del giuramento richiesto ai Missionari che lavoravano in Cina e nelle «Isole adiacenti» costituisce la materia del DUBBIO N. 2 sottoposto da Marella a Propaganda Fide. Cfr. «Esposto a Propaganda Fide» di cui alla nota N. 7, pp. 34-39<sup>8</sup>.

---

6. È interessante notare che questa distinzione e questa precisazione, già messe in atto nel caso della Istruzione per gli Ordinari della Manciuria, sono presenti anche già nella prima nota manoscritta con cui il Card. Fumasoni-Biondi traccia un abbozzo di quella che dovrebbe essere una risposta all'esposto di Marella a Propaganda Fide dell'8 maggio 1935 riguardo la questione dei «riti shintoisti»: «...una lettera in proposito come fu fatto per Msgr. Gaspais del Manchukuo. Se per il Manchukuo c'è stata una dichiarazione ufficiale del Governo, in Giappone ce n'è più di una, delle quali l'ultima è quella diretta a Msgr. Chambon Arcivescovo di Tokyo per parte del Ministro dell'Educazione. C'è in più l'azione del Governo da molti anni fa... (13 agosto 1935. P. Card. Fumasoni-Biondi Pref.)» (Prot. 3013/1935, Foglio d'archivio N. 652v).

7. Per la conoscenza del pensiero di Mons. Paolo Marella su tutta questa questione è fondamentale la lettura della relazione da lui inviata a Propaganda Fide l'8 maggio 1935: il famoso «esposto» o rapporto che avviò il processo da cui nacque la *Istruzione Pi* del 1936! È un documento di ben 48 pagine, con numerose, dense, note. In esso Marella analizza acutamente lo sviluppo della società giapponese dell'epoca con riferimento alla nostra questione, cogliendo la «natura patriottica e non anticristiana» delle prescrizioni sulla pratica dei riti ai «Jinja» (p. 6) e facendo notare l'urgenza che la Chiesa Cattolica prenda posizione in questo processo importante e delicato che la coinvolge.

8. L'argomento emerge spesso nella corrispondenza di Mons. Marella e nei suoi «allegati». Ma non c'è dubbio che ormai si sente la necessità di superare questo *impasse*, e la cosa viene esplicitamente trattata nell'esposto di Marella a Propaganda fide dell'8 maggio 1935. La presenza di Costantini a Propaganda Fide dal

Di fatto la proibizione fatta ai missionari inviati in Estremo Oriente di discutere la questione dei riti verrà tolta, e la loro liceità riconosciuta, nel 1939 con Pio XII (8 maggio 1939)<sup>9</sup>.

Credo si debbano interpretare come «passi» in direzione di una soluzione della secolare questione dei «riti cinesi» sia la *Istruzione di Propaganda Fide agli Ordinari del Manchukuo* (28 maggio 1935) sia l'*Istruzione Pluries Instanterque* del (26 maggio 1936). Sembra giusto, anzi doveroso, vedere una continuità tra queste successive direttive di Propaganda Fide e, quindi, interpretare anche il nostro documento in quel contesto storico<sup>10</sup>.

Ciò invita a vedere il nostro problema in una prospettiva molto più ampia. In realtà sia Costantini che Marella, promotori l'uno della soluzione in senso «aperto» della delicata e spinosa questione dei «riti shintoisti, o giapponesi», l'altro della soluzione definitiva della secolare e drammatica controversia dei «riti confuciani, o cinesi» vedevano il problema nella prospettiva di una vera «inculturazione», *ante litteram*, del Cristianesimo in Oriente. È chiaro che Paolo Marella vede la questione dei «riti shintoisti» all'interno del più radicale problema del metodo missionario e della evangelizzazione dei Paesi di antica e ricca cultura dell'Asia. Il dilemma — come Marella lo coglie ed espone lucidamente — è se il Cristianesimo debba entrare nella storia e nella civiltà di questi Popoli e fermentarla dall'interno, o porsi come corrente culturale parallela e alternativa alla sua millenaria tradizione. Le osservazioni di Marella sulla distinzione necessaria tra Cristianesimo e Civiltà Cristiana e sulla possibilità di una Civiltà Cristiana «inculturata» (diremmo oggi) ossia realizzata nei diversi Paesi attraverso la loro cultura, non lasciano alcun dubbio sul suo pensiero al riguardo<sup>11</sup> e si pongono in stretta sintonia con le idee sostenute dal Delegato Apostolico in Cina e poi Segretario di Propaganda Fide, Celso Costantini.

