

Volume 18 (2023)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-10-38
598-0005 Izumisano
Osaka - Japan

3-4

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle Circoscrizioni 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

Rocco Viviano • Giappone

REDAZIONE

Matteo Rebecchi • Filippine

Fabrizio Tosolini • Taiwan

COLLABORATORI

Tiziano Tosolini

Sergio Targa

Eugenio Pulcini

Luigino Marchioron

Valentin Shukuru Bihaira

† Everaldo Dos Santos

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries
Ichiba Higashi 1-10-38, 598-0005 Izumisano, Osaka – Japan
Tel. (0724) 64-3966 / Fax (0724) 64-3969

INDICE

VOLUME 18, N. 3-4

2023

- 151 The Missionary Nature of the Synod of Bishops
Thoughts on Church, synodality and mission *ad gentes*
Rocco VIVIANO

RELIGIONI E MISSIONE

- 179 Shintō: la fede del Giappone
Un'introduzione (Terza parte)
Luigi MENEGAZZO
- 205 Il potere della «parola»
Un confronto tra il concetto giapponese di *kotodama*
e il valore del «nome-parola» nel contesto biblico
Monica PENNETTA
- 216 *Natura-di-buddha* in Eihei Dōgen
Isacco ZAMPINI

CULTURA E SOCIETÀ

- 231 *Amar Koifyot. La mia difesa*, di Kazi Nazrul Islam
Sergio TARGA
- 243 Tradizioni giapponesi (Terza parte)
Silvano DA ROIT
- 261 Novelle Bengalesi — XXIII
La magia del sorriso / Il pozzo del coniglio
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 269 The Door to Tolerance
Miho YAMASHITA

271 Lettere dal Carcere — X
REDAZIONE

INDICE 2023

The Missionary Nature of the Synod of Bishops

Thoughts on Church, synodality and mission *ad gentes*

ROCCO VIVIANO

Pope Paul VI, undoubtedly one of the greatest Roman pontiffs in modern history, seemed to have had an exceptional ability to listen to ongoing discussions, recognise something good for the Church, and take action to make it a more permanent aspect of the Church. This happened, for example, when he anticipated the Second Vatican Council's extraordinary realisations and conversion concerning the Church's attitude towards other religions and their followers, eventually codified in the revolutionary declaration *Nostra Aetate*.¹ The discussion on the draft *De Iudaïes* and its developments had been complex, and due to the controversial nature of the issues involved, at a certain point had reached an impasse and risked being abandoned altogether.² Paul VI ensured that the issue, and the document remain on the agenda of the Council. When he suddenly announced his decision to make a pilgrimage to Jerusalem (announced on 4 December 1963 to the Council, and carried out on 4-6 January 1964), Paul VI directed the attention of the entire Church to the Jewish people and the Church's relationship with them and, by extension, to other believers and their religions as well, topics that were already being discussed within the Council. Then, on 6 August 1964, Paul VI published his first encyclical letter, *Ecclesiam Suam* (6 August 1964), where he articulated the Church's relationships in terms of concentric circles. By including other religions in that schema, he affirmed the Church's relationship with their believers as constitutive of the Church, and interreligious dialogue as integral to her mission.³ In this sense, *Ecclesiam Suam* also anticipated *Lumen Gentium* 14-17 and *Nostra Aetate*, whereby the same structure of relationships was embedded in the ecclesiology of Vatican II.

Something similar occurred when Paul VI established a completely new Church organism, the Synod of Bishops, in response to discussions in the Council that wished that

1. SECOND VATICAN COUNCIL, *Nostra Aetate. Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions*, 28 October 1965, *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 58 (1966), 740-44.

2. J. M. OESTERREICHER, «Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions. Introduction and Commentary», in *Commentary on the Documents of Vatican II*, ed. Herbert Vorgrimler, vol. 3 (London: Burns & Oates, 1968), 56-59.

3. PAUL VI, *Ecclesiam Suam*, 6 August 1964, 6 August 1964, AAS 56 (1964), 609-59.

all opportunities may be envisaged to facilitate the communication and collaboration among the bishops and with the pope, continuing the overall successful experience what had started with Vatican II. Once again, Paul VI did not wait for the Council to finish in order to act.

The missionary nature and purpose of the Synod of Bishops

The Synod of Bishops was conceived with a specific purpose within the ecclesiological framework of Vatican II, as a concrete expression of the specific role of the bishops in the Church. It is a well-known fact that, although systematically presented in *Lumen Gentium*, the ecclesiology of Vatican II is embedded in all the Council documents, each elaborating on a specific aspect of the Church and her mission. While formally established by papal initiative, this new ecclesial body called the Synod of Bishops was in fact a direct fruit of the Council. On 15 September 1965—at the beginning of last session of the Second Vatican Council (14 September–8 December)—Paul VI issued, *motu proprio*, the Apostolic letter *Apostolica Sollicitudo*, «Establishing the Synod of Bishops for the Universal Church». ⁴ According to the document, the decision stemmed primarily from the pontiff's «apostolic concern», in continuity with the mission that Jesus entrusted to his disciples under the guidance of Peter and the Apostles, the proclamation of the gospel to all men and women, and the pastoral care of them so that they may know the Lord, walk with the Lord, and be saved. The apostolic concern, explains Paul VI, led him to «carefully survey the signs of the times and to make every effort to adapt the means and methods of the holy apostolate to the changing circumstances and needs of our day». ⁵ This apostolic concern «impels» him to «establish even close ties with the bishops in order to strengthen Our union with them “whom the Holy Spirit has placed ... to rule the Church of God” (Acts 20:28)». ⁶ Besides «reverence, esteem and sense of gratitude» towards «Our venerable brothers in the episcopate», it is his responsibility as universal Shepherd, «to lead the People of God to eternal Pastures», that motivates him. Paul VI declares that has learned from experience how important his union with the bishops has been in leading the Church, in an «age that is so upset and full of division and yet so open to the salutary inspiration of

4. PAUL VI, *Apostolica Sollicitudo*, 15 September 1965, AAS 57 (1965), 775–780 (Original in Latin). In English: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html> [accessed 14 June 2024].

5. Ibid.

6. Ibid.

God's grace».⁷ Therefore, he intends «to use every means available» to him to promote and foster» such union and to have «the consolation of their presence, the help of their wisdom and experience, the support of their counsel, and the voice of their authority»⁸. Here Paul VI quotes from a statement he made almost a year before, in his speech at the conclusion of the third session of the Council, immediately after the promulgation of *Lumen Gentium*, *Orientalium Ecclesiarum*, and *Unitatis Redintegratio*. On that occasion, concerning the office of the bishops, he affirmed:

Recognising in this way the episcopal office's full value and effectiveness, We realise that communion in faith, charity, responsibility and collaboration increases around Us. In validating and exalting your authority, we do not in any way fear that ours will be diminished or limited; on the contrary, we feel stronger because of the union of souls by which we become brothers; and we also understand that We are made more suitable to govern the universal Church, because we know well that each one of you aspires to achieve the same goal; finally, we feel more confident in the help of Jesus Christ, because in his name we are all more closely united among ourselves and we desire to be united in the future.⁹

Paul VI valued the fraternal unity and communion with the bishops. He believed that it made him «more suitable» to carry out his mission as leader of the universal Church, and wished and desired to preserve and strengthen it in the future.

The question of the relationship between primacy and collegiality was a crucial issue of Vatican II, which sought to balance and overcome the emphasis placed by the First Vatican Council on the primacy of the bishop of Rome.

The First Vatican Council, held from 1869 to 1870, affirmed the primacy and infallibility of the Pope in its Dogmatic Constitution on the Church of Christ, *Pastor Aeternus*, which declared that the Pope, as the successor of St. Peter, has full and supreme power of jurisdiction over the whole Church.¹⁰ This included the right of free communication with the pastors of the whole Church and their flocks, and the supreme teaching power. The doctrine of papal infallibility states that the Pope is preserved from error when he teaches definitively on matters of faith or morals to be believed by the whole Church. This position reinforced the hierarchical structure of the Church, with the Pope at its head, exercising a unique authority over bishops and the faithful.

The relationship between the Pope and bishops as defined by the First Vatican

7. Ibid.

8. Ibid. Cf. PAUL VI, Discourse at the End of the Third Session of the Second Vatican Council, 21 November 1964, in AAS 56 (1964), 1011 (Latin). In Italian: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html>, [accessed 14 June 2024].

9. PAUL VI, *Discourse at the End of the Third Session of the Second Vatican Council*.

10. FIRST VATICAN COUNCIL, *Pastor Aeternus*, 18 July 1870, *Acta Sanctae Sedis* 6 (1870-71), 40-55.

Council and the Second Vatican Council reflects a significant development in ecclesiology. By emphasising the primacy of the Pope, and affirming his supreme jurisdiction and infallibility when speaking *ex cathedra* on matters of faith and morals, the First Vatican Council reinforced a hierarchical structure with the Pope at the apex, having full and supreme power over the Church. The Second Vatican Council (1962–1965) introduced the concept of collegiality, highlighting that the Pope and bishops together form a single collegial body. Thus, it shifted focus towards a more collaborative and consultative approach, with the bishops playing a more significant role in Church governance. Vatican II also aimed to adapt Church practices to the modern world and foster better connections with the faithful in an increasingly secularized society. Overall, the Second Vatican Council's approach represents a move from a strictly hierarchical model to one that recognizes the collective pastoral responsibility and authority of the bishops in union with the Pope. This change reflects a more inclusive and participatory structure of governance within the Church.

In *Apostolica Sollicitudo*, Paul VI mentions his rich experience of communion with the bishops. If we recall that he was elected pope during the Council (21 June 1963), it is clear that he refers to the relationships, the unity, and the collaboration he experienced during the Council itself. It is this kind of relationship, unity and collaboration experienced at a very special time of the life of the Church, that he wishes to continue in the future with «all means and methods» at his disposal, including new ones if necessary. This was the theological and spiritual background to the creation of the Synod of Bishops.

Paul VI explains that during the celebration of the Council, the «conviction has taken firm root» in him of «the necessity and importance of making every greater use of the bishops' assistance in providing for the good of the universal Church». It was precisely the Ecumenical Council that gave the Pope «the idea of permanently establishing a special Council of bishops, with the aim of providing for a continuance after the Council of the great abundance of benefits» that have resulted from the Pope's «close collaboration with the bishops» during the time of the Council.¹¹

On this basis, in view of providing the bishops «with the opportunity to share in a more evident and effective manner» in the pope's «concern for the universal Church», Paul VI establishes the Synod of Bishops, «whereby bishops chosen from various parts of the world are to offer more effective assistance to the supreme Shepherd»¹².

Apostolica Sollicitudo specifies the general and immediate purposes of the Synod of

11. Paul VI, *Apostolica Sollicitudo*.

12. Ibid.

bishops in these terms:

The Synod of Bishops has, of its very nature, the function of providing information and offering advice. It can also enjoy the power of making decisions when such power is conferred upon it by the Roman Pontiff; in this case, it belongs to him to ratify the decisions of the Synod. 1. The general purpose of the Synod are: a) to promote a closer union and greater cooperation between the Supreme Pontiff and the bishops of the whole world; b) to see to it that accurate and direct information is supplied on matters and situations that bear upon the internal life of the Church and upon the kind of action that should be carrying on in today's world; c) to facilitate agreement, at least on essential matters of doctrine and on the course of action to be taken in the life of the Church. 2. Its special and immediate purposes are: a) to provide mutually useful information; b) to discuss the specific business for which the Synod is called into session on any given occasion.¹³

In instituting the Synod of Bishops, Paul VI acted on a mandate of the Council, and on solid ecclesiological and spiritual foundations, in an attempt to read the signs of the times in continuity with the journey of the Church as articulated in previous magisterium.

Years later, his successor Pope John Paul II, would also act on an express request of the Council when he ordered the preparation of a new Code of Canon Law which would include the ecclesiological achievements of the Second Vatican Council. It was a demanding job, which culminated in the promulgation of the new Code in 1983, and the Code of Canons for the Eastern Churches in 1990.¹⁴

The 1983 Code includes a section on the Synod of Bishops. In this regard, Joseph Ratzinger observed that the Synod of Bishops «takes up the idea of having the bishops of the Church throughout the world participate regularly and communally in deliberations about the major issues facing the universal Church, but canonically and theologically it follows another model.¹⁵ It advises the pope; it is neither a miniature council nor a collegial organ for governing the Church as a whole». He recalled that over the years, due to the very nature of the matter, the question frequently emerged in the Synod of Bishops whether more could be done. For this reason, John Paul II invited the Synod of Bishops to discuss this issue and offer recommendations.¹⁶ In his contribution to the exchange, Ratzinger presented the Code of Canon Law treatment of the Synod of Bishop before dealing with questions about synodal reform, and offering some concluding reflections.

13. PAUL VI, *Apostolica Sollicitudo*.

14. CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, ed., *Code of Canon Law: Latin-English Edition*, (Washington, D.C.: Canon Law Society of America, 1999); Catholic Church, *Code of Canons of the Eastern Churches: Latin-English* (Washington, D.C.: Canon Law Society of America, 2001).

15. J. A. RATZINGER, «Questions about the Structure and Duties of the Synod of Bishops», in *Church, Ecumenism, and Politics: New Endeavors in Ecclesiology* (San Francisco: Ignatius Press, 2008), 51–66.

16. The proceedings were published in J. TOMKO, *Il sinodo dei vescovi. Natura, metodo, prospettive* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1985).

The Synod of Bishops is treated in canons 342–48, in Book I, «The People of God», Part 2, «The hierarchical constitution of the Church». This second part is further divided into two sections, the first dealing with the «Supreme Church Authority» and the second with «Particular churches and their groupings». The Synod belongs to section one, which is in turn composed of five chapters dealing respectively with the following topics: 1. The Roman Pontiff and the College of Bishops, 2. The Synod of Bishops, 3. The College of Cardinals, 4. The Roman Curia, 5. Papal Legates. Thus, canonically, the Synod of Bishops belongs to the realm of the supreme ecclesiastical authority, in particular the relationships between the pope and the college of bishops.

The theological structure of the Synod of Bishops is presented in canon 342, where its nature is explained in terms of its purpose. It reads:

The Synod of Bishops is a group of bishops who have been chosen from different regions of the world and meet together at fixed times to foster closer unity between the Roman Pontiff and bishops, to assist the Roman Pontiff with their counsel in the preservation and growth of faith and morals and in the observance and strengthening of ecclesiastical discipline, and to consider questions pertaining to the activity of the Church in the world.¹⁷

The primary goal of the Synod of Bishops is to foster unity between the pope and the bishops. The second is to provide assistance to the Pope by offering their counsel with regard to the preservation and growth of the faith and morals, and in the strengthening of ecclesiastical discipline. The third purpose is to consider, jointly, issues concerning the Church's involvement in the world.¹⁸ The overall purpose, is a more relevant and effective contribution to the world.

The Synod of Bishops as defined by Canon Law and the magisterium, observes Ratzinger, «advises the pope; it is neither a miniature council nor a collegial organ for governing the Church as a whole».¹⁹ In fact, «the essential ecclesiological purpose of the college of bishops is not to form a central ecclesiastical government, but precisely the reverse: to help build up the Church as an organism that grows in living cells and is alive and one».²⁰ In other words, it is an organism meant to facilitate the maturation of each local Church. This is because the «individual bishops participate in leading the whole Church, not by being represented in a central organ, but rather by leading as shepherds

17. *Code of Canon Law* (1983) can. 342.

18. RATZINGER, «Questions about the Structure and Duties of the Synod of Bishops», 52-53.

19. *Ibid.*, 51.