---

dicembre del 1935 crea il momento opportuno. Il riferimento al «giuramento» riguardo i «riti cinesi» appare, per esempio, nella conclusione della sopra citata Istruzione agli Ordinari del Manchukuo, come pure nella Lettera circolare agli Ordinari del Giappone spedita dal Delegato Apostolico il 10 agosto 1935, e nella nota autografa del Card. Fumasoni-Biondi del 6 marzo 1935, dove si scrive che, in occasione dell'udienza pontificale del 6 marzo 1936, la questione fu «messa da parte» (non è chiaro se dal Cardinale o dal Papa).

9. *Instructio circum quasdam caerimonias et iuramentum super ritibus sinensibus*, Romae, die 8 mensis maii a.D. 1939. Petrus Card. Fumasoni Biondi, *Praefectus*, Celsus Costantini *Secret.*; in ASS, 32 (1940), 24–6.

10. «Datato il 26 maggio e diretto allo stesso Marella, il documento di Propaganda Fide... Sebbene molti non ne misurassero sul momento la portata, la presa di posizione, insieme ad un'altra immediatamente precedente, sul culto a Confucio nel Manchukuo controllato dai Giapponesi, sigillava nel suo essenziale l'estenuante controversia dei riti cinesi, definitivamente permessi in base ad un'ulteriore Istruzione del 1939» in A. Zambarbieri, art. cit., p. 163.

11. Marella ha esposto queste sue idee, come in un manifesto, nel suo celebre opuscolo, pubblicato inizialmente in francese: *Visions d'espoir* (1938), tradotto subito in giapponese da Taguchi e Totsuka con il titolo *Kibo no nagame* e poi in italiano (1939). La *mens* di Marella è riscontrabile anche nei suoi più stretti collaboratori giapponesi del tempo: Doi, Totsuka e Taguchi (cfr. A. Zambarbieri, op. cit., 173–84).

## I «riti» visti nel dinamismo dei segni

A questo punto si pone la questione del «significato» e della portata dei riti giapponesi, per una loro interpretazione. Diventa cioè necessario un breve cenno o riferimento alla scienza dei segni (semantica o semiologia). Tra le varie distinzioni che questa scienza opera nel mondo dei segni, va ricordata quella fondamentale tra «segni naturali» e «segni artificiali», o «convenzionali». Mentre i primi difficilmente possono essere mutati a causa della loro connessione con la «natura delle cose», per esempio il fumo come segno della presenza del fuoco, i segni artificiali o convenzionali ricevono il loro riferimento alla realtà significata da una tradizione culturale o da una decisione della autorità competente. Così per esempio, l'uso dell'incenso o l'inchino intesi per tradizione come segni di rispetto, o la maggior parte dei segni stradali resi tali dalla decisione della competente autorità. Ci sono anche casi «misti», per così dire, dove i segni vengono costituiti da un intervento della autorità competente in base a una tradizione, come nel caso dei Kanji o delle stesse lettere dell'alfabeto<sup>12</sup>.

Qui si pone l'argomentazione di Paolo Marella e, in definitiva, della Istruzione *Pluries Instanterque*. I segni di venerazione che di fatto vengono richiesti verso l'Imperatore o la Patria, da dove derivano il loro significato? Esso può venire dalla tradizione e questa può essere radicata in una religione, ma di fatto, come sono proposti oggi, essi derivano il loro senso dall'autorità che li prescrive. È questa che li richiede, e richiedendoli conferisce loro un significato preciso. La dichiarazione della autorità civile è qui «decisiva» per costituire il significato sociale dei riti stessi. È su questo argomento che sia Marella che Fumasoni-Biondi (Propaganda Fide) hanno basato la loro argomentazione e, in fine, la loro decisione.

Si chiede, sia in Manciuuria sia in Giappone, che l'autorità dichiari il significato dei gesti e solo dopo si consente a che i cattolici vi possano partecipare. Che la decisione dell'autorità non tolga subito l'alone di senso religioso che accompagna questi riti da secoli, può essere dato per scontato. Che il *kimochi* (o il «sentimento») non segua subito una decisione amministrativa, è pure certo e ovvio. Ma questi problemi saranno da affrontarsi

---

12. È interessante trovare tra le lettere e altri documenti d'archivio di questo tempo conservati a Propaganda Fide ben due copie dell'opuscolo scritto da Louis Brehier et Pierre Batiffol, «Les Survivances du culte impérial romain», Paris, Auguste Picard ed. 1920, una delle quali con la nota a mano: «à propos des rites Shintoistes» (p. 73) prot. 3013/1935 con timbro: Del. Ap. Japon, Alleg. II 133/35, Nota (28) a pag. 29. Questo studio dei due rinomati storici francesi tratta il tema della trasformazione di significato subita dai riti religiosi romani divenuti in seguito semplici riti civili. La presenza di questo studio nel carteggio Delegazione Apostolica giapponese e Propaganda Fide rivela una importante fonte, o, comunque, documentazione del loro pensiero circa l'analogo processo subito dai riti shintoisti allora oggetto del loro studio. (fogli dell'Archivio di Propaganda Fide 1935/vol. 1281, 549-631 e 722ss.)



sul terreno pratico, della formazione dei fedeli (sulla quale insistono i documenti romani e le direttive del Delegato Apostolico Paolo Marella), ossia sul terreno della «pastorale» e della «catechesi», ma, in linea di principio, la via è aperta ad una soluzione dello spinoso problema. Di fatto l'Istruzione *Pluries Instanterque*, seguendo precedenti analoghe direttive (come per esempio per la Mancuria) chiede che si istruiscano i fedeli sul significato solo civile dei riti, e, anche, che, se necessario, al momento di compiere i gesti rituali prescritti, i cristiani dichiarino la loro intenzione. Con ciò viene evitato ogni fraintendimento e ogni violenza alla coscienza dei fedeli.

Questa soluzione va compresa e giudicata nel contesto storico in cui fu proposta e al quale essa è legata. Ma, trattandosi di una dichiarazione che implica questioni di principio, e trattandosi di proposte per situazioni che si possono ripetere, essa non può essere «revocata» o annullata. Essa è valsa per quella situazione, e vale per situazioni analoghe. La situazione in Giappone si pone oggi diversamente, perché i *Jinja* (cioè i santuari shintoisti), non sono più dello Stato, ma della associazione religiosa che fa capo al *Jinja Honchō*, o di altre associazioni private di origine shintoista. In un certo senso, la nuova situazione, postbellica, ha ricaricato di senso religioso posti e riti che il Governo Giapponese dell'epoca precedente aveva «secolarizzato». E di questo diverso caso, di questa nuova situazione, si occupano ormai le direttive della Sottocommissione per il dialogo interreligioso della Conferenza Episcopale Giapponese, di cui tratteremo più avanti.

A questo proposito mi sembra utile notare una coincidenza interessante tra il modo in cui Paolo Marella tratta la questione del significato dei «riti» ai *Jinja*, vedendoli nel contesto di un processo di secolarizzazione messo in atto dal Governo Giapponese dell'epoca, e un recente studio sulla evoluzione del concetto di «religione» in Giappone proprio nel periodo che precede e accompagna la nostra questione. Si tratta del recente libro di Jason Ananda Josephson, *The Invention of Religion in Japan*<sup>13</sup>. La tesi di questo studioso è che la «religione» è stata una categoria culturale nuova per il Giappone dell'epoca Meiji, e che lo Stato (il Governo) Giapponese reagì alla sua assunzione con un processo di «secolarizzazione» dello Shintoismo tradizionale, facendone una forma di «culto civile» pubblico e ufficiale per tutti i sudditi dell'Impero, distinto dalla sua componente «religiosa» che veniva lasciata a forme private.

Questa interpretazione è sorprendentemente simile all'analisi che dello «Shintoismo nazionale» dell'epoca fa il Marella, per esempio nella approfondita presentazione che ne fa nell'esposto dell'8 maggio 1935 inviato a Propaganda Fide.