20. *Ibid.*, 56.

their particular Churches, which make up the whole Church and bear it within themselves».²¹ The whole Church grows only if all local Churches grow. Ratzinger is particularly insistent on this aspect: «bishops share in governing the whole Church by governing their respective particular Churches and in no other way».²² Attributing excessive importance to the aspect of representation at the centre of the Church, the notion that being represented in the centre would make them important for the universal Church is a «fundamental misunderstanding of the nature of the Church; it is the expression of the very centralism that the Second Vatican Council wanted to overcome».²³ In order to continue the de-centralisation Vatican II started, explains Ratzinger,

we must proceed in precisely the opposite: not by concentrating everything at the centre, but rather by affirming the intrinsic bipolarity of the Church's nature... the association of full primatial authority, which expresses the unity of the Church in multiplicity, with the living multiplicity of the local Churches, each of whose bishops is an *episcopus ecclesiae catholicae* precisely because in his Church he leads the Catholic Church and leads her as a catholic.²⁴

Within the ecclesiological project of Vatican II, the Synod of Bishops is conceived as one instrument to guarantee the correct balance between the pope's primacy and episcopal collegiality. It is, as it were, a «tool» for decentralisation with a strong ecclesiological basis. While the canonical provisions for the Synod of Bishops are necessarily limited, due to the restrictions of legal language, its theological and spiritual value emerge more clearly from the Conciliar teaching and from the magisterium of Paul VI and John Paul II.

The Synod of Bishops possesses an intrinsically missionary dimension. At one level, this is derived from its being a part, a «member» of the Church. The Church exists for the salvation of all men and women, therefore every aspect of her life and action is directed to offering God's salvation in Christ to all, and each part of the Body, in its specific capacity and purpose, is ordered to this a purpose, directly or indirectly. The Church is called to pay special attention to those outside the Christian fold, the non-Christians. The Synod of Bishops is no exception. Its ultimate *raison-d'être* is the salvation of all people, with a particular concern for those who do not belong to the Church, and have not been conquered by the message of Christ.

The Second Vatican Council strongly emphasised that, while entrusted with lead-

21. Ibid.

22. Ibid.

23. Ibid., 56.

24. Ibid., 57.

ing a particular diocese, every bishop is responsible for the salvation of the Church and is entrusted with carrying out the Church's mission. In particular, the Synod of Bishops' intrinsic missionary quality derives directly from the vocation of the bishop and the theological significance of the episcopal communion, which is manifested in the episcopal college. Thus, it is not an administrative structure but: 1) a place of discernment, 2) with regard to the Church's pastoral leadership in today's world.

The notion of the missionary responsibility of the bishop, in virtue of his specific apostolic vocation and mandate appears in various documents of Vatican II. *Ad Gentes*, the Council's decree on missionary activity, is particularly clear in this regard. Paragraph 20 affirms that every local Church is «sent» to the non-Christians living within its territory. For these men and women, the life witness of each individual Christian and of the community is to be «a sign which points out Christ» to them. However, this is not enough, because in order for «the Gospel to reach all», «there is need of the ministry of the word», that is first proclamation. In this context, the Council affirms that «the bishop should be first and foremost a herald of the Faith, who leads new disciples to Christ».²⁵ This is tantamount to affirming that the primary duty of the bishop is to lead to Christ those «who do not yet believe in Christ», non-Christians. The local Church is missionary, and its head, the bishop, is the concrete, personal embodiment of her missionary responsibility. The missionary calling of bishop and of his local Church are inseparably connected.

Perhaps the clearest statement about the missionary responsibility of the bishop is found in *Ad Gentes* 29, where the Synod of Bishops is also mentioned. It contains the affirmation that «the charge of proclaiming the Gospel in the whole world falls primarily on the body of bishops»²⁶, and that for this reason «the Synod of Bishops...should give special consideration to missionary activity, which is the greatest and holiest task of the Church».²⁷

The Council affirms that, on a concrete level, missionary work will be successful to the extent to which all missionary workers will have «one heart and one soul».²⁸ It pertains to the bishop to be that centre and promoter of unity: «It is the bishop's role, as the ruler and centre of unity in the diocesan apostolate, to promote missionary activity, to direct it and to coordinate it but always in such a way that the zeal and spontaneity of

25. SECOND VATICAN COUNCIL, *Ad Gentes*, 7 December 1965, AAS 58 (1966), 947-990, par. 20. Cf. Second Vatican Council, *Lumen Gentium*, 21 November 1964, 21 November 1964, AAS 57 (1965), 5-71, par. 25.

26. *Ad Gentes* 29; Cf. *Lumen Gentium*, 23.

27. *Ad Gentes* 29.

28. *Ad Gentes* 30.

those who share in the work may be preserved and fostered».²⁹

Ad Gentes 38 explains that, being «members of the body of bishops succeeding to the College of Apostles», «all bishops... are consecrated not just for one diocese, but for the salvation of the entire world».³⁰ Such a responsibility derives from their being members of the Episcopal College in communion with the Pope. The document states that «the mandate of Christ to preach the Gospel to every creature (Mark 16:15) primarily and immediately concerns them [the bishops], with Peter and under Peter». Indeed, «the extension of the Body of Christ is the duty of the whole College of Bishops».³¹

The Synod of Bishops is based on this ecclesiological notion. It is one concrete instantiation, obviously not the only one, of episcopal collegiality. Nevertheless, precisely for this reason, it possesses unique importance from the theological, spiritual and pastoral point of view. This implies that although adjustments at the level of its operation may be necessary, to make it more relevant and effective, the nature and purpose of the Synod of Bishops is to be preserved, lest it turns into something different, responding to a need different from the one it originated from. Of course, any changes will have to be based on sound ecclesiological grounds, and carefully discerned.

For the Tenth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, initially planned for 2000 but eventually held the following year, Pope John Paul II chose the theme «The Bishop, Servant of the Gospel of Jesus Christ for the Hope of the World». As customary, the synodal assembly summarized the discussion (based on the *Instrumentum Laboris*, which was in turn based on the responses to *Lineamenta* distributed to all local Churches for discussion in 1998), into a series of *propositiones* for the Pope. These were taken up by John Paul II and integrated in the post-synodal exhortation *Pastores Gregis*.³² In the preface of the *Lineamenta*, the then General Secretary of the Synod of Bishops, Jan Pieter Card. Schotte CICM, explained that «This synodal assembly, to be celebrated during the Great Jubilee of the Year 2000, carries a double significance: to celebrate episcopal communion and to bring to a logical conclusion the recent series of synodal assemblies», that «could be termed “The life of the ecclesial body in the wake of Vatican II”». This series

29. Ibid. The same idea is reaffirmed in *Ad Gentes* 38: «In his own diocese, with which he constitutes one unit the bishop, stimulating, promoting and directing the work for the missions, makes the mission spirit and zeal of the People of God present and as it were visible, so that the whole diocese becomes missionary». Here the personal involvement of the bishop in missionary work is emphasised.

30. *Ad Gentes* 38.

31. Ibid.

32. JOHN PAUL II, *Pastores Gregis, Post-Synodal Apostolic Exhortation on the Bishop, Servant of the Gospel of Jesus Christ for the Hope of the World*, 16 October 2003, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html>, [accessed 14 June 2024].

started with the synod of 1987 on «The vocation and mission of the laity in the Church and in the World», in 1990 then the Eight Ordinary General Assembly dealt with the formation of priests; and the Ninth Ordinary General Assembly focused on the religious. Schotte added that this «synodal journey», starting with the laity's vocation and mission, moving through the formation of priests and the consecrated life, and culminating in the role of the bishop, manifests the unity and diversity within the Church's members, all working towards the common goal of building up the Body of Christ. He defined the «synodal journey» as a «communion of paths», as John Paul II affirmed in a Speech to the Presidents of European Bishops' Conferences on 1 December 1992.³³

Concerns regarding recent changes to the Synod of Bishops

On 24 April 2021 Pope Francis announced that the theme of the XVI Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, initially scheduled to take place October 2022, would be: «For a Synodal Church: Communion, Participation and Mission». However, a Note of the Secretariat of the Synod of Bishops (21 May 2021) announced a change of schedule due to a change of plans concerning the preparatory process. It informed that the «path toward the celebration of the Synod comprises of three phases, between October 2021 and October 2023, a diocesan phase and a continental phase that will give life to two different *Instrumentum Laboris*, and finally a conclusive phase at the level of the Universal Church».³⁴ The Note emphasised that this Synod was to be understood not as an event, but as a «synodal process». Subsequently, on 16 October 2022 however, a further change was introduced, whereby the assembly would be held in two sessions, in October 2023, and October 2024 respectively.

Among the many enthusiastic opinions, some authors have also voiced a sense of confusion and serious concerns with regard to the synodal process underway. Some may sound very strong and critical in tone. However, it is precisely in the much insisted-on spirit of this synod, that all voices should be listened to, especially those of the minority, that such points of view should also be taken into account, especially when, language

33. JOHN PAUL II, *Discorso ai Presidenti delle Conferenze Episcopali Europee ad un anno dall'Assemblea Speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi*, 1 December 1992, <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1992/december/documents/hf_jp-ii_spe_19921201_presidenti-conf-episcopali.html>, [accessed 20 June 2024]. John Paul II said: «Se la parola "synodos" indica "la comunione delle vie" sulle quali cammina la Chiesa, allora il Consiglio degli Episcopati deve sistematicamente attualizzare, approfondire e rafforzare tale "comunione"».

34. «Note of the Synod of Bishops», Holy See Press Office Bulletin, 21 May 2021, <<https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2021/05/21/210521b.html>> [accessed 19 June 2024].

aside, they express legitimate concerns. Two such examples are Dr Larry Chapp, a lay theologian, and the other Fr Gerald Murray, a canon lawyer, both from the USA, who have been particularly straightforward in their comments.

An article by Chapp that appeared on the *Catholic World Report* on 26 October 2023, contains a critical reflection on the author's experience and observations of the first session on the «Synod on Synodality», expressing concerns about its direction and implications for the Catholic Church. Chapp provocatively uses the metaphor «wide and shallow» to describe the ongoing synodal process, suggesting that while it has a broad scope in the name of inclusivity, it lacks depth in theological substance.³⁵

His first observation concerns the synod's definition and purpose. He finds that the term «synodality» remains vague and undefined in a precise theological sense. Moreover, while the Synod aims to include a wide range of opinions on various topics, its openness seems controlled and limited by the organizers. The second point is that the Synod is affected by a strong progressive bias. In particular, Chapp perceives it in the selection of synodal voters and speakers, and finds it regrettable that stories and testimonies that align with traditional Church teachings, especially on sexuality, appear to have been excluded or ignored. His third and most important point is theological shallowness. He finds that the synod lacking profound theological reflection and relying more on modern psychological and sociological concepts. In particular he calls for a deeper theological anthropology, as that emphasized by Vatican II and Pope John Paul II.

In a fourth observation the author contrasts the current synod's approach with the extensive theological work and public debate that characterized Vatican II. As a result the Synod's method appears as a departure from the rich theological tradition of the Church. A further concern regards the Church's direction. Chapp is troubled by what he sees as an attempt to align Church practices with secular values under the guise of «synodality», and fears that this synod could lead to a dilution of the Church's mission and a departure from its core teachings. Finally, the author expresses personal disappointment with the Pope's leadership and direction of the Synod. There is a sense of frustration with the perceived confusion and lack of clarity in the Church's teachings.

Overall, Chapp is apprehensive about the potential impact of the «Synod on Synodality» on the Catholic Church. He calls for a return to a more profound theological foundation and a more transparent and representative approach to discussing and de-

35. L. CHAPP, «This Synod is wide, shallow, and contrary to Vatican II», *The Catholic World Report*, 26 October 2023, <<https://www.catholicworldreport.com/2023/10/26/this-synod-is-wide-shallow-and-contrary-to-vatican-ii/>>, [accessed 19 June 2024].

fining the Church's future. Chapp's overall concern is for the preservation of traditional Catholic doctrine and practice in the face of modern challenges and changes within the Church.

On 3 October 2023, shortly before the opening of the first session of the synod, a conference organised by *The Daily Compass* was held in Rome on the theme «The Synodal Tower of Babel». Fr Murray was one of the speakers, together with Cardinal Leo Burke and Prof. Stefano Fontana. Speaking from the perspective of his canonical expertise, Murray expressed deep concerns about the recent changes to the Synod of Bishops and the direction of the Catholic Church towards a «synodal model». Murray critiques the opening of the Synod to non-bishop members, arguing that it distorts the traditional episcopal nature of the assembly and undermines the hierarchical structure established by Christ.³⁶ Incidentally, *Apostolica Sollicitudo* already contemplated the possible participation of non-bishops, but this exception was for Superiors of clerical religious institutes, or other clerics invited as experts, on the basis of their participation in holy orders.

Murray addressed three points. First, he focussed on changes recently made to the Synod of Bishops. He pointed out that, while the Synod of Bishops established by Pope Paul VI was meant as a body for bishops to exercise their collegiality to further the governing mission of the Church, recent changes have allowed non-bishop members to participate with voting rights, which the author believes contradicts the canonical and hierarchical nature of the Synod. First of all, Murray observed that the changes were introduced in a confusing manner, as the announcement was made by the press office of the Synod Secretariat, which referred to a decision of Pope Francis. However, no papal decree with this regard has been issued. Therefore, the announcement lacks legal certainty and canonical authority, potentially rendering any acts of the synod null.

The second focus of Murray's lecture was the *Instrumentum Laboris*, the working document of the Synod. He found that the document set the stage for a «soft» revolution, aiming to reshape Church doctrines to align with modern Western values, particularly regarding sexuality and gender. He was particularly critical of the synodal process for not addressing core Catholic teachings and for promoting a welcoming environment at the expense of doctrinal truth. He found it

36. G. MURRAY, «The Sheep in Place of the Shepherds. The Synod Subverts the Church», Paper delivered at *The Daily Compass Conference: The Synodal Tower of Babel*, Rome, 3 October 2023, <<https://newdailycompass.com/en/the-sheep-in-place-of-the-shepherds-the-synod-subverts-the-church>>, [accessed on 14 June 2024]. See also G. Murray, «The Synodal Church of “Me, Myself, and I”», *The Catholic Thing*, 24 June 2023, <<https://www.thecatholicthing.org/2023/06/24/the-synodal-church-of-me-myself-and-i/>>, [accessed on 14 June 2024].

striking and troubling that abortion, euthanasia, physician-assisted suicide, the spread of atheism, relativism, subjectivism, religious indifference, gender ideology, the redefinition of marriage in the laws of many Western states, coercive programs to impose contraception in the global south are not listed. Neither are the crises regarding sacramental practice in the Church today: the steep decline in Mass attendance, the practical disappearance of sacramental confession in many places, the decline in baptisms, confirmations and marriages, and the serious decline in the number of priestly ordinations in the Western world.³⁷

Murray also lamented the fact that «nowhere [in the document] do we find any mention of the Church's paramount mission: the salvation of souls. There is not a hint that what is most important in the life of the Church is the preaching of God's gift of eternal life, Christ's call to conversion and repentance». He warned against the dilution of the Church's mission and the potential for creating a Church that affirms personal beliefs over revealed truths.

Lastly, Murray reflected on the roots of the current crisis in the church. He identified the liberal Catholic project, as described by Card. John Henry Newman, as a key factor in the crisis, promoting a version of Catholicism focused on human benevolence rather than eternal salvation.³⁸ He was critical of Church leaders who dissent from traditional teachings, particularly regarding sexuality, and the lack of corrective action from Pope Francis. He is concerned that the «Synod on Synodality» appears to be a culmination of efforts to transform the Church into a non-judgmental community to such an extent that prioritizes inclusion over salvation.

In conclusion, Murray views the current synod as a threat to the Church's life and mission, potentially leading to a departure from its core teachings and the salvation of souls. Paradoxically, this would pose the risk of the Synod of Bishops becoming a liability rather than an asset for the Church's mission.

Both Chapp and Murray are concerned not merely that the Synod of Bishops has been «highjacked» as it were, but even more that this is only the consequence and the sign of deeper currents that seek to change the direction of the Church but do not rely sufficiently on sound theology, Church teaching and tradition.