13. University of Chicago Press, Chicago 2012, pp. 408.



## Le direttive del *Tebiki*

Notiamo subito che il «caso» posto dal *Tebiki* (*Direttorio per il dialogo interreligioso per i fedeli giapponesi*, emanato dalla Conferenza Episcopale Giapponese nel 2009) va ben oltre quanto previsto dalla Istruzione *Pluries Instanterque* del 1936. Mentre questa considerava la possibilità per i fedeli cattolici del tempo di prendere parte a riti dichiarati dalla autorità competente essere riti di natura solo civile e patriottica, ora si tratta di partecipazione a riti espressamente dichiarati religiosi.

Occorre subito premettere che il «clima» o contesto sociale, oltre che la riflessione teologica dopo il Vaticano II, sono notevolmente cambiati. Si è creato un contesto di «dialogo» ossia un clima di mutuo rispetto tra i fedeli delle diverse religioni, che prima non esisteva. Il «contesto» è un fattore importante e a volte decisivo nella costituzione del senso di un «testo», o segno. Le dichiarazioni conciliari *Dignitatis Humanae* e *Nostra Ætate* pongono le premesse da cui partono le direttive date dal nostro *Tebiki*.

Esse riprendono la distinzione tra «presenza rispettosa» e «partecipazione attiva» ad un rito di altra tradizione religiosa. La prima è possibile per il rispetto dovuto non tanto al rito compiuto, quanto alla dignità della persona che lo compie e alla sua libertà di coscienza. La seconda non è possibile se non si condividono la fede e la visione religiosa rappresentata dal segno o rito.

Ma se la distinzione è chiara sul terreno dei principi, non sempre lo è nella pratica. È qui che si colloca, per esempio, il caso concreto e spinoso dello Yasukuni Jinja.

La questione è complessa perché legata non solo a questioni di principio ma anche a concrete situazioni storiche. Non è il tempio come tale che fa problema, né il fatto che esso sia dedicato ai soldati morti in difesa della patria<sup>14</sup>, ma il fatto che in esso sono «accolti» e fatti oggetto di rispettoso ricordo anche persone condannate dal Tribunale di Tokyo del 1945 come responsabili della immane tragedia della guerra del Pacifico. Di per sé, neppure questo aspetto fa problema dal punto di vista della teologia cattolica: la preghiera e il rispetto per i defunti, come la carità cristiana, non hanno confini e non fanno distinzioni. Il problema è politico e simbolico. Politicamente simbolico.

Per i Paesi che hanno subito dolorose ferite nella loro storia dalla invasione e occupazione giapponese durante quella guerra, il gesto, senza alcuna precisazione, di visitare il Tempio Yasukuni, proprio per la sua ambiguità, può essere interpretato come una approvazione dei gravi danni inferti loro dal Giappone durante la guerra, o, almeno come mancanza di presa di distanza nei confronti dei loro autori.

---

14. Mons. Marella nel suo «Esposto» dell'8 maggio 1935, contempla la possibilità, anzi l'opportunità, che lui stesso vi faccia una visita!

È per questo motivo che nella redazione del *Tebiki*, ci si è astenuti dal prendere in considerazione questo caso «spinoso». Fu una decisione saggia dei Vescovi, in quel momento. Perché la questione, appunto, è complessa e spinosa. E lo rimane tuttora. Ma forse non lo potrà rimanere per sempre.

## Concludendo

La questione della valutazione della Istruzione di Propaganda Fide *Pluries Instanterque* del 1936, può essere considerata come analoga alla questione dei «riti cinesi» che, dopo lunghi secoli di controversie, ebbe una soluzione proprio all'indomani di questa Istruzione. Essa, credo, va risolta sulla stessa linea, seguendo proprio la genesi e le ragioni del documento: i «riti» in discussione sono dei «segni», il cui significato va determinato in base alla loro interpretazione tradizionale, ma anche, da precise dichiarazioni delle autorità competenti.

Questo preciso e dichiarato senso può legittimamente essere preso come valido criterio per i fedeli cristiani che vi prendono parte. Si noti, comunque, come fa presente una lettera della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli in data 19 agosto 2013 a Mgr. Tani (Presidente della Commissione *Iustitia et pax* della Conferenza Episcopale Giapponese, che aveva interpellato la Congregazione su questo argomento), che i fedeli mai sono stati obbligati a partecipare a questi riti, ma solo si è dichiarata la liceità di questa partecipazione e, che, in caso di necessità, una esplicita dichiarazione della propria intenzione può accompagnare questa loro partecipazione.

Forse una nuova edizione del *Tebiki* potrà essere l'occasione opportuna per l'Episcopato Giapponese di suggerire una risposta a questa spinosa e delicata questione che accompagna la vita recente della Chiesa in Giappone.<sup>15</sup>

---

15. Franco Sottocornola è missionario saveriano e lavora da vari decenni in Giappone. È fondatore e direttore del rinomato Centro di Spiritualità e Dialogo Shinmeizan e consultore del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso.

In  
margine



---

L'incontro con la fede  
attraverso un missionario

**CECILIA GOTO SHOKO**

---

## L'incontro con la fede attraverso un missionario

---

CECILIA GOTO SHOKO

**I**l primo ricordo di qualcosa riguardante la religione risale a quando avevo quattro anni e andavo all'asilo cattolico di Obi, una piccola cittadina del sud del Giappone in provincia di Miyazaki. All'asilo cattolico avevo appena ascoltato la parabola della pecora perduta e del Buon Pastore che va a cercarla. La maestra ci fece vedere le filmine e ricordo che vidi proiettata la croce di Gesù che mi fece molta impressione.

L'anno seguente la nostra famiglia si trasferì a Saito a causa del lavoro di mio padre. I miei genitori fecero di tutto per iscrivermi all'asilo cattolico. Venni a sapere i particolari da mia madre. Benché l'asilo fosse al limite delle capacità di accoglienza, grazie all'intervento di un medico cattolico ed alla bontà del missionario Saveriano p. Picci, direttore dell'asilo, venni accettata anch'io. Una catechista di nome Nakao era la responsabile della mia classe e divenne subito per me un sicuro punto di riferimento per la sua bontà. Ci diceva spesso che dovevamo vivere come figli di Dio. Posseggo ancora un'immaginetta di un angioletto con scritto: «Diventiamo bambini buoni come Dio vuole». Assieme alla medaglietta che ricevetti l'ultimo giorno dell'asilo, questa immagine divenne il mio tesoro per molti anni.

Continuai a recitare da sola le preghiere imparate all'asilo anche durante le elementari. Durante le medie ricordo che alla chiesa di Saito un missionario di nome p. Carretta mi insegnò l'inglese. Invitata da un'amica cominciai a giocare a pallavolo in un club sportivo. Ero sempre malaticcia e poco propensa allo sport, tanto che i miei genitori si meravigliarono della mia decisione di iscrivermi al gruppo di pallavolo. Le partite erano per lo più all'aperto sia d'estate che d'inverno, e gli allenamenti erano molto impegnativi. Avevo cominciato troppo bruscamente questo tipo di attività fisica, ed esso era troppo esigente per le mie forze tanto che il mio gracile corpo ben presto si ammalò. Mi venne diagnosticato il diabete, provavo sempre una forte sete, e in poco tempo persi dieci chili. Venni ricoverata nell'ospedale più importante di Miyazaki, e lì cominciò il mio calvario di ammalata.

La gente mi diceva: «È impossibile che una giovane ragazza come te soffra di diabete. Chissà quanti dolci avrai mangiato!». L'ospedale mi considerò ben presto un caso clinico da studiare, e sempre più frequentemente accorrevano al mio giaciglio medici che

venivano a visitarmi come se fossi stata una cavia su cui si fanno tutti gli esperimenti per trovare le medicine giuste. Ero l'unica ragazza ricoverata per diabete nel reparto dei bambini e questo mi faceva sentire ancora più sola e infelice. Che mi venisse misurato tutto quello che mangiavo lo ritenevo naturale, ma che mi si controllasse persino la quantità d'acqua da bere quando avevo sempre sete, la ritenevo una sofferenza insopportabile. Il mio desiderio più grande era quello di bere di nascosto l'acqua del rubinetto, ma ciò era praticamente impossibile. L'acqua, il cibo, il tempo di movimento, tutto era controllato e stabilito dai medici, e io mi sentivo più un burattino che un essere umano.