37. MURRAY, «The Sheep in Place of the Shepherds».

38. On 12 May 1879, Newman was in Rome to receive the messenger from the Vatican bearing the «biglietto», the note from the Cardinal-Secretary of State, informing him that in a secret Consistory held that morning, the Pope Leo XIII had raised him to the rank of Cardinal. On that occasion Newman replied in what has become known as his «Biglietto Speech».

«Synodality» in relation to mission *ad gentes*

Introducing changes in this specific institution without keeping in mind its proper place in the Church, may be dangerous and even, paradoxically, lead to undermining its *raison d'être* and invalidate its unique contribution to the Church's mission, particularly the first proclamation of the gospel to all men and women.

There is nothing wrong with change, in principle. In fact, the ability to change and adapt is what has kept the Church relevant through the ages. When changes are well thought-out, considering as much as possible their implications at various levels, and their consequences in the short and long term; without questioning the fundamental truths of Christianity; and with the sole purpose of delving more deeply into the truth, they will be open to the guidance of the Holy Spirit and yield fruits and graces beyond expectations. Conversely, changes introduced hurriedly, lightly, without sufficient discernment and overlooking the broader picture, may be easily instrumentalised by some to prove certain theories and push certain agendas, and risk being used ideologically. In such cases, they may trigger unpredicted and unwanted consequences, and be likely to create more confusion than clarity.

Most importantly, this kind of destabilising change may negatively affect the proclamation of the gospel to non-Christians. Indeed, this is our concern: what is actually happening to first proclamation at this time when much focus is being given to the «synodal process», started in 2021 and scheduled to last until the second half of 2024, keeping the Church focussed mainly on itself, busy talking about itself, for a substantial period of time? What is actually happening to first proclamation, while the synodal dimension of the Church is being intensely highlighted and the Church is being pushed into rethinking itself as «synodal»?

The word «synodality», a noun derived from the adjective «synodal», relating to a «synod», is actually a neologism in Catholic parlance. «Synodal» used to be a common term, meaning a style of communion, of doing things together, especially in an official ecclesiastical assembly (a synod). Notably, the documents of the Second Vatican Council, frequently use the phrase «this Sacred Synod» to refer to the ecumenical council itself. However, at present the term has become an almost «technical» word related to a certain ecclesial agenda championing the image of the Church as God's People, walking together. Most significantly, «synodality» has become a keyword of Francis' pontificate, and is being at times over-used in all kinds of ecclesial contexts. Unfortunately, one of the side effects of such an over-usage by non-specialists, is that it may convey the idea that in order to «walk together» it is necessary for the laity to reclaim, from the bishops, certain author-

ity and prerogatives that have supposedly usurped, and to limit their authority. This is a source of concern.

Should this be the case, it is obvious that the Synod of Bishops, as an institution, would be found wanting, being perceived as a reality that, for its very nature, «excludes» the voice of the non-bishops, particularly the lay faithful.

What is being often termed «synod on synodality» is officially the Sixteenth Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops on the theme «For a Synodal Church: Communion, Participation and Mission». However, it is hardly known as such, and mixed messages are being sent out to the Church and the world, with a potential for making confusion. The phrase «synod on synodality», a shorthand for the ongoing synodal event, may be misleading because it surreptitiously obscures the essential nature of the Synod. On noticing that even the official website has dropped the «of Bishops» part. It is difficult not to suspect that the omission may have been intentional, confirming the impression of an «anticlerical» agenda at work, or at least of a certain carelessness in handling official matters mindless of possible consequences.

The Synod of Bishops was created as a forum for bishops, leaders of local Churches, to promote communion among them and in the Church, and better serve the Church, especially in their respective local Churches, which are mainly composed of lay faithful. It was not established as an esoteric circle to «exclude» other voices.

For the past decade, I have been concerned that mission *ad gentes*, particularly first proclamation, no longer seems to be held in the position of the highest priority in the Church's mission it was accorded at the Second Vatican Council. Among its sixteen documents, the Council produced a decree entirely dedicated to the mission to non-Christians. It is universally known by its initial words, *Ad Gentes*, to the nations, echoing Jesus' final and definitive mandate to his disciples. In the decades following Vatican II, the Church experienced an explosion of enthusiasm for the proclamation of Jesus Christ's message to all men and women, especially those who had not heard it yet. This was strongly revived, exactly twenty-five years later with the publication of *Redemptoris Missio*, John Paul II's great missionary encyclical.

The concern for sharing the good news with non-Christians, in a multiplicity of «ways», used to feature prominently in the formation curricula for ordained ministers and for the laity as well; it was frequently mentioned in homilies, and catechesis; the missionary press was thriving; mission congresses were much more frequently held at the national and diocesan levels; mission circles and groups were very active in dioceses and parishes, involving people of all ages. It was also a time of great activity for the Pontifical

Missionary Societies.

The concern for the salvation of non-Christians and the enthusiasm for the first proclamation were also behind a major commitment to interreligious dialogue, energetically promoted by the then Secretariat for non-Christians (since 1964), known as Pontifical Council for interreligious dialogue from 1988 to 2023, and by many bishops' conferences worldwide. Until the first decade of the Twenty-first century, there was a swarming of interreligious initiatives at various levels, including a vibrant academic, particularly philosophical and theological, reflection. However, in recent years, at various levels of the Church's life and action, the interest in interreligious dialogue has been diminishing, and the efforts in its implementation have been dwindling.

Under the current pontificate, while there has been frequent talk about mission in general terms, more specific guidance, and encouragement, on the various aspects of missionary work have been lacking. Moreover, as the focus of the Church has rapidly shifted towards internal reform, the missionary engagement with non-Christians, particularly first proclamation and interreligious dialogue, has been losing the momentum previously gained. This has gone hand in hand with a corresponding crisis in mission theology.

With the recent reform of the Roman Curia, implemented on 5 June 2023 following Pope Francis' Apostolic Constitution *Praedicate Evangelium*, a new Dicastery for Evangelisation was established, resulting from the unification of the Congregation for the Evangelisation of the Peoples, the ancient institution created by Gregory XV in 1622 as the *Congregatio de Propaganda Fide*, and the Pontifical Council for New Evangelisation, instituted by Benedict XVI in 2010. While the unification of the two former offices certainly has its logic within Francis' vision of the Church, there is also a sense that much is being lost in terms of clarity about the Church's priorities. With the adoption of the term «dicastery», which does not appear in Church's tradition, the precision of language that characterised previous terminology is lost. The latter better manifested the Church's scale of priorities, with the aspects of highest importance entrusted to Sacred Congregations, and the others left to Pontifical Councils.³⁹ In particular, that terminology clearly con-

39. Before the reform of the Roman Curia on 5 June 2023, the congregations and pontifical councils had specific names that reflected their particular areas of responsibility within the Church. The Congregations were called: for the Doctrine of the Faith; for the Oriental Churches; for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments; for the Causes of Saints; for Bishops; for the Evangelization of Peoples; for the Clergy; for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life; for Catholic Education (for Institutes of Study). The Pontifical Council were called: Pontifical Council for the Laity; for Promoting Christian Unity; for the Family; for Justice and Peace; «Cor Unum»; for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People; for the Pastoral Care of Health Care Workers; for Legislative Texts; for Interreligious Dialogue; for Culture; for Social Communications; for Promoting the New Evangelization.

veyed that—to use the schema of *Redemptoris Missio*—mission *ad gentes* was still more urgent than new evangelisation, or re-evangelisation.⁴⁰ The distinction better highlighted the Church's dual commitment to reaching out to those who have not heard the Gospel yet, and to rekindling the faith in areas where Christianity may have lost its vibrancy and influence. The distinction is important because, although the two are both integral dimension of the Church's mission in the world, their respective purposes and challenges differ, requiring different methodologies. Instead, when the term mission is used in a general sense, the content of mission too becomes more general, with a consequent loss of specialisation and effectiveness in each field. In practice, the strong support, encouragement and concrete guidance for missionaries from the magisterium goes missing.

Following the restructuring, the pope himself is now the head of the Dicastery of Evangelisation. From a theoretical, and symbolic, point of view, this may be a way of stressing the notion that evangelisation is the fundamental responsibility of the head of the Church. However, in practice, it may be problematic. In the first place, as the head of the Church, it is highly unlikely that the Pope can spare the time and the energy required for the day-to-day operation of the dicastery's two separate sections, which are two different worlds. Secondly, this provision raises a simple question about the other pontifical dicasteries. Following the same logic, as the pope is ultimately responsible for every other aspect of the life and mission of the Church, should he not also be the head of each dicastery of the Roman Curia?

Furthermore, the Dicastery for Evangelisation is divided into two sections, one for new evangelisation and the other for mission *ad gentes*, each headed by a pro-prefect who will inevitably do most of the work anyway, but without the freedom they would enjoy as prefects. As a matter of fact, there has been no significant change from the previous structure, except introducing more papal centralisation. Paradoxically, a reform that was meant in principle to streamline the workings of the Roman Curia to make it more efficient, does not seem to have taken sufficiently into account the practical aspects. Thus, a papacy that insists on the pastoral/practical element appears to have acted more on

40. In *Redemptoris Missio*, the term «mission *ad gentes*» refers to the mission to peoples, cultures, and individuals who do not know Christ or His Gospel. It is directed towards territories or groups where the Church has not yet taken root and where there is no Christian community able to carry on the work of evangelization. The goal is to establish new Churches among these peoples and cultures. The concept of New Evangelization addresses the need for a renewed evangelization effort in regions where Christianity has been historically present but is experiencing secularization, a loss of faith, or a disconnect from the Church. It calls for re-proposing the Gospel in ways that are engaging and relevant to the current cultural context. The New Evangelization is not only about transmitting the faith but also about transforming the culture from within.

theoretical ideas.

«Synodality» is being now saluted by many as *the* ultimate novelty that will solve, at last!, all the problems of a Church that has been wrong all along. However, on examination, one may well wonder whether it not just a new label to highlight concepts already clear in the tradition, Church teaching (cf. *Lumen Gentium*) and praxis. It may therefore be a useful shorthand for certain ecclesiological concept that need highlighting in particular circumstances.

Strictly speaking, synodality as such is not a biblical notion. The closest biblical motif to «walking together», would be that of God's pilgrim people, which is precisely a pillar of the ecclesiology of *Lumen Gentium*.

On 2 March 2018, the International Theological Commission published a document titled *Synodality in the Life and Mission of the Church*, which was the result, as explained in the preliminary note at the beginning of the document itself, the outcome of discussions held between 2014 and 2017.⁴¹ The first paragraph reveals that the starting point of the discussion and the document, was Pope Francis' statement that «it is precisely this path of synodality which God expects of the Church of the third millennium», made on the fiftieth anniversary commemoration of the institution of the Synod of Bishops. In that speech, what Francis meant by «synodality» seems to be found in the immediately preceding sentence, which reads: «The world in which we live, and which we are called to love and serve, even with its contradictions, demands that the Church strengthen cooperation in all areas of her mission. It is precisely this path of synodality which God expects of the Church of the third millennium».⁴² Thus «synodality» means cooperation in all areas of the Church's mission. From the context it is possible to evince that he refers to the cooperation of all members of the Church. Therefore a «Synodal Church» is a Church in which all cooperate in all areas of the Church's life and mission. The Pope added that

a synodal Church is a Church which listens, which realizes that listening «is more than simply hearing». It is a mutual listening in which everyone has something to learn. The faithful people, the college of bishops, the Bishop of Rome: all listening to each other, and all listening to the Holy Spirit, the «Spirit of truth» (John 14:17), in order to know what he «says to the Churches» (Revelation 2:7).⁴³

41. INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, 2 March 2018, <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_synodalita_en.html>, accessed 14 June 2024.

42. FRANCIS, *Address at the Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops*, 17 October 2015, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html>, accessed 14 June 2024.

43. Ibid..

However, albeit obliquely, by invoking the principle of the *sensus fidei* of the people, and the «anointing» of all the faithful, presumably in baptism, the speech seems to emphasises that hierarchy must listen to the people, because the Holy Spirit speaks through them.

The document of the International Theological Commission seeks to build a theological justification for «synodality», especially for Francis' statement that «synodality is constitutive of the Church». The meaning of the term is, after all, quite straightforward, not requiring much explanation other than an etymological clarification. The Church has always seen itself as the community of the Lord walking together with the Lord in space and time. Ultimately the document presents «synodality» as no more than a new way of speaking about «old» concepts, a «rewording» of traditional Vatican II ecclesiology, and in doing so it may in come across as wordy and repetitive.

It is unfortunate that while mentioning the Church's mission in the title, the document does not dedicate much attention to it, but prioritises discussing the Church's internal structure instead. It insists that «synodality» is for the Church's mission, but says far from enough about mission, except in very general terms, predominantly quoting short phrases from of previous documents. It seems to put the discussion on concrete mission on stand-by, perhaps to be resumed at such a time when the Church will have completely «reshaped» itself «synodally».

The great emphasis that is being placed on «People of God» during Francis' pontificate, resonates with the ecclesiological view of liberation theology. One may wonder whether it may not be the case that, somehow, the fundamental contrast between the poor and the rich, the people and the authorities, is not being projected onto the Church, resulting in a fundamental contrast (as if it were an established fact), between «the people», the lay faithful, and the hierarchy.

The notion of the People of God is one of the two icons of Vatican II's ecclesiology, alongside that of communion. Admittedly, after Vatican II, the theme of the Church as People of God has not been emphasised as much as the Church as communion. According to Ratzinger this was a reaction to the fact that in the years following Vatican II, some understood «people» not according to its biblical meaning but in the perspective of communist political ideology.⁴⁴ Besides, the «People of God» became a concept central to liberation theology, the controversial theological movement that spread in Latin America, some exponents of which had, at times, to be recalled to orthodoxy. In that context, the

44. J. A. RATZINGER, «The Ecclesiology of the Constitution Lumen Gentium», in *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*, ed. Vinzenz Pfnür and Stephan Otto Horn, trans. Henry Taylor (San Francisco: Ignatius Press, 2005), 125.

phrase refers to the collective identity of those who are called to live out the values of the Kingdom of God, emphasizing solidarity with the poor and marginalized. This image is rooted in the understanding that God's revelation comes through the experiences of the oppressed and that the community of believers is called to be an active participant in the liberation of these groups. In the context of liberation theology, the People of God is seen as a prophetic community that challenges unjust structures and works towards a society that reflects God's justice and love.

It is unfortunate that in his commendable desire to address all the faithful directly, Francis has not infrequently given the impression that bishops and priests are more a liability than an asset, standing in the way as obstacles rather than in the middle as mediators. However unintentional this may have been happening, it has put the role of the hierarchy into question, and at times allowing the impression to emerge that the hierarchy is the source of the Church's problems, with the inevitable logical conclusion that the Church would be better off without priests and bishops. The paradoxical consequence, however, is that without the intermediate levels of leadership (hierarchy), the Church becomes much more polarised, between the people and the pope, and more centralised. Sadly, this kind of thinking is also feeding off the ongoing synodal process.

Paradoxically, while there is much talk of «synodality», Pope Francis has to date issued far more *motu proprio* than his predecessors, taking more decisions unilaterally (John Paul II issued 31 *motu proprio* in twenty-seven years, Benedict XVI issued 13 in eight years, and Francis has issued 70 in eleven years to 18 May 24). A progressive centralisation under the guise of de-centralising has been lamented with regard to other aspects of this pontificate.