Quando mi si concedeva il permesso di camminare lungo il corridoio, nel mio piccolo cuore pregavo ogni giorno rivolgendosi a Dio la mia pena e il mio dolore. Una volta, quando la sofferenza mi era diventata insopportabile, alzai lo sguardo al cielo, e tanta era la mia pena che mi sembrò quasi di vedere il volto di Gesù Cristo. E all'improvviso provai una profonda consolazione. L'ospedale, al suo interno, comprendeva anche una sede scolastica e pertanto potei frequentare, malgrado le tante difficoltà, le scuole medie e quelle superiori. Dimessa dall'ospedale potevo vivere normalmente, anche se dovevo rispettare alla lettera il duro regime riguardante il cibo, le bevande e il movimento.

Nonostante tutto, riuscii comunque a iscrivermi all'università. Grande fu la mia gioia quando nel cortile dell'università incontrai il p. Picci che cercava maestre per l'asilo cattolico di Saito. Ero ancora studentessa e mi consigliò di conseguire il diploma di maestra di asilo. Cosa che feci e fui poi immediatamente assunta dall'asilo cattolico di Saito. In seguito venni a sapere che il p. Picci aveva dovuto lottare molto con la responsabile delle maestre perché quest'ultima non voleva assolutamente che io, in quanto diabetica, venissi assunta come maestra. Cominciai a lavorare, ero sempre molto indaffarata, ma felice di essere circondata dai bambini. I bambini mi hanno aiutato a diventare una vera maestra, e mi hanno dato tanta gioia.

Le altre maestre dell'asilo si radunavano alla casa della responsabile per l'educazione religiosa e studiavano un libro riguardante quella tematica. Io invece mi trovavo ad accompagnare p. Picci ovunque andasse, sia a trovare gli ammalati che i propri parrochiani. Il Padre, inoltre, iniziò ad aiutare i profughi vietnamiti che erano stati accolti dalla chiesa, e così anch'io iniziai a dedicarmi a quell'attività. Naturalmente diversi bambini vietnamiti furono accolti nella mia classe. Il p. Picci una volta mi confidò che un tempo desiderava recarsi come missionario in Vietnam, ma siccome questo non era stato possibile i vietnamiti, per un gioco della provvidenza, erano venuti da lui in Giappone.

Il p. Picci pranzava spesso nella canonica con i vietnamiti, e immancabilmente veniva invitata anch'io. Le feste erano molto belle e gioiose, tanto che ricordo quei momenti

con nostalgia. La Messa della domenica che raccoglieva cristiani giapponesi e vietnamiti, durava oltre due ore, perché la liturgia veniva condotta nelle due lingue. Provavo molta contentezza perché mi sentivo viva e utile a qualcuno. E fu così che chiesi di ricevere il battesimo.

Per prepararmi lessi un libro che aveva per titolo *Avvicinarsi al Signore*. Era un catechismo. Lo lessi e lo studiai per avvicinarmi sempre di più al Signore. Poco tempo dopo parlai con p. Picci dicendogli che volevo anch'io diventare una testimone del Vangelo di Gesù Cristo. Fu così che decisi di entrare nell'Associazione secolare delle catechiste e per questo andai a bussare alla porta della loro sede centrale alla Nanzan.

Davanti alla porta della sede c'era scritto: «Fiorisci nel posto dove tu sei». Venni accolta e frequentai i vari corsi di filosofia, liturgia, catechesi, morale, canto sacro, ecc. Ho un vivo ricordo dei vari missionari che ci insegnavano tante cose. Ero molto contenta e mi trovavo bene tanto da considerare il convitto come la mia seconda casa. Ma vi rimasi un anno soltanto perché quando parlai alle catechiste della mia malattia, i loro volti si rattristarono e venni consigliata di ritornare a Saito. Infatti, una volta mentre stavo pranzando con le altre studentesse, persi i sensi e caddi sul pavimento. Le mie compagne mi portarono di peso sul letto e lì rimasi priva di sensi sino a sera tardi, quando pian piano riuscii a recuperare coscienza. Mi fu spiegato in seguito dai medici che sarei potuta morire in quella situazione a causa del coma provocato dal diabete. Quella sera cercai invano di telefonare a mia madre senza riuscire a contattarla. Stranamente, invece, ricevetti da lei una telefonata per chiedermi se stavo bene. Nessuno l'aveva avvisata di ciò che mi era successo, ma mia madre probabilmente aveva percepito che avevo bisogno di aiuto.