The notion of «synodality» also poses the potential risk of weakening the Church's mission, when it becomes a reason for playing down the difference between the ministry of the lay faithful and that of ordained ministers. It is one thing to promote and facilitate the assumption by the laity of responsibilities pertaining to their specific vocation and role in the Church and the world. It is quite another to encourage the idea that there is no difference between the ministry of the lay faithful and ordained ministry. In the confusion, the responsibility of Church leaders may end up being so diluted and weakened to the point that there is no longer effective leadership. At present, the lack of good leadership masqueraded as a «more synodal» approach to pastoral governance, is becoming increasingly apparent at many levels of Church life. On the one hand, the confusion of roles, which stems from overlooking their respective theological foundations, may distract lay men and women from pursuing their specific mission in society, in the «outside

world». This is resulting into a Church with less prophetic impact on the world and a weaker missionary thrust towards non-Christians. On the other hand, there is also a risk that synodality may become for some ordained ministers not just a motive to delegate and promote the ministry of lay people, but an excuse to abdicate their own duty and responsibility of leading. This is happening, as we are witnessing a weakening of leadership possibly due to the influence of the current secularism as well as to a weakening of the formation of leaders.

How is «synodality» promoting mission? The impression is that there has been an abundance of talk about the mission but, in fact, much more time and energy are spent talking about internal restructuring, creation of structures, and transformation of roles, rather than focussing on the spirituality and the content of Gospel proclamation, and the ways to accomplish it. A discussion delving deeper into what actually constitute mission in the contemporary world is missing. In this regard, thirty-four years later, the encyclical *Redemptoris Missio* is still the most valid and detailed articulation of mission to date.

Let me share a quick word about what has actually been happening in the particular Japanese context where I work as a missionary. The questionnaire used for the diocesan phase of the synod was limited to extremely general questions, while questions relevant to the specific context of Asia were missing, nor was there the possibility to make any additions. Inevitably, of course, there was almost no discussion on topics such as first proclamation, interreligious dialogue, dialogue with culture, and ecumenism, that are particularly important in a context with Christian minority in Asia. This was sadly reflected in the preparatory document from Asia sent to the Synod secretariat from the Asian Continent. For those of us who have been engaging in interreligious dialogue over the past few decades, it was quite disappointing to find that the great insistence of the FABC (Federation of Asian Bishops' Conferences) and most bishops' conferences of Asia on this path of mission, over the decades, had virtually vanished.

How is the synodal process affecting mission in Japan? I was forced to ask the question again a few days ago, after a brief mail exchange with a Japanese priest of the archdiocese where I have been serving as director of the commission for interreligious dialogue for several years now. Three years ago, the activities of the interreligious dialogue commission attracted a group of leaders and members of the Church of Jesus Christ of the Latter-Day Saints (Mormons), who have since been faithfully participating in our events. A good friendly relationship has developed between their Church and the Catholic Archdiocese. Admittedly, Catholic relationships with Mormons fall neither under ecumenism, as they are a non-Trinitarian Christian group, nor under interreligious dialogue, as

their religion is not completely disconnected from Christianity. Nevertheless, in the true Christian spirit, this cannot become an excuse not to have a friendly engagement with them, especially when it has been them to seek us. One of the Mormon communities within our Catholic diocese just rebuilt their church and invited us to the inauguration. Besides myself and the interreligious dialogue commission, they also wished to invite the local parish priest as an opportunity to start a friendly relationship in the area. I eagerly contacted him, certain that he would be delighted to hear about the invitation. To my dismay, however, he sent me a curt reply — out of character for a Japanese — saying that the Catholic Church in Japan advises to have nothing to do with Mormon, and even adding that I should be more careful. Obviously, the priest's attitude is completely inconsistent with Catholic teaching. Surely, he is not the only one to think in this way. However, what worries me most is that this particular priest has been heavily involved in the «synodal process» on an official capacity as representative of the diocesan curia.

What could be done to ensure that the outcome of the synodal process underway may truly be the fruit of prayerful and careful discernment of the truth, oriented to the Church's mission, and not simply a collection of opinions put together for the sake of inclusion? I believe providing qualified Christian formation to both lay people and clerics, aimed at a sufficient level of «theological» and spiritual maturity, is of paramount importance. This requires a more than basic knowledge of Scripture, Tradition and Church teaching also on the part of the lay persons. A sincere love for the Church and respect for all her members, including clerics, is also crucial. Another spiritual attitude to pursue is humility: clerics should not presume to know everything about everything; and laity should not presume to know better about pastoral leadership, unless they have gone through the same learning process as ordained ministers. Mutual respects must remain paramount. Sadly, I have recently observed several instances of confusion of roles, particularly in my diocese of origin, with bitter consequences.

One of Chapp's points was that, if «synodality», walking together, ultimately means acquiring a style of «listening», this should not be one-sided. It is not only the pastors who need to learn how to listen to the faithful, but also the faithful to listen to their pastors, who have given up their lives to follow Christ's call as servants of his people. Above all, it has to be not just listening to each other, but «listening together to the Spirit», as has been for two thousand years, since the beginning of the Church.

Keeping *missio ad gentes* in focus

Certain recent structural reforms within the Church seem to have been driven more by a negative rather than a positive motivation, that is curbing a supposedly rampant «clericalism» that prevents the laity from fully participating in the life of the Church, rather than the desire to become a Church more effective in carrying out its fundamental mission in a profoundly changed world. At the heart of her mission stands the proclamation of Christ's message to people who have not heard it, and invite them to become his disciples, members of his Body. For this purpose, Vatican II made specific provisions for the laity, insisting on their unique and irreplaceable role in the life and mission of the church, in virtue of baptism.

There is no need to alter other existing ecclesial structures in order to implement such provisions. Should the need arise for a new forum or ecclesial body to allow for more involvement of the faithful at the central level, it would be more appropriate to take a leaf out of Paul VI's book, and establish a new ecclesiastical body for that purpose, instead of turning an existing one to morph into something else. Even in the very unlikely case that the Synod of Bishops should no longer be necessary, it would be more appropriate to dissolve it, rather than change its nature. However, in creating the Synod of Bishops, Paul VI acted on the mandate of an ecumenical council, implementing a proposal supported by the vast majority of bishops. Moreover, he based the decision on the ecclesiology of Vatican II, a truly ecumenical event that involved thousands of people in the discussions, at the central and local levels. The present circumstances are very different. Here is an idea shared by Pope Francis and his circle that is being «pushed» on the entire Church, which may give the impression that changes are coming from the centre, thereby falling into the very «evil» of centralisation that «synodality» is supposed to cure. Indeed, authors from various backgrounds, including some who view the current synod favourably, recognise the lack of adequate theological foundations.

Those who are attempting a «theology of synodality» fall back on two pillars of Vatican II's ecclesiology: the Church as People of God, and the Church as communion. Could it be because a theological/theoretical solution is being sought for a non-theological problem? If the problem is that in the Church there are pastors who do not listen much to their faithful, and faithful who feel they are not taken into consideration, then the solution is not found in new ecclesiological categories, but in retrieving and re-implementing standing ecclesiology. The duty of the ordained ministry is to lead, teach, guide, and comfort the people after the manner of Jesus Christ, the Good Shepherd, listening to them, empathising with them, with both a kind heart and a firm hand. The fact that there are

deacons, priests, and bishops who behave differently, is due to their failure to understand and embrace Christ's model of leadership, and not with an incorrect ecclesiology. The solution lies not in making new rules and establishing more structures to «force» people «to behave», but in facilitating deep and sincere journeys of conversion. It is a pastoral and ultimately a spiritual problem. Any other «external» change will not succeed in bring about such an internal conversion.

On a different level, part of the solution could also be to promote accountability, by holding every member of the Church accountable for their actions or the lack of action. It will require educating people to a mentality for accountability, and facilitating processes of self-examination. These should be based on facts and «job descriptions», and not on subjective feelings or ideas, and should be motivated by a sincere desire for the truth. Accountability requires the courage to accept responsibility and face consequences also at the level of society. It also requires the courage to let the brother or sister face the consequences, and the conviction that it is not by covering-up that one shows love and understanding, but by being by their side as they take responsibility.

It is a process entailing great maturity and is only possible by submitting to a Truth that is not in our power to hide or manipulate, but to which we all seek to become closer. Holding people accountable on the basis of codified teaching and rules, regardless of their role or status but always in the spirit of evangelical charity, would greatly contribute to solving the problem of clericalism without having to «dismantle» the Church hierarchical dimension or downplay the role of ordained ministers, to whom the Church entrusts the authority received from the Lord, for the service of God's people and for mission in the world.

As any theological construct, also «synodality» must not become an end in itself, but remain a means to the end. The end is the Church's mission in the world, carried through a multiplicity of paths, all ordered to the first proclamation of Christ to all people. First proclamation must remain as the template for all other forms of mission, new evangelisation included.

It takes a deep understanding of the Church as a mystical reality as well as a historical one, to be aware that authentic and lasting reform cannot be «pushing » on the Church. No matter the number of *motu proprio*, *lineamenta*, *instrumenta laboris*, *va-demecum* published. The only true and lasting reform is that which results from sincere listening to the Holy Spirit, who operates according to its own pace and timetable. For this to happen, a more contemplative attitude rather than pragmatic-organisational one should be cultivated. In any case, whatever transformation takes place, it is crucial for the

Church to remain the Church of Christ, at all times, to keep hearing the Lord's final mandate to the Eleven, and keep her eyes, heart and mind constantly towards those do not know him yet, with the urge of sharing the good news with them. It is the only guarantee that the Lord will be working with us until the end of time.

Then the eleven disciples went to Galilee... Then Jesus came to them and said, "All authority in heaven and on earth has been given to me. Therefore go and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, and teaching them to obey everything I have commanded you. And surely I am with you always, to the very end of the age. (Matthew 28:16–20)

Religioni e missione



Shintō: la fede del Giappone
Un'introduzione
(Terza parte)

LUIGI MENEGAZZO

Il potere della «parola»
Il concetto giapponese di kotodama e il valore
del «nome-parola» nel contesto biblico

MONICA PENNETTA

Natura-di-buddha in Eihei Dōgen

ISACCO ZAMPINI

Shintō: la fede del Giappone

Un'introduzione (Terza parte)

LUIGI MENEGAZZO

F. La festa

1. *Matsuri*

Per indicare la festa, si usano vari termini: 祭 *matsuri*, festa; 祭祀 *saishi*, , rito; 祭礼 *sairei*, cerimonia; 祭事 *saiji*, evento cerimoniale; 酋祭 *shūsai*, cerimonia eseguita da un capo di una tribù o gruppo; 礼祭 *reisai*, cerimonia; 鎮祭 *chinsai*, festival di insediamento; 祀 *shi*, o *matsuri*, rituale; 祠 *hokora*, piccolo santuario o edicola, o *matsuru*, adorare la divinità; ecc.. la parola *matsuri* Parola denota l'atto di venerare gli dei o il rito del festival dedicato agli dei. Dal punto di vista degli studi nazionali giapponesi, si tratta di guardare in alto e onorare gli dei, servendoli con sincerità e rispetto¹.

«Dal punto di vista etimologico, *matsuri* è strettamente legato a *matsuru*, un verbo che significa “adorare”. ... Al mattino e alla sera, i giapponesi onorano i loro antenati o gli antenati dei padroni che servono, insieme ad altre divinità. *Matsuri* è anche una componente della parola composita *matsurigoto*. *Matsurigoto*, ora scritto come “politica” (政治), si riferisce in realtà al governo degli affari mondani con uno spirito festivo. Le persone adorano gli dei con lo stesso spirito»².

Dal punto di vista del significato religioso, *matsuri* rappresenta l'incontro, in vista dell'unità, tra la divinità e l'uomo. Tale incontro è formato da una espressione esterna e da una spirituale, cioè dalla fede e dalle opere visibili. Esso ha una parte attiva (parole e gesti) e una passiva (fede)³.

1. Testo originale: マツリ 祭・祭祀・祭礼・祭事・酋祭・礼祭・鎮祭・祀・祠等の字を充てる。神を祭ること、又は神祭の儀式を称する語。…国学的には神を仰ぎ尊んで、誠敬を以て仕え祭れり…

2. J. Albert, 神道—日本の源泉.*Shintō—Nihon no gensen*, 神社本庁 1970, p. 247. (Testo originale: 「語源的に言えば、祭りは、マツル、すなわち「崇拝する」という意味の動詞と密接な関係がある。…日本人は、朝に夕に、彼らの祖先、または彼らの仕える主人たちの祖先を、他の神々と共に祭るのである。祭りは、また合成語のマツリゴトの構成要素でもある。マツリゴトは、現在「政治」と記されているが、実際には、祭りの精神をもって俗事を治めることを意味する。人はそれと同じ精神をもって神を拝するのである」)

3. Iwamoto scrive: «Le cerimonie religiose sono l'unico mezzo per unire gli spiriti divini e i devoti. Questi

«Le feste sono qualcosa di prezioso che le nostre generazioni di antenati hanno coltivato e tramandato. Aggiungono un ritmo alla vita quotidiana e la riempiono di vitalità... Originariamente, le feste sono un modo per offrire sinceramente ai *kami* (gli dei) e ricevere la loro benedizione. Tutti si uniscono con un cuore comune per ottenere la forza necessaria per affrontare la vita di tutti i giorni grazie al potere divino»⁴.

Dal punto di vista fenomenologico, il rapporto intimo tra natura e divinità porta l'uomo ad una riverente ricerca di Dio e celebrazione della sua universale e benevola presenza:

Gli studi recenti nel campo della linguistica giapponese suggeriscono che la parola giapponese カミ (*kami*) ha avuto origine da termini come «クマ» (*kuma*) o «クム» (*kumu*), che si riferivano a una spiritualità nascosta nelle valli montane e sorgenti d'acqua. Questi luoghi erano parte dell'ambiente naturale delle isole montuose del Giappone, dove le comunità rurali e di pescatori si sono stabilite per molte generazioni. In questi luoghi, hanno scoperto una presenza spirituale nascosta tra le montagne e le foreste, e hanno celebrato questa forza vitale, chiamata «*kami*», attraverso rituali. Questi rituali hanno contribuito a creare un cosmo di vita e significato, fondamentale per la loro esistenza tranquilla e rispettosa della natura⁵.

riti specifici, che esprimono concretamente l'interazione tra gli dei e gli esseri umani, sono stati tradizionalmente considerati sia come riti esteriori che come riti interiori. Inoltre, sono stati discussi in termini di cerimonie verbali e cerimonie basate su azioni, considerando metodi e forme, nonché gli aspetti di significato e scopo, distinguendo tra cerimonie passive e cerimonie attive.» (testo originale: 「祭祀は神霊と崇敬者との帰一とを導入せしめる唯一の方法である。この神人の交流を具体的に表現する一定の行為即ち儀礼は、従来外的義礼と内的儀礼とに於て、また、語る祭祀と行為に依る祭祀として、方法と形式とに於て考えられ、意味及び目的の面より消極的祭祀と積極的祭祀とに於て論ぜられてきたのである」). 岩本徳一, 社神道序説, 国書刊行会, 1986, p. 46. [Iwamoto Tokuichi, *Sha Shintō Josetsu* (Introduzione ai santuari shintoisti e allo shintoismo)].

4. 神社本庁, 四季の祭り, 1978, pp. 1, 21. [Jinja Honchō, *Shiki-no-Matsuri* (Le feste delle quattro stagioni)]. (Testo originale: 「祭りは、私達の祖先が大事に育み、代々伝えてきた大切なものです。毎日の生活に折り目をつけ、活気に満ちたものにしてくれるものです...元来、祭りというのは、神様に対し、まことを捧げ、その恩頼を蒙り、皆が一つの心にまとまり、神様から日々の生活を生き抜く力をいただくために行なうものです」).

Riferendosi alla derivazione etimologica, il testo di p.21 continua con la seguente precisazione:

«Quando si estende la parola *matsuri* diventa *matsurau*. Questo è indicato dai kanji di lettura giapponese chiamati 'wakun' fin dall'antichità, il che significa che il festival è un atto di venerazione verso il cuore degli dei e di ritorno a esso» (Testo originale: 「祭りと言う言葉を伸ばすと「まつらう」という言葉になります。これは、古くから和訓という漢字で示されていますが、それは祭りが神の心を仰ぎ、これに帰する」).

5. (Testo originale: 「最近の国語学の成果では、日本語のカミは古くクマ (隈) やクム (隠れる) を語源と (ごげん) する水源 (すいげん) の山谷に隠れた霊性を指したという。日本の山岳列島の局地的な自然環境に土着して農村漁業を営む集落の住民たちが、何世代にもわたって築き上げた安心立命の生活世界は、自らそうした山や森に隠れた盤性を発見してカミに祭る、生命的なコスモスを構成したのである」). 三橋 健 (編), 神道、大法輪閣 1998, p. 251 [Mituhashi Takeshi ed., *Shintō*]. Il rapporto natura-divinità-uomo è descritto per mezzo del termine popolare 鎮守 (ちんじゅ), che indica il bosco che circonda il tempio ed è venerato come divinità protettrice (その土地や寺を守る神). La parola 社 *yashiro*, che venne ad indicare il tempio come costruzione, originariamente indicava il luogo sacro scelto per la costruzione dell'edificio: «Il *yashiro* per gli dei rappresentava un terreno sacro, un luogo vuoto dove gli dei dovevano essere venerati. Di solito, questo spazio era delimitato da corde di purificazione (*shimenawa*) e considerato un luogo proibito in cui non si poteva

Il rapporto di obbedienza all'imperatore era definito con il termine *matsurou* 服ふ. Ugualmente, l'azione di servizio per la collettività era detta *matsurigoto* 奉仕事, e il termine veniva scritto sia 祭事 che 政事. Sia il termine che l'atteggiamento vennero ben presto ad indicare sia il servizio all'imperatore (cioè alla collettività), sia quello alla divinità.⁶

2. Lo scopo del matsuri

L'uomo, portando offerte, placa e consola la divinità, la quale, a sua volta, gli assicura protezione⁷.

Attraverso il *matsuri*, l'uomo ricerca e provoca, per mezzo dell'offerta, l'unità tra persona e divinità⁸. L'offerta non va confusa con un atto magico, ma va interpretata alla luce della "teologia" shintoista, che considera la divinità come una esistenza in divenire, quindi passibile di essere consolata e capace di spostarsi per breve tempo dalla sua consueta dimora. L'offerta è più simile ad un atto di accoglienza che non ad un atto liturgico inteso, per esempio, nel senso cristiano⁹.

seminare grano (*awa*). L'*omiyamiya* (letteralmente "casa degli dei") era probabilmente originariamente una semplice abitazione, ma dopo la costruzione di un santuario (*shaden*) nel *yashiro*, il termine è stato utilizzato per indicare il santuario stesso. D'altra parte, i caratteri cinesi 神社, 社, o 杜 sono letti come *mori* e si riferiscono a un bosco in cui risiedono gli dei. Questo uso dei caratteri cinesi è peculiare del Giappone e indica un luogo sacro dove gli dei dimorano, spesso rappresentato da un fitto bosco (*shakusamura*). In Cina, il carattere 社 si riferisce agli dei della terra, mentre 杜 rappresenta un albero selvatico di pera. In sintesi, i *jinja* giapponesi, noti come "santuari", non erano altro che boschi sacri in cui dimoravano gli dei.» (Testo originale: 「そこで神のヤシロとは、神を祭るべき神聖な空き地で、ふだんは注連縄 (しめなわ) で標めて (しめて) 囲っておく禁足地だったから粟 (あわ) を蒔くことはできないのであった。お宮のミヤは、おそらく御屋であるから、ヤシロに社殿が建てられてからの名称である。他方、「神社」や「社」あるいは「杜」とも書き表わしてモリと訓むのは、これも日本独特の漢字の用法で、実は神の鎮まる (しずまる) 森すなわち、こんもりとした社叢 (しゃくさむら) を指している。なぜなら、中国で使う「社」は大地の神を指し、『杜』も野性の梨の木でしかないからである。つまり日本の「神社」とは、もと神の鎮まる神聖な森にほかならなかった」), *ibid.*, p. 249.

6. Il carattere 祭 (festa) è composto da 肉 (carne; originariamente 夕), 手 (mano destra; originariamente 又) e 示 (mostrare). Indica l'offerta di carne, portata sulla mano destra, presentata alla divinità.

7. L'insegnamento ufficiale definisce come segue lo scopo della festa: «Il rito, cioè il *matsuri*, è un atto in cui le persone invitano e placano gli spiriti divini, evitano l'impurità con cautela, servono con rispetto vicino a loro, e offrono conforto». (Testo originale: 祭祀、すなわちマツリとは、人が神霊を招き静め、不浄を避け慎んで、おそば近くにかしづきご接待申し上げて慰め奉ることあります)。

8. «Nei santuari shintoisti, veneriamo gli antenati della nostra nazione e le divinità che ci donano i doni della natura. Pertanto, per noi, gli antenati sono divinità con cui condividiamo il nostro sangue, e in questo paese riceviamo i doni della natura. Quindi, tra queste divinità e noi, esiste un legame indissolubile». (Testo originale: 神社には、わが民族の祖神と、私共に自然の恵みを与えて下さる神々をおまつりしています。ですから、私共としては祖神は血潮を分けあった神であり、この国土では自然の恵みを受けていますので、これらの神々と私共の間には切っても切れない関係があります)。神社本庁、神社と祭り [Jinja Honchō, *Jinja to matsuri*], 1980, p. 21.

9. Iwamoto, definisce lo scopo della festa: «l'incontro tra dei e uomini (神人の合一)», specificando: «Il rito di invocare e accogliere gli spiriti divini è chiamato cerimonia religiosa (神霊の招来を仰ぎ響応する儀礼を祭祀と云う)». La festa attende la divinità e la accoglie. «Il rituale è la rettitudine dell'attesa, e questo è il signifi-

Inoltre, la Divinità si identifica con la creatura, provocando non solo il bene personale dell'individuo, ma anche il progresso della società¹⁰.

Attraverso la Festa viene rifatto il mondo: questa è la funzione cosmologica del rito. Il tempio nel quale la festa si svolge è sempre pensato come «centro», dove spazio e tempo diventano sacri¹¹.

3. La struttura della festa

Le feste si dividono in due tipi: la festa pubblica e la festa privata. Fino all'epoca Meiji per Festa pubblica si intendevano i festival voluti dallo Stato, e per festa privata si intendevano quelli celebrati nei singoli templi. Attualmente il significato è cambiato e per festa pubblica si intendono i festival celebrati e patrocinati dal Tempio, mentre si chiamano festa privata le cerimonie richieste dai singoli fedeli.

ficato dell'attesa dell'accettazione di una richiesta» (祭祀をよめり待の義なるべし請待の意也). Iwamoto, op. cit. p. 46. (N. d. r.: questa frase, attribuita a Ono no Takamura 小野 篁, famoso poeta e funzionario di corte giapponese dell'VIII secolo, è un passaggio complesso e ricco di significato. Per comprenderlo, esaminando le sue parti, l'intera espressione potrebbe essere tradotta come «Il rituale è la rettitudine dell'attesa, e questo è il significato dell'attesa dell'accettazione di una richiesta». la frase sembra suggerire che durante i riti sacri, recitare le preghiere e attendere con devozione è un atto giusto e significativo. Questo richiama l'importanza della pazienza e della dedizione nei confronti delle pratiche religiose).

10. L'insegnamento ufficiale sintetizza i due scopi così: «Quando le persone partecipano sinceramente ai riti sacri e si avvicinano agli dèi con cuore aperto, poiché gli dèi e gli esseri umani condividono la stessa natura spirituale, gli dèi percepiscono questa sincerità e si avvicinano all'umanità. Gli dèi ci proteggono, ci benedicono e ci donano felicità. Pertanto, se viviamo seguendo il cuore degli dèi, in modo puro, retto e gioioso, possiamo contribuire al progresso e allo sviluppo della società. Questo è lo scopo dei riti sacri». (Testo originale: 人が真心をこめて祭儀を行ない、神に接すれば、もともと神と人は同じ性質のみたまを持っているものですから、神はその真心を感じ得せられ、神と人とは近づき交わり、神はいつくしみを垂れて、守り・恵み・幸わって下さる。すなわち、人は神の心を心として、清く直く正しく楽しく、その生活を通じて社会の向上発展につくことができるので、これが祭りの目的とする)。

11. «I villaggi giapponesi sono tradizionalmente privi di una piazza centrale e sono costruiti attorno alle strade che formano la comunità. Il festival del tutelare divino trasforma l'intero villaggio in uno spazio aperto sacro, portando la divinità dalle montagne al santuario del villaggio, e dal santuario del villaggio alla dimora divina, onorandola lungo le strade. È in questo momento di festa che il villaggio si trasforma in una città-mercato, e lo spirito delle persone si ravviva con vigore. Questo scambio gioioso di felicità tra tutti gli abitanti, è il mondo di tranquilla fiducia e ordine sereno che il bosco sacro del tutelare divino offre, un luogo di sicurezza e di vita armoniosa». (Testo originale: 日本の集落は、伝統的に中心の広場がなく、道路を軸にしてコミュニティを構成する。鎮守の祭りが、山宮から里宮、里宮から神宿へと、神を街路に臨幸せしめて集落全体を聖なる開放空間に変える。この晴れの時こそ、ムラがマチ=イチと化して人心の活気が盛んによみがえる。こうした住民総出の喜びの交歓こそ、鎮守の森のもの静かで透明な秩序がもたらす家郷という安心立命の世界なのである), Mitsuhashi, op. cit., p.252.

Il Tempio, centro del mondo, può essere costruito ovunque. I luoghi più comuni sono: *yamamiya* (山宮, santuario di montagna), *satomiya* (里宮, santuario del villaggio), *tamiya* (田宮, santuario dei campi), *okimiya* (沖宮, santuario in luogo remoto), *hama-no-miya* (浜宮, santuario vicino alla spiaggia). Il percorso della festa, di solito, si sviluppa secondo gli schemi: *yama-no-miya* → *satomiya* ← *tamiya*, e *oki-no-miya* → *sato-no-miya* ← *ham-no-miya*.

Le feste pubbliche si dividono in:

Grandi Celebrazioni: celebrazione annuale (例祭 *reisai*); celebrazione primaverile (春祭 *harumatsuri*); celebrazione autunnale (秋祭 *akimatsuri*); celebrazione locale (鎮座祭 *cinza-sai*); celebrazione del trasloco della divinità (遷座祭 *senzasai*); celebrazione per più divinità (合祀祭 *gōshisai*), Celebrazione per la separazione delle divinità (分祀祭 *bunshisai*).

Medie Celebrazioni: festa di capodanno (元日祭 *ganjitsu-sai*), festa del grande santuario (神宮祭 *jingū-sai*).

Piccole celebrazioni: le altre feste che non rientrano nei primi due tipi.

Le feste private sono: il rito del matrimonio, riti propiziatori di inizio d'anno, altri riti per necessità personali. Tra questi riti entrano anche il rito propiziatorio per la costruzione di un nuovo ambiente, la purificazione del terreno, il funerale, la purificazione della costruzione completata, e tanti altri riti di tipo iniziatico, che segnano le diverse tappe dell'esistenza umana.

Gli elementi di una celebrazione sono:¹²

- 1) L'invito alla divinità perché venga e si stabilisca. Sono necessari il santuario e l'altare e la pianta dove la divinità possa insediarsi, anche se provvisoriamente.
- 2) Purificazione prima della Celebrazione. Preparazione con il digiuno e la purificazione del cuore e del corpo.
- 3) Offerta dell'invito alla Divinità. È necessario preparare la carta bianca (幣 *nusa*) oppure il ramo verde adornato di carta bianca (玉串 *tamagushi*), simboli del kimono, le bevande e i cibi dell'offerta e la preghiera (祝詞 *norito*).
- 4) Banchetto (*naorai* 直会). Si svolge prima che la divinità sia riportata nel Sancta Sanctorum del Tempio. Si svolge in un luogo delimitato da una tenda o da bambù o da una corda, essendo spazio sacra. Vi partecipano gli officianti e la gente del luogo, oppure i loro

12. Gli elementi visibili della celebrazione devono essere espressione dell'atteggiamento interiore non visibile, altrimenti la festa non ha né significato né efficacia. Secondo l'insegnamento del Jinja Honchō 神社本庁: «In altre parole, il rituale è un'espressione di sincerità, quindi il matsuri deve combinare sia la riverenza spirituale che una bellezza rigorosa nella forma». (Testo originale: つまり祭儀は真心の表現ですから、マツリには精神上の恭敬と形式上の厳美との両方を兼ね備えねばならぬわけであります). (N.d. r: Fondato nel 1946, il Jinja Honchō è un'organizzazione amministrativa religiosa che supervisiona circa 80.000 santuari Shintō in Giappone).

Il rito, come cerimonia, si svolge seguendo il seguente ordine:

- 1) *Kamisama o omaneki-shi* 神様をお招きし: si invitano i *kami*;
- 2) *Shinsen o sonaeshi* 神饌をお供えし: si fanno le offerte ai *kami*;
- 3) *Norito o sōshi age* 祝詞を奏し上げ: si recitano le preghiere rituali;
- 4) *Sanpaisha ga hirei-shi* 参拝者が拝礼し: i partecipanti si inchinano come gesto di riverenza;
- 5) *Naorai o okonau koto* 直会を行なう事: si tiene un o un momento di convivialità.

Questa struttura cerimoniale rimane inalterata sia che si tratti di un grande festival, di uno medio o piccolo; sia pubblico che privato.

rappresentanti. Lo scopo del banchetto è la comunione con la Divinità, la quale sola può far fruttificare la vita quotidiana¹³.

4. Le offerte

Le offerte fondamentali che vengono presentate alla divinità sono¹⁴: vestito (衣 *koromo*); cibo (神饌 *shinsen*) e alloggio (住 *jū*, *sumai*).

Le offerte di cibo possono essere: cibi cotti al fuoco (熟饌 *jukusen*) e cibi crudi (生饌 *seisen*); offerte di pesce (素饌 *sosen*); offerte di vario genere (生饌丸物神饌 *seisenmarumono-shinsen*)¹⁵

Il numero delle offerte varia secondo l'importanza della festa.

Nella Grande Festa sono previste undici offerte: riso, *sake*, pani di riso, pesci di mare, pesci di fiume, uccelli di terra, uccelli di mare, alghe, verdure, frutta, sale e acqua.¹⁶

Nella Media Festa, ne sono previste nove: riso, *sake*, pani di riso, pesci di mare, uccelli di terra, alghe, verdure, frutta, sale e acqua¹⁷.

Nella Piccola Festa ne sono richieste sette: riso, *sake*, pani di riso, pesci di mare, alghe, verdure, frutta, sale e acqua.

13. La spiegazione del Banchetto è: «Il termine *naorai* è un'abbreviazione di *nahoriai*, e significa ritornare allo stato normale dopo un festival, comunemente inteso come *kaizai*. Tuttavia, esaminando il significato della parola *naho*, che è alla base di questo termine, il suo significato più antico è "ripetere ancora". In termini semplici, *naorai* significa ripetere ancora una volta il festival religioso. Tuttavia, la condizione fondamentale in questo caso è che si cambi luogo per farlo. Si sposta in un luogo diverso da quello del festival religioso e si svolgono le stesse attività. Questa è la forma originale del *naorai*». (Testo originale: ナホライ (直会) という語は、ナホライ (直り合い) の約語で、祭りから平常の状態に復すると言う意味であり、解斎と言うことだと普通説かれている。しかし、この語の基本をなすナホという言葉の意味を調べてみると、一番古い意味は、「さらにくり返す」と言った内容である。直会というのは、簡単に言えば、神祭りをもう一度繰り返す行なうことである。ただしこの場合、基本条件は場所を変えてそれを行なうということである。神祭りの時とは違った場所に移って、そこで神祭りと同じようなことを行なうのである。これが直会の本来の姿である), 倉林正次, 天皇の祭りとの民の祭り (*Tennō no matsuri to tami no matsuri*, Feste dell'imperatore e feste del popolo), 第一法規, 1984, pp. 228-229.