Ritornai alla chiesa di Saito e ripresi a lavorare all'asilo cattolico. Il contatto con i bambini dell'asilo guarì la ferita provocata dal dispiacere di non essere potuta diventare catechista. Poco tempo dopo la mia grande guida e benefattore p. Picci ritornò in Italia, dove morì. Devo dire che non sempre capivo quello che diceva nelle prediche durante la Messa, ma a me pareva che più che parlare a noi si rivolgesse al cielo. Comunque sia mi impressionava la passione con la quale parlava del Vangelo di Gesù. Più che il contenuto nel mio cuore è rimasto il modo col quale questo grande missionario cercava di trasmetterci la fede con tutto il cuore. Quando era davanti a qualcuno che soffriva si immedesimava con la sofferenza del prossimo e esclamava in maniera colma di misericordia «poverino, poverino», e a me sembrava che emanasse un riflesso della misericordia di Dio. O ancora quando c'erano dei problemi insormontabili che non potevano essere risolti prorompeva in esclamazioni del tipo: «Vorrei andarmene in Africa!». Il suo modo immediato di mettersi in relazione con tutti in modo amicale, il suo sorriso largo ed aperto, i suoi occhi

sempre sfavillanti, la sua voce sempre pronta a salutare, ringraziare, insegnare, consolare, il suo modo di vivere così entusiasta e dedicato agli altri era una ispirazione non solo per me, ma per tante persone anche non cristiane di Saito. Era amico di tutti, ed il suo ricordo è ancora molto vivo nel cuore di tutti i cittadini, non solo dei credenti.

Dopo la morte del p. Picci non fui più in grado di continuare con l'insegnamento all'interno dell'asilo. Mi sentivo un po' in ritardo rispetto all'evoluzione sociale che stava avvenendo attorno a me. Mi promisi di lavorare per la chiesa e per le persone bisognose, imitando in questo l'esempio di p. Picci. Eppure, pensandoci adesso, col senno di poi, capisco di aver sbagliato direzione. Pensavo di dedicarmi a fare la catechista e la missionaria a modo mio tra le persone di Saito, mentre dovetti ben presto fare i conti con la scomparsa dei miei genitori e con molti problemi economici che sino ad allora non mi avevano mai toccato. Mi detti molto da fare per la piccola chiesa di Saito, e ricoprii parecchi incarichi perché i cristiani non erano numerosi. Insegnavo catechismo ai bambini, preparavo la liturgia, suonavo l'organo durante la Messa, stilavo il foglio di informazione della missione, visitavo gli ammalati, facevo tutto quello che mi veniva chiesto di fare per la chiesa. Il risultato fu che mi stancavo molto, anche perché dovevo fare i conti con la malattia. Facevo un po' di tutto e ringraziavo il Signore di poter essere stata utile.

Quei giorni colmi di lavoro sono stati molto importanti per me, perché mi riempivano il cuore e la vita. Lavoravo molto, facevo tante cose, mi impegnavo al massimo, ma quando arrivava qualcuno ad aiutarmi e mi veniva detto di tirarmi indietro, ero incapace di gestire questa nuova situazione e mi sembrava che venisse vanificato tutto lo sforzo e la fatica fatta per nascondere la mia malattia. Questo rappresentava per me un vero shock. Cominciai a chiedermi se forse non stavo sbagliando qualcosa nei miei atteggiamenti. Quando avevo preso il battesimo, ero felice di essere diventata figlia di Dio, mi impegnavo a vivere come tale, e ne ero soddisfatta. Di fronte alle difficoltà cominciavo a rimpiangere il periodo felice del battesimo e dei primi passi nella vita cristiana. Posso dire di credere fermamente in Gesù. I dolori a causa della mia malattia mi accompagnano sempre e quindi, per continuare a vivere, ripongo tutta la mia speranza nel Signore.