14. Il termine tecnico è *mitegura*, scritto con i caratteri 幣帛 *heihaku*. Più anticamente l'offerta era di stoffa e si chiamava 布帛 (*fuhaku*).

15. Al giorno d'oggi le offerte sono quasi esclusivamente ridotte a questo ultimo tipo. Offerte di altro genere, quali il pesce, vengono fatte solo nelle Feste annuali o speciali.

16. Sale e acqua costituiscono una sola offerta. «Tra questi doni sacri, il riso, il sale e l'acqua sono elementi che non possono assolutamente mancare. Le tre cose essenziali per la nostra sopravvivenza sono queste, e poiché rappresentano una benedizione della grande natura, cioè un dono prezioso e insostituibile concesso dagli dei, è naturale offrire la nostra sincera gratitudine. Pertanto, per quanto semplici possano essere i doni sacri, non devono mai mancare il riso, il sale e l'acqua». (Testo originale: これらの神饌の中で、米、塩、水はどうしても欠くことの出来ないものである。私達が生きる最少の必要源はこの三つであり、大自然の恵み、即ち神々の与えてくださった、何物にもかえられない尊いものであるから、感謝の誠を捧げるのは当然で、いかに簡素な神饌といえども米、塩、水を欠いてはいけぬ。谷口 党, 神饌, [Taniguchi Hiroshi, *Shinsen*], dispense, p. 3.

Le offerte vengono poste sopra un vassoio chiamato *sanbō* 三方 oppure *takatsuki* 高坏

17. La nomenclatura giapponese delle offerte è: 米 (こめ?), 酒 (さけ), 餅 (もち), 梅魚 (かいぎょ), 川魚 (かわうお) 野鳥 (やちょう), 水鳥 (みづとり), 海藻 (うみな), 野菜 (やさい), 果物 (くだもの), 塩 (しお)・水 (水).

Le offerte quotidiane al santuario sono cinque offerte: riso, *sake*, pesci di mare, verdure, sale e acqua.

L'incaricato dell'offerta deve osservare quanto segue:

- 1) Mantenere una rigorosa purificazione del cuore e del corpo;
- 2) Controllare che le offerte corrispondano con il contenuto della preghiera;
- 3) Controllare che il posto dove saranno poste le offerte sia pulito, non ci sia polvere e cattivo odore;
- 4) Scegliere offerte di stagione;
- 5) Osservare l'ordine di offerta: riso, *sake*, pani di riso, pesci di mare, pesci di fiume, uccelli di terra, uccelli di mare, alghe, verdure, dolci, sale e acqua;
- 6) I pesci e gli uccelli vanno posti con la testa verso l'altare. Il pesce va posto con la pancia verso l'altare. Gli uccelli vanno posti con la pancia in giù;
- 7) Circa le verdure: le foglie vanno poste verso l'alto, così pure i tuberi o le radici;
- 8) La frutta va posta con il picciolo in alto;
- 9) Le offerte che si piegano vanno con la parte piegata in alto;
- 10) Le offerte non vanno preparate solo perché piacciono alla vista, come si fa in un negozio;
- 11) Quando i supporti per le offerte sono dispari le offerte si dispongono a cominciare dal centro, poi a sinistra, poi a destra. Se sono pari, prima si dispongono a sinistra, poi a destra;
- 12) Per prevenire inconvenienti, è bene preparare qualche offerta di scorta.

Per quanto riguarda la natura dell'offerta, essa ha lo scopo primario del ringraziamento e della propiziazione. Inoltre, può anche diventare magica, qualora l'offerta diventi ricettacolo di una forza speciale, non presente in altre offerte.¹⁸

5. Le feste principali

例祭 *reisai*: Festa Annuale. Ogni tempio la celebra una volta all'anno, in un giorno significativo per la storia del tempio stesso o per il luogo. Tale giorno difficilmente può essere modificato.¹⁹

18. Iwamoto spiega come la magia possa impossessarsi di certe offerte: «Riguardo al significato magico degli oggetti offerti, che finora non hanno ricevuto molta attenzione, sembra che si possano intuire il sistema rituale la concezione della divinità analizzando gli oggetti offerti che sono riservati esclusivamente per certi riti speciali o cerimonie popolari, e che alla fine diventano così importanti da essere deificati». (Testo originale: 供物の呪術的意義に就いて、従来左程着目されなかったけれども、特殊神事に或いは民間祭祀に於て、その祭祀に限って供膜せられるもの、それは遂には神格化されるに至るまで重要な意味を持つ供物を辿って、祭祀の系統と神観とを伺うことが出来るようである). [Iwamoto, op. cit.], p.52,

19. La «data», cioè la tradizione, in se stessa ha valore religioso, per questo il giorno della festa non cambia.

祈年祭 *shin-nen-sai*: Festa di Primavera [*sic*, letteralmente: Festa di Inizio anno, *n.d.r.*]. Si celebra nella stagione della semina dei cereali, per impetrare un buon raccolto e prosperità per la Nazione. Ha le sue origini con l'inizio della cultura agricola²⁰. Attualmente la festa è intesa per impetrare prosperità anche per tutte le altre attività lavorative e industriali del Paese.

夏祭り *natsumatsuri*: Festa d'Estate. È una festa di rilassamento, una pausa estiva di "ricreazione". Così è diventato quasi uniformemente. Originariamente era la festa di purificazione di metà estate, con la quale si chiedeva di essere protetti dalle malattie²¹.

秋祭り *akimatsuri*: Festa d'Autunno. È la festa di ringraziamento per il raccolto²². Mentre un tempo era una festa riservata al palazzo imperiale, dall'epoca Meiji fu allargata a tutta la popolazione. Normalmente si festeggia il 23 Novembre.

成年祭 *seinensai*: Festa della maturità. Festa per coloro che, compiendo vent'anni, diventano cittadini effettivi. Tale rito è registrato nel *Nihon Shoki*, celebrato nel palazzo imperiale per i figli e figlie dell'imperatore. Furono i samurai ad introdurre questo rito anche nei templi shintoisti delle città e paesi per tutti i giovani²³. Si celebra il secondo lunedì di gennaio.

L'Ufficio centrale dello Shintoismo dice: «Recentemente, nell'ambito degli sforzi per migliorare la vita delle persone, in molti luoghi si è diffuso un movimento per rendere più uniformi i giorni delle feste dei santuari municipali, ma ritengo che si debba scoraggiare il cambiamento delle preziose tradizioni dei singoli santuari semplicemente in base ad un impulso del momento, poiché il miglioramento dello stile di vita può essere ottenuto in altri modi». (Testo originale: 近來、生活改善の一環として、市町村内神社の例祭日を一定しようとする動きが各地に見られますが、生活改善は他の方法によっても達成できるはずですから、各神社の尊い伝統を、単なる思いつきで改めることは、戒むべきことと思います).

20. La divinità dei raccolti era creduta scendere sulla terra all'inizio della stagione della seminazione fino al tempo del raccolto (autunno). La festa di primavera aveva lo scopo di accoglierla nel tempio.

21. «Molte feste estive sembrano essere derivate dai riti di purificazione del mese di giugno e, pertanto, sono spesso accompagnate da credenze per scongiurare le epidemie». (Testo originale: 夏祭りは六月祓いから転化したものが多く、従って、疫病除けの信仰を伴うものが多いようです).

22. La festa si chiamava *ninamesai* 新嘗祭. L'origine del termine è *nii-no-ae* 新饗, dove 新 indica il nuovo raccolto avvenuto e 饗 indica un abbondante banchetto. Venivano fatte abbondanti offerte alla divinità e si festeggiava nella gioia il raccolto.

23. Questa festa si celebra attualmente non solo nei templi, ma nelle sale pubbliche e anche nelle chiese cattoliche e cristiane. Pur sotto un apparente distacco dal suo antico significato religioso, l'animo shintoista rimane: «Vorrei approfittare di questa giornata per accrescere ulteriormente la mia consapevolezza spirituale. Credo che sia opportuno farlo nell'atmosfera solenne di un santuario, per affidarci alla divinità tutelare e per aumentare la nostra determinazione ad assumere finalmente le responsabilità di un membro della società.» (Testo originale: この日を機会として一層精神的な自覚を高めるようにしたいものです。それには神社というおごそかな雰囲気の中で、氏神様に奉告し、いよいよ社会人としての責任を負う決意を高めることが適切であると信じます). Dall'insegnamento dell'Ufficio centrale dello Shintoismo.

6. La preghiera

Definizione. 祝詞 *norito*, è la preghiera recitata dall'officiante durante la festa. È ritenuta la componente principale del rito, essendo essa l'invocazione diretta alla divinità.²⁴ È la via primaria di comunicazione tra uomo e divinità, in quanto, per mezzo di essa, l'uomo presenta alla divinità la sua perorazione e la divinità manifesta all'uomo la sua volontà.²⁵ È un compendio della lunga storia culturale del popolo giapponese, che, per mezzo di essa, manifesta la sua fede e la sua idealità.²⁶ È sorgente di fede profonda e merita di essere studiata e approfondita anche al di fuori del Giappone. Essa, infatti, può essere considerata un patrimonio sacro dell'umanità.²⁷ È una parola divina fatta udire alla creatura per la quale, ipso facto, diventa normativa: «Ciò che viene annunciato dall'alto diventa regola» (大槻文彦 Ootsuki Fumihiko).²⁸

Le *norito* sono strutturate nella maniera seguente.

- 1) Introduzione: parole di riverenza alla divinità; nome del tempio e degli officianti²⁹.
- 2) Corpo centrale³⁰:
 - Proclamazione della grandezza e bontà della divinità³¹;
 - Ringraziamento alla divinità per i favori che concede;
 - Affidamento alla divinità, e racconto dettagliato dello scopo della preghiera³².

24. «Le *norito* costituiscono il “parlare con rettitudine e cortesia”, che occupa la posizione più importante nel rituale». (Testo originale: 祝詞は儀礼の最も重要な位置である「語る義礼」を形成して居る). [Iwamoto, op. cit.], p. 52

25. [Iwamoto, op.cit.], p. 52, compendia in tre punti la definizione di *norito*: 1) È, prima di tutto, parola divina perché rivolta alla divinità; 2) L'uomo e la divinità, uniti dallo stesso contenuto della preghiera, insieme possono camminare per raggiungere il medesimo scopo; 3) È prima, in quanto importanza ed efficacia, della supplica.

26. «È una manifestazione della fede e della sensibilità tradizionale del popolo giapponese che venera e crede negli dei... I rituali di preghiera sono originariamente il prodotto della fede nata dalla lunga esperienza di vita del nostro popolo, e non altro». (Testo originale: 神を崇敬し信仰する日本民族の信念と情操の伝統を示すものである...祝詞はもとも、わが民族の永い生活体験から生まれた信仰の所産であるがためにほかならない), Ufficio centrale dello Shintoismo.

27. (祝詞のもっとも重要な古い文章が...われわれの誇りとすべきものであり、これは人類の有する一つの尊い遺産であると云わねばならない), Ufficio Centrale dello Shintoismo.

28. Testo originale: 上ヨリ告り給フコトハ、掟トナル意. «La parola *norito* è la parola della divinità, che essa ha proclamato al suo popolo. E questa, così com'è, è la legge (*nori*) per noi». (Testo originale: 「のりと」は、ほんらいは上(かみ)(神)(かみ)のことばであって、神が人々に宣り(のり)(告り、詔り、のり)聞かせたものです。そして、それはそのまま、われわれにとって法(のり)(則、規、律、命、のり)となります。Hiro sachahiro・さちや, op. cit., p. 69.

29. Si chiama *kishaku* 起首句 oppure *hatten-haishi-ku* 発端拝詞句.

30. Questa parte centrale della preghiera si chiama anche *himorogi-shiki* 神籬式, essendo la parte di preghiera per mezzo della quale la divinità viene intronizzata.

31. *Shintoku-ku* 神徳句. Spesso è sostituito da, o incorporato nel seguente *kansha-ku* 感謝句, essendo entrambi un rendimento di grazie.

32. *Yuenku* 由縁句. In questa proposizione si recita anche il giorno, l'ora, il luogo dove si sta svolgendo la preghiera, per dire alla divinità che l'orante è in perfetta armonia con essa.

- Descrizione dei preparativi per la festa, affinché la divinità capisca quanto è venerata³³.
- Dichiarazione, da parte degli officianti, di servizio fedele alla divinità³⁴.
- Presentazione delle offerte³⁵.
- Supplica perché la preghiera sia accolta³⁶.
- Supplica finale³⁷.

3) Conclusione: con parole di rispetto per la divinità, e dopo aver ripetuta la data e lo scopo della festa, si dichiara chiusa la preghiera³⁸.

La *norito* possiede le seguenti proprietà:

- 1) È parola carica di forza e bellezza perché è diretta e offerta alla divinità. In sé contiene la proclamazione e la lode. Questi due contenuti sono spesso presenti nella medesima preghiera; a volte, invece, ne è presente uno in modo preponderante sull'altro³⁹. Sembra che lo stile laudativo sia più antico dell'altro stile di preghiera di richiesta.
- 2) È parola con capacità straordinarie, perché contiene l'anima e perciò è in grado di operare con virtù speciali⁴⁰. Di conseguenza essa deve essere scritta con il linguaggio migliore e con le parole più cariche di significato, per potere essere di benedizione per la divinità e di utilità per l'officiante.⁴¹

33. *Sōshoku-ku* 裝飾句. La descrizione riguarda, in modo particolare, i preparativi fatti per decorare il tempio, il giardino interno e il luogo del raduno dei fedeli. La divinità può controllare che il fuoco è stato preparato con devozione e che i rami di verde sono stati raccolti dal profondo della montagna. Così pure essa godrà nel vedere con quale precisione sono state preparate le offerte.

34. *Hōshi-ku* 奉仕句. Questa dichiarazione comporta anche l'impegno di osservare in modo dettagliato le regole del rito. A questo punto si invita la divinità a godere di questo servizio, quindi a gustare le luci accese, le danze che vengono fatte, il legno pregiato usato per la costruzione del tempio, l'acqua lustrale e la natura che circonda il tempio stesso.

35. *Kenkyō-ku* 献供句. Ogni offerta viene descritta con il proprio nome, e di ciascuna viene detto che è stata purificata prima di essere presentata alla divinità. A volte si specifica anche il modo con il quale esse sono state raccolte e il luogo.

36. *Kannō-ku* 感応句. La divinità è invitata a nutrirsi, nella pace, delle offerte per lei preparate dai fedeli e ad ascoltare le suppliche, che queste offerte esprimono.

37. *Kigan-ku* 祈願句. La parte conclusiva intercede per il Paese intero e le sue guide (specialmente per l'imperatore), per la società e i suoi bisogni, per i figli e per tutte le famiglie.

38. *Ketsubi-ku* 結尾句. Da notare che la struttura letteraria della preghiera, cioè il susseguirsi delle frasi e l'uso stesso dei termini, è regolato da leggi ben precise. Tali leggi tengono presente l'estetica, ma dimostrano essere presente anche il principio di causa ed effetto, in quanto la parola per prima è dono fatto alla divinità, quindi è carica di forza speciale.

39. «È un testo che parla ai *kami* con una bella parola» (美詞を以て神に告げる詞である). [Iwamoto, op. cit.], p.52. Il genere letterario della *norito*, quindi, è duplice: Lo stile della proclamazione (官命形 *kanmeikei*) e quello della lode (奏上形 *sōjōkei*).

40. Nel *Manyōshū* 万葉集 infatti, è detto del Giappone: «Il paese in cui il potere spirituale delle parole porta la felicità» (言霊の幸はふ国 *Kotodama no sakiwau kuni*) e, ancora: «il paese aiutato dallo spirito delle parole» (言霊の助くる国 *Kotodama no tasukuru kuni*).

41. Il carattere cinese 祝 «benedizione» è composto di due caratteri: 神 e 葉, significando che ogni parola deve essere intesa a rallegrare la divinità, quindi deve essere a servizio della divinità.

- 3) È parola che raggiunge, di volta in volta, vari obiettivi: offerta, gioia, chiarificazione della volontà della divinità, ma può essere usata anche per scopi magici⁴².
- 4) È uno specchio della società, in quanto rivela la concezione di divinità di quella data epoca e quale sia il rapporto tra uomo e divinità⁴³.
- 5) In sintesi, *norito* è una preghiera scritta col linguaggio dei proclami imperiali, intesa a raggiungere i seguenti scopi: celebrare e lodare le virtù della divinità, offrire suppliche e sollecitare la benevolenza della divinità.

In base al contenuto, le preghiere della festa possono essere di cinque tipi.

- 1) Preghiere di riverenza e ringraziamento per i favori passati e presenti che la divinità ha concesso⁴⁴.
- 2) Preghiere di resoconto, per mezzo delle quali si aggiorna la divinità su tutto quanto è avvenuto⁴⁵.
- 3) Preghiere di supplica per le necessità dei presenti o per altre urgenze.⁴⁶
- 4) Preghiere per occasioni speciali quali: nuove costruzioni, protezione dei terreni, ecc⁴⁷.
- 5) Preghiere per i funerali e per i defunti⁴⁸.

42. Il termine *norito* è formato, originariamente, da tre caratteri, la cui composizione, però è incerta. Si hanno le seguenti probabilità: a) 詔 (*mikotonori*, ordine imperiale resopubblico) – 賜 – 言 (*noritabegoto*); b) 官 (ordine che proviene dall'alto) – 説 – 言 (*noritokigoto*); c) 詔 – 之 – 言 (*noritogoto*); d) 官 – 之 – 言 (*noritogoto*); e) 宣 – 処 – 言 (*noritogoto*); f) 宣 – 呪 – 言 (*noritogoto*). Attira l'attenzione la composizione f), dove compare il carattere 呪, divinazione, sortilegio, ecc. Potrebbe indicare un rito magico o di divinazione operato in base alla parola proveniente dall'alto, cioè dall'imperatore o chi per lui.

43. «Le preghiere rituali costituiscono il nucleo dei rituali e il loro contenuto può essere utilizzato per indagare la vita spirituale dell'epoca, riflettendo la visione degli dei e la vita del popolo, cioè le esigenze della società» (Testo originale: 祝詞が…祭祀の中心を形成せるものであり、祝詞の内容によって当時の神観と生活、即ち社会要求を反映した精神生活を究明することが出来る), [Iwamoto, op. cit.], p. 54.

44. 奉賽の祝詞 *hōsai-no-norito*. La denominazione indica la gioia derivante dalla riconoscenza.

45. 申告の祝詞 *shinkoku-no-norito*. Il termine indica un dettagliato resoconto. Alla divinità è necessario fare il resoconto per poter ricevere i benefici o gli aiuti necessari. Il resoconto, infatti, istruisce la divinità, la quale, non essendo onnisciente, potrebbe non conoscere tutti gli avvenimenti.

46. 祈願の祝詞 *kigan-no-norito*. Sono preghiere di natura quasi opposta alle preghiere di resoconto. Il fedele, l'officiante, presentano una serie di richieste alla divinità, con la ferma speranza che siano esaudite.

47. 鎮祭の祝詞 *chinsai-no-norito*. Sono preghiere di vario genere, per speciali occasioni della vita quotidiana sociale, familiare e personale. Sono le più frequenti e toccano gli aspetti più vari dell'esistenza.

48. 葬霊祭の祝詞 *sōreisai-no-norito*. In realtà tali preghiere sono raramente usate, in quanto lo shintoismo evita, per quanto possibile, il rapporto con la morte.

G. Elementi di morale shinto

1. I principi morali nella loro codificazione storica⁴⁹.

A) «I tre principi» (aprile 1872, Meiji 5)⁵⁰

- 1) Rispetto per la divinità e amore per il Paese;
- 2) Precetti divini (naturali) e comportamento umano;
- 3) Rispetto e sequela all'Imperatore.

Questo ideale, per motivi sia interni alla nazione che per influssi esterni, rimase inosservato e praticamente fallì.

B) «Decreto Imperiale sull'Educazione», proclama dell'Imperatore Meiji (30 ottobre 1890, Meiji 13)⁵¹. Il nuovo codice di formazione, pur tenendo presenti i principi caratteristici della cultura e fede shintoista, deve aprirsi al mondo e attingere alle esperienze morali di altre culture.

C) Aprile 1956 (Showa 31): «Sommario dei principi della vita di fede»⁵².

- 1) Ringraziamento alle divinità e agli antenati per i favori elargiti e impegno a celebrare i riti con animo lieto e puro;
- 2) Impegno di servizio per il mondo e per ogni uomo, con l'intento di collaborare all'opera creatrice divina;
- 3) Preghiera e impegno per la prosperità del Paese e del mondo intero, in armonia con la volontà delle divinità.

2. Problematiche⁵³

Quali sono le caratteristiche (l'immagine) dell'uomo shintoista? La risposta a questo quesito deve tenere presenti le seguenti fondamentali problematiche:

49. Le codificazioni sono state molteplici, nel corso dei secoli, ma le più significative e precise sono quelle fatte dall'Epoca Meiji in poi.

50. 「三条の教訓」*Sanjō no Kyōsoku*. Erano inseriti nel *Regolamento per l'Educazione*, chiamato *taikyōsenpu no mikotonori* 大教宣布の詔. Nella lingua originale, essi sono: *keishinn-aikoku* 敬神愛国, *tenrijindō* 天理人道, *kōjo-no-hōtai oyobi chōshi no shūshū* 皇上の奉戴及び朝旨の遵守.

51. *Kyōiku ni kansuru chokugo* (教育に関する勅語).

52. Sommario è emanato dall'Ufficio Centrale dello Shintoismo e testualmente dice così: 1) Ringraziare per la grazia di Dio e la benevolenza degli antenati, e dedicarsi al culto con verità luminosa e pura; 2) Servire per il mondo e per le persone, e costruire e consolidare il mondo come la volontà di Dio; 3) Ricevere il grande cuore di Dio, armonizzare e unire, e pregare per la rettitudine del paese e la coesistenza e prosperità reciproca del mondo. (Testo originale: 1) 神の恵みと祖先の恩とに感謝し、明き清きまことを以て祭祀にいそむこと。2) 世のため人のために奉仕し、神のみこともちとして世をつくり固め成すこと。3) 大御心をいただきてむつび和らぎ、国の直直と世界の共存共栄とを祈ること).

53. Posizione di Ueda Kenji. Cfr. 上田 賢治, 神道神学論孝, 大明堂発行, 1992, [Ueda Kenji, *Shintō-shingaku-ronkō*], pp. 216ss.

- a. Qual è l'essenza della fede shintoista?
- b. Qual è la caratteristica della concezione shintoista dell'uomo?
- c. Ci sono punti comuni tra lo Shintoismo e le altre forme religiose?
- d. Chiarificazione tra gli obiettivi immutabili della fede e quelli parziali legati ad ogni epoca.

La morale shintoista, aiutata dalla psicologia, considera fondamentali i seguenti quattro punti:

- 1) Deve considerarsi genuina religiosità una fede libera dalla ricerca dell'interesse e soddisfazione personali;
- 2) La fede pura deve coltivare in sé l'atteggiamento attivo per la ricerca dei veri valori;
- 3) L'uomo di fede deve avere in sé la forza di sopportare le avversità e saperle dominare;
- 4) L'uomo di fede deve saper riconoscere i valori delle altre fedi religiose e collaborare sia per una maggiore conoscenza della verità che per proteggere e incrementare il bene comune.

Fondamenti per una morale shintoista

1) *Relazione spirituale profonda tra uomo e natura*⁵⁴. Sia l'uomo che la natura sono stati generati dalla divinità creatrice del Giappone: quindi sono legati, tra di loro, dallo stesso «sangue»⁵⁵. Per mezzo del rito l'uomo esp rime questo suo impegno a salvaguardare il proprio fratello, cioè la «natura».

2) *Relazione con gli Antenati*. Per l'uomo shintoista gli Antenati non sono «defunti». Essi sono «esistenze» degne di ricevere l'onore del rito. L'uomo ha ricevuto dalle divinità la vita e il compito di svilupparla e proteggerla. Questa vita è arrivata a ciascuno per mezzo degli antenati, i quali, perciò, sono inscindibilmente legati con il presente e con il futuro. Antenati, presente, futuro: unica forza vitale impegnata affinché, nel corso della storia, la vita non venga meno.

3) *Gli impegni irrinunciabili* per l'uomo shintoista sono: riverenza e rispetto per le divinità, gli antenati, i genitori; atteggiamento di ringraziamento; impegno nel lavoro come gioia della vita; trasmettere lo stesso stile di vita ai figli, perché collaborino alla co-

54. «Lo shintoismo è una fede che riconosce la possibilità di uno scambio spirituale tra la natura e l'uomo». (Testo originale: 神道は、自然と人間との 間に、霊的交流の可能性を認める信仰である). Ibid., p. 217.

55. «Da un punto di vista religioso dello Shintoismo, la natura non è affatto un'entità completamente diversa dall'uomo... Gli adepti dello Shinto amano la natura, temono il suo potere, la rispettano e sono grati per essa, e considerano questo atteggiamento come qualcosa di prezioso» (Testo originale: 自然は神道の信仰の立場から見て、決して、人間と全く異質な (もの) に過ぎない存在ではない...神道人は自然を愛し、その力を恐れ、また敬い、そして感謝するという態度を持ち、これを価値あることだと考えている). Ibid., p. 218.

struzione della storia.

4) *Vita di solidarietà (comunione)*. L'uomo è nato all'interno della società e con essa ha un legame perenne e un ruolo insostituibile. Per l'uomo dev'essere primario il compito di favorire lo sviluppo della comunità, sia essa di tipo familiare, sociale, nazionale o mondiale. Il valore della vita individuale sta nell'impegno per la comunità. Questo atteggiamento ha il suo fondamento nella fede shintoista⁵⁶. Sarebbe errato, però pensare che la fede shintoista mortifichi l'individualità. La comunità è come il centro propulsore di tante forze individuali, le quali sono, al contrario, incentivate ad uno sviluppo più profondo e armonico. Lo Shintoismo cerca l'essenza dell'esistere nella forza vitale⁵⁷.

5) *Celebrazione rituale della vita*. La forza vitale opera costantemente e può anche rivoltarsi contro se stessa, diventando autodistruttrice. L'energia presente nell'uomo ha, però, la capacità di guidare sempre al bene questa «forza». Nell'uomo, infatti, opera la fede, che è forza divina sempre protesa ai veri valori. Questa fede, o energia, è tramandata, protetta, rinnovata e rinvigorita dai riti⁵⁸.

3. Le virtù della fede

Cuore pieno di gratitudine per i benefici che le divinità e gli antenati riversano su ogni creatura. La parola «grazie» deve guidare costantemente il rapporto con il divino.

Celebrare il rito con «verità»⁵⁹. Il rito va celebrato senza occulte intenzioni, cioè con parola e gesto perfettamente in armonia con il cuore dell'officiante.

Cuore retto e onesto. Indica un atteggiamento e una condotta di vita ispirata alla buona e retta coscienza⁶⁰.

56. «La responsabilità e il servizio alla comunità sono radicati nella nostra umanità di figli dei *kami* e sono fonte di gioia». (Testo originale: 共同体への責任と奉仕は、神の子としての人間性に根差し、喜びの根源でもある). Ibid., p.218.

57. «Lo shintoismo è una fede che cerca l'essenza dell'esistenza nella sua forza vitale». (Testo originale: 神道とは存在の本質を生命力に求める信仰である). Ibid., p. 219.

58. La forza divina presente nell'uomo, cioè la fede, è chiamata *mitamanofuyu*. Essa è definita «grazia» spirituale da parte delle divinità (神々からの霊的恩沢 (おんたく)).

59. I termini che indicano «sincerità» sono vari: 誠, 真, 実, 信. L'insegnamento ufficiale dello Shintoismo afferma: «un cuore sincero è shintoismo» (誠の心は神道です), e anche: «La sincerità profonda raggiunge gli dei» (至誠通神). Se il cuore è libero da doppiezza, comunica con la divinità. La falsità è «male» perché allontana dal divino.

60. La spiegazione di questa virtù la si trova anche in un verso scritto dall'Imperatore Meiji: «Rivolgersi al Dio invisibile e non vergognarsi: questo è il cuore sincero». (目に見えぬ神にむかひて恥じざるは人の心のまことなりけり). Nel rito di ordinazione dei sacerdoti shintoisti vengono dette loro queste parole: «Con un cuore puro, chiaro e luminoso, e con parole corrette e sincere». (Testo originale: 衆浄き明き心、正しき直き言を以て).

Nelle *norito* è quasi sempre inserita anche la seguente frase: «Ognuno di noi ha un cuore puro, limpido, retto e sincero» (各も各も浄き明き直き正しき真心負ひ持つ), il cui significato è racchiuso in tre parole: 清廉 *seiren*, integrità, «questo termine descrive una persona il cui cuore e comportamento sono puri e corretti,

Purificazione⁶¹, per mezzo della quale viene mantenuta l'unione con la divinità. La purificazione riporta la vita umana alla sua vera condizione: cioè all'unione con la divinità. Inoltre preserva intatte le energie spirituali presenti nella vita umana e sviluppa le qualità umane necessarie per vivere la vita sociale.

4. Il peccato.

La concezione di peccato è, fondamentalmente, simile a quella comune: violazione della legge divina, ed è legata alla «pena» e «riparazione»⁶².

Il peccato consiste nel bloccare la forza creatrice di bene che è data all'uomo assieme alla forza vitale. Quindi, il peccato provoca la riflessione sul proprio senso di responsabilità nei confronti del creato e della società⁶³.

Il peccato è completamente perdonato dal rito di purificazione, per mezzo del quale viene «ri-fatto» il senso di responsabilità.

Amatsutsumi 天津罪 sono i peccati contro la divinità⁶⁴:

- 1) Rompere gli argini delle risaie, far scorrere fuori l'acqua e rovinare il raccolto;
- 2) Riempire di terra i canali di irrigazione delle risaie;
- 3) Rompere i canali di irrigazione delle risaie
- 4) Seminare veleno nel campo altrui per rovinare il raccolto;
- 5) Impossessarsi impropriamente del campo altrui al momento del raccolto;
- 6) Seviziare un cavallo vivo;
- 7) Seviziare un cavallo strappandogli la pelle dal sedere;
- 8) Spargere sporcizia nel luogo dove si svolgerà il rito di ringraziamento per il raccolto.

non influenzati da desideri materiali»; 潔白 keppaku, innocenza, «si riferisce a un cuore e un comportamento che sono corretti e senza alcuna ombra di dubbio»; 公明 kōmei, chiarezza, «indica qualcosa che è equo e trasparente». (Testo originale: 清廉「心や行いが清く正しく、物欲などに動かされないこと」、潔白「心や行いが正しく、うしろ暗いところがないこと」、公明「公平で、はっきりしていること」).

61. È chiamata 解斎 gesai.

62. «Il peccato è un atto che viola le leggi sacre di Dio. Si dice anche che azioni che disturbano l'ordine della comunità siano peccati. Chi commette un peccato riceve impurità e punizione sul proprio corpo, e necessita di redenzione. Per questo motivo, anticamente, il peccato e la punizione erano considerati un'unica entità». (Testo Originale: 罪とは神聖な神の掟を破る行為である。また共同体の秩序を乱すような行為も罪といわれる。罪を犯した者は身に穢れや罰を受け、贖を必要とした。それゆえ古くは罪と罰は一体のものであった。 [Mitsuhashi, op. cit.], p. 63.