La piccola missione di Saito è anche il punto di incontro di tre popoli: noi giapponesi, i missionari italiani e i profughi vietnamiti. Sono ormai trent'anni che nella chiesa di Saito avviene questo incontro tra le culture grazie alla stessa fede. È un grande dono per la nostra piccola chiesa ed anche un forte messaggio per la società giapponese attorno a noi. Certo, a volte ci son stati anche problemi e difficoltà, ma ciò che ricordo con maggior frequenza sono i numerosi momenti di gioia. «Come è lontano l'Oriente dall'Occidente» è scritto nei *Salmi*, ed a me sembra proprio che questa distanza misuri i momenti di gioia

che abbiamo provato rispetto a quelli di dolore. Lontani dal posto in cui si è nati, in un ambiente diverso dal proprio, si è in balia di molte novità, e molte cose non vengono comprese appieno. Pare che per gli stranieri in Giappone sia più facile ammalarsi a causa della difficile ambientazione culturale e del clima umido che lo contraddistingue. La nostra cultura, infatti, è rimasta pregna dello spirito dei samurai, uno spirito che nelle relazioni umane mette in primo piano l'educazione formale e obbliga a conformarsi dal punto di vista sociale. Per un europeo, il nostro deve sembrare davvero un altro mondo. In Vietnam, invece, è sempre estate e di sera, quando l'aria si rinfresca, le famiglie si riversano per le strade per socializzare assieme alle altre. Mi hanno addirittura riferito che in Vietnam la famiglia è fonte continua di festa. Per quello che ho potuto osservare e constatare nei vietnamiti che vivono a Saito, i legami familiari vengono davvero prima di ogni altra cosa.

Da quel che mi risulta, l'evangelizzazione di p. Picci ha prodotto un prete ed una suora giapponesi, oltre che due o tre preti vietnamiti. P. Picci aveva un talento missionario unico e una memoria incredibile: infatti, anche a decenni di distanza, si ricordava tutti nomi di tutti quelli che incontrava, oltre che di quelli dei bambini dell'asilo cattolico che sapeva chiamare subito per nome e riconoscere immediatamente. Questo suscitava l'ammirazione di molti, ed è forse anche per questo motivo che a Saito tutti sanno chi è p. Picci e lo ricordano con simpatia.

Mi chiedo come sarà il Giappone del futuro, anche perché constato che le persone in difficoltà economiche sono in continuo aumento. Quali decisioni prenderà il Governo per aiutare la gente? La Chiesa, anche se rappresenta solo una piccola realtà, cosa può fare per venire in aiuto? A causa delle molte difficoltà della vita, ad esempio, diverse persone che avevano preso il sacramento del Battesimo hanno purtroppo smesso di frequentare la Chiesa.

A conclusione di questo piccolo sguardo retrospettivo sulla mia vita penso di poter dire che nonostante tutto sono stata molto fortunata perché da piccola sono stata amata dalla mia famiglia — anche se purtroppo non mi hanno potuto insegnare molte cose. La loro vita, infatti, era quasi esclusivamente dedicata al lavoro, e non c'era molto tempo per la conversazione. Tuttavia, non ho nulla da rimproverare loro, perché i tempi erano diversi.

Invece ho imparato tante cose dalla croce e dal Vangelo che sono diventati il mio vero nutrimento umano e spirituale. Penso di aver imparato a vivere e ad amare mediante la fede in Gesù Cristo. Sin da piccola mi sono sentita aiutata dalla Madonna, da nostro Signore Gesù Cristo e da Dio Padre. Con Gioia ho potuto incontrare Dio, e per questo ringrazio di tutto e per tutto ciò che è avvenuto nella mia vita.



Noi giapponesi non sappiamo esprimere in modo diretto i nostri sentimenti alla maniera degli europei, e per questo motivo ricorriamo spesso a delle immagini tratte dalla natura per comunicare. Ecco perché vorrei concludere con due piccole poesie *tanka*' (di cui purtroppo non conosco gli autori) convinta come sono che esse esprimono bene la mia vita e la mia fede:

«Anche se piccoli, / così come sono, / piccoli, / anche se col gambo spezzato, / così come sono, / con il gambo spezzato, / sono capaci di fiorire, / i fiori Cosmos».

«Dio benedice anche le piante / che non sono state capaci / di produrre frutti».<sup>2</sup>

---

1. Il *tanka* (letteralmente «poesia breve») è un componimento poetico di 5 linee (composto da 31 sillabe disposte secondo lo schema 5-7-5-7-7) che ha goduto di grande favore sin dai tempi antichi. È molto diffuso e praticato in Giappone sia da letterati che da gente comune. *Nota dell'editore*.

2. Questa storia di conversione è stata raccolta e tradotta dal giapponese dal missionario Saveriano p. Silvano Da Roit, che ringraziamo per la sua disponibilità e collaborazione.