63. «Va ricordato che nello Shinto l'enfasi sulla consapevolezza del peccato non assume la forma di un'autocondanna, ma piuttosto di una messa in discussione della responsabilità per la propria forza vitale». (Testo originale: 神道では、罪意識が強調せられるとしても、self-condemnationとしてのそれではなく、むしろ、自己の持つ生命力への responsibilityを問う、という形において、それがなされるのであることを、忘れてはならない。), [Ueda Kenji, op. cit.], p. 140.

64. I nomi dei peccati contro la divinità sono: 畔放ち ahanachi, 溝埋め mizōme, 樋放ち hihanachi, 重播き shikimaki, 串刺し kushizashi, 生き剥ぎ ikihagi, 逆剥ぎ sakahagi, 糞戸 kusohe.

Kunitutsutsumi 国津罪 sono i peccati contro la società⁶⁵:

- 1) Ferire un uomo;
- 2) Seviziare (ferire) il cadavere di un uomo;
- 3) Malattia della pelle (macchie bianche sulla pelle);
- 4) Malattia che produce bubboni sulla pelle;
- 5) Incesto con la madre;
- 6) Incesto con i figli;
- 7) Rapporti sessuali con una donna e con i suoi figli;
- 8) Rapporti sessuali con una donna e con la madre di lei;
- 9) Rapporti sessuali con animali;
- 10) Infezioni derivanti da insetti;
- 11) Calamità e ferite derivanti da fulmini e temporali;
- 12) Ferite derivanti da uccelli rapaci;
- 13) Uccidere animali domestici e, con il loro sangue, compiere riti alle forze maligne e operare sortilegi.

Il peccato originale. Il peccato inizia con il cattivo comportamento di una divinità: *Susano-o-no-Mikoto*, uno dei tre figli di *Izanagi* e *Izanami*. Da giorno della sua nascita fino alla giovinezza continuò a piangere a voce talmente alta da provocare siccità nella natura e calamità tra la popolazione. Piangeva disperatamente perché voleva andare nel Regno dei morti, dove vi era la madre defunta, e non nel mare, al quale l'aveva destinato il padre⁶⁶. Ricevette il permesso di andare nel Regno dei defunti, ma prima, per passare un po' di tempo, andò dalla sorella *Amaterasu-o-mi-kami*, nel cielo. Vi arrivò con una tal furia che la sorella pensò che fosse venuto per rubargli il Regno. Lo fermò e gli fece fare il giuramento⁶⁷ che avrebbe aspettato il risultato della divinazione prima di entrare nel suo Regno. Vinse *Susano-o-no-Mikoto*, il quale entrò nel cielo con una tal violenza, a motivo della vittoria, che fu l'inizio dei peccati: rovinò i campi e i raccolti e profanò i luoghi sacri.

La prima lista di peccati, tutti riguardanti la violazione dell'agricoltura, da' da in-

65. I nomi dei peccati contro la società sono: 生膚断ち *Ikihadatachi*, 死膚断 *shinihadatachi*, 白人 *shirahito*, 胡久羹 *kokumi*, おのが母犯せる罪 *onoga haha okaseru tsumi*, おのが子犯す罪 *onoga ko okaseru tsumi*, 母と子と犯せる罪 *haha to ko to okaseru tsumi*, 子と母と死せる罪 *Ko to haha to okaseru tsumi*, 畜犯せる罪 *kemono okaseru tsumi*, 昆ふ虫の災 *haumushi no wazawai*, 高つ神の災 *takatsukami no wazawai*, 高つ鳥の災 *takat-sudori no wazawai*, 畜仆し *kemono taoshi*, 蠱物する罪 *majimono suru tsumi*.

66. I tre figli sono: *Amaterasu-oo-kami* 天照大神, destinata a governare il cielo; *Tsukuyomi-no-mikoto* 月読命, al quale va il Regno dei defunti; *Susanoo-no-mikoto* 須佐之男命, destinata al regno del Mare.

67. Il giuramento si chiama *ukehi* e consiste in una divinazione. I due fratelli si accordano sulla seguente promessa reciproca: vincerà colui al quale per primo nascerà un figlio maschio. A *Susano-o-no-Mikoto* nacque, per primo, un figlio maschio.

tendere quale fosse il centro vitale per la società di allora, e, probabilmente, si riferisce anche alle lotte avvenute nel passaggio tra cultura di cacciatori e raccoglitori e cultura contadina.

*Il significato «originale» di peccato*⁶⁸. La lettura originaria non era *ama-tsu-tsumi*, ma *ama-tsutsumi*⁶⁹, come appare dal *Manyōshu* e altri testi antichi. Il termine si riferisce alla stagione primaverile delle piogge (*ama*) e alla ricerca di riparo (*tsutsumu*). Il termine, applicato alla vita morale, indicava non tanto il peccato come azione cattiva compiuta e meritevole di condanna, ma, bensì, l'impegno di trovare il modo per evitare il peccato. Il termine *kuni-tsu-tsumi* è stato coniato in seguito in contrapposizione al primo.

5. La purificazione

Il concetto e la pratica della purificazione sono parte fondamentale della spiritualità e della pratica rituale dello Shintoismo di tutti i tempi. Originariamente 禊 *misoghi* e 祓 *harai* erano due riti distinti ma simili. Fu a causa di questa somiglianza che dall'epoca Nara in poi vennero confusi e unificati. Da allora i due caratteri vengono indifferentemente letti in un modo o nell'altro, o addirittura unificati⁷⁰. In origine: *misogi* era il rito con il quale veniva tolta l'impurità; *harai* era il rito con il quale veniva tolto il peccato. I due riti vennero unificati e confusi man mano che il concetto di peccato venne fuso e identificato con quello di impurità.

Il termine *misoghi* si trova in riferimento alla purificazione di Izanaki al suo ritorno dal regno dei morti. Egli cercò una sorgente d'acqua, tolse tutto ciò che adornava il suo

68. Nel *Manyōshu* compare la seguente probabile lettura dei caratteri che indicano la pioggia primaverile: 鶯葦. Il contesto sembra indicare non solo la pioggia che cade, ma l'impegno (*tsutsushimu*) di evitarla, rimanendo fermi in casa, posto sicuro.

69. Cfr. la spiegazione etimologica di *tsumi* in Mitsuhashi, op. cit., p. 68. L'autore sintetizza il suo pensiero sul peccato con le seguenti parole: «L'origine della parola *tsumi* può essere ricercata nelle parole *tsushimi* o *tsushimu*. Dal punto di vista della gente moderna, *tsumi* è il risultato di aver fatto qualcosa di male, ma originariamente *tsumi* sembra fosse l'atto di impegnarsi a non commettere peccati. Stare fermi e non commettere peccati era il significato originale di *tsumi*. Inoltre, anticamente il carattere per "punizione" era anche letto come *tsumi*, quindi peccato e punizione erano considerati la stessa cosa: se si commetteva un peccato, si veniva inevitabilmente puniti e si doveva espiare. Oggi, molte persone commettono peccati senza espiare. Questo è dovuto al fatto che hanno dimenticato il significato originale di *tsumi*, e penso che dobbiamo riflettere nuovamente sul peccato». (Testo originale: ツミという語源は、ツツシミとかツツシムという言葉に求めることができる。現代人の視点は何か悪いことをした結果に置かれ、それを罪と且っているが元来は罪を犯さないように籍締していることがツミであったように思う。じつと籠って罪を犯さないことが罪の原義であった。また古くは罰という字もツミと読んでいるように、罪も罰も一つのものであり、罪を犯せば、必ず罰が科せられ、贖いをしなければならないと考えたのである。現在では、罪を犯して贖いをしない人が多い。これは罪の原義を忘れたからであり、私どもは、改めて罪について深く考える必要があるように思う。)[Mitsuhashi, op. cit.], p. 68.

70. 禊 viene letto anche *harae*; 祓 viene letto *misoghi*; 祓楔 e 楔祓 vengono letti rispettivamente *harae-misoghi* e *misoghi-arae*, oppure semplicemente *misoghi* o *harae*.

corpo⁷¹, lo gettò via e si immerse nell'acqua per purificarsi dalle impurità. Il luogo della purificazione si chiama *Murasaki no Himuka no Tachibana no odo no Awakihara* (紫の日向の橘の小門の阿波岐原). Già nel *Kojiki* i due termini *misoghi* e *harai* sono uniti e letti allo stesso modo, cioè *mi-sogi*. Il rito che compie Izanaki, perciò, è *misogi* (purificazione dall'impurità) e viene fatto per mezzo dell'immersione nell'acqua. Per questo sembra probabile che il termine originario fosse *misosoki* 身滌き che indica l'immersione nell'acqua e la pulitura dalle impurità.⁷² L'atto compiuto da Izanaki non riguarda principalmente l'impurità fisica, ma il rimpossessarsi di una anima pura.⁷³

Il rito chiamato *harai* serve per la purificazione dal peccato e non usa l'acqua, bensì i cosiddetti 祓具 *harae-no-gu*, che sono oggetti (bambole, figurine, ecc.) sui quali si versano i propri peccati. Questi oggetti vengono poi abbandonati alla corrente marina o ai corsi d'acqua.⁷⁴ Nella *Preghiera di Purificazione*⁷⁵ viene spiegato come avvenga la purificazione dei peccati. Essa avviene nel modo seguente: la divinità Seoritsu-hime porta i peccati dal fiume al mare, dove sono raccolti dall'altra divinità Hayaakitsu-hime, la quale li ingoia. La divinità Ibukido-nushi trasforma in nuvole e nebbia i peccati ingoiati da Hayaakitsu-hime e li soffia via fino al regno degli inferi. Qui sono presi e sparsi qua e là dalla divinità Hayaasura-hime. Grazie a questa ultima divinità i peccati sono definitivamente cancellati⁷⁶.

Il *Nihonshoki* spiega così il significato e il risultato della purificazione: essa produce una totale rinascita, un cambiamento radicale. Così avvenne per la divinità cattiva Susano-o-no-Mikoto, alla quale fu chiesta una grande riparazione e penitenza per i peccati commessi nel Paradiso. Dopo la purificazione e la penitenza egli si trasportò a Izumo e divenne una divinità buona, fedele e protettrice degli uomini⁷⁷.

71. La divinità aveva dodici oggetti, tra vestiti e altro, sul suo corpo; da questi nacquero dodici divinità.

72. Il termine 滌き *sosoghi* può essere anche letto *arafu*, *ugokasu*, *susuku*, *sosoku*, *harafu*, *kyoshi*. Sono tutti significati di rimozione della impurità.

73. Il rito è un genere di pacificamento dell'anima, che si chiama *chinkon* 鎮魂.

74. Il rito comporta lo strofinare sul proprio corpo questi oggetti, trasmettendo così ad essi i propri peccati e impurità. Ogni anno, in giugno e in dicembre, il grande rito della purificazione si celebra ovunque. L'oggetto portatore dei peccati si chiama *nademono* 撫物.

75. *Ooharae-no-kotoba* 大祓詞.

76. Le quattro divinità della purificazione dei peccati sono chiamate *haraedo no kami* 祓戸の神.

77. I riti di purificazione sono a fondamento anche della attuale pratica shintoista e tenuti in grande considerazione. «Il rito divinamente appropriato che rimuove i vari peccati, impurità, disastri, malattie, errori e colpe che rendono infelice la nostra vita, e ci restituisce a uno stato di corpo e mente puro e immacolato, è il rito di purificazione. In uno stato puro e immacolato, esistono verità, bontà e bellezza. Al contrario, lo stato di peccato e impurità è falso, malvagio e brutto. Il rito divinamente appropriato che rimuove il falso, il male e il brutto per restituirci a uno stato di verità, bontà e bellezza è il rito di purificazione». (Testo originale: 私どもの生活を不幸にする種々の罪・穢れ・災い・病氣・過ち・咎(とが)などを除去(じょきょ)して、清浄無垢な心身にかえるための神適的儀式が楔祓である。清浄無垢な状態には、真があり、善があり、美がある。これに反して罪穢れの状態は、偽であり、悪であり、醜である。これら偽・悪・醜を取り去って真・善・美の状態にかえるための神適的儀式が楔祓である), Mitsunashi, op. cit., p. 77.

H. Ramificazioni nello Shintō

1. Lo Shinto delle Sette

Esistono varie «sette» religiose» derivate dallo Shintoismo. Queste sono: *Fusokyō*, *Ikkōkyō*, *Kurozumikyō*, *Misogikyō*, *Tenrikyō*, *Konkōkyō*, *Shinrikyō*, *Taiseikyō*, *Shinshukyō*, *Ontakekyō*, *Shuseiha*, *Shintoshonkyōku*, *Taishakyō*. Le prime sei esistevano come religioni già nell'epoca Tokugawa (1600–1867), mentre le altre sono sorte nell'epoca Meiji (1868–1912).

Da un esame più dettagliato delle derivazioni settarie shintoiste emerge il seguente quadro⁷⁸:

- 1) dallo Shinto puro: *Shintōdaikyō* 神道大教, *Shinrikyō* 神理教, *Taishakyō* 大社教;
- 2) dal Confucianesimo: *Shūseiha* 修成派, *Taiseikyō* 大成教;
- 3) Ramificazioni dal *Sangaku*: *Jikkōkyō* 実行教, *Fusōkyō* 扶桑教, *Ontakekyō* 御嶽教;
- 4) Ramificazioni dal *Misogi*: *Shinshūkyō* 神習教, *Kusabikyō* 楔教;
- 5) Sette di origine agricola: *Kurozumikyō* 黒住教, *Konkōkyō* 金光教, *Tenrikyō* 天理教

La suddivisione delle Sette secondo l'ispirazione risulta come segue:

- 1) Shintoismo antico puro: *Shintōdaikyō*, *Taishakyō*, *Taiseikyō*;
- 2) Shintoismo antico con influenze straniere: *Fusōkyō*, *Jikkōkyō*, *Ontakekyō*, *Shinshūkyō*, *Shūseiha*;
- 3) Shintoismo dei Fondatori: *Kurozumikyō*, *Shinrikyō*, *Shakkyō*, *Konkōkyō*, *Tenrikyō*.

2. Le principali Sette

Tenrikyō. Fondatrice: 中山みき Nakayama Miki (1798–1887). All'età di quarantun'anni riceve una rivelazione divina: «Sono il dio delle origini, il dio vero. Questa residenza ha un destino. In questa occasione, sono disceso dal cielo per aiutare il mondo intero. Desidero ricevere Miki nel santuario del dio»⁷⁹.

La giovane donna si offre alla divinità, abbandonando tutti i suoi beni per donarli ai poveri. La divinità le aveva ordinato: «Essere completamente poveri... Questo era per

78. Il motivo dello Shintoismo settario può essere duplice: 1) desiderio di rinnovamento della struttura religiosa e 2) sviluppo della teologia e della discussione sulla pratica religiosa. «La complessità all'interno delle tredici sette shintoiste, che comprendono gruppi religiosi basati su dottrine diverse dagli scopi originari, può essere in parte giustificata come una misura conveniente per la propagazione in base alle leggi religiose del tempo. Tuttavia, è anche un risultato inevitabile dello sviluppo dei punti di vista e delle dottrine religiose da parte dei fondatori e degli insegnanti». (Testo originale: 神道十三派の中にあつてその設立の趣旨と別立した教義内容に基づく教団を含包して居る複雑さは、当時の宗教法規に対する布教上の便宜処置として一面の理由を認めるべきであるけれども、教祖と教師との宗教観教義の発展として止むを得ない処でもある), [Iwamoto, op. cit.], p. 78.

79. Testo originale: 私は元の 神・実の 神である。この屋敷に因縁あり。このたび、世界一れつを助けるために天降った。みきを神のやしちに貰い受けたい。

mostrare il “modello” secondo cui, se si donano cose e si abbandona l’attaccamento, nasce una luminosità nel cuore e si apre spontaneamente la via verso una vita allegra»⁸⁰.

La Fondatrice, per mezzo della sua vita, è considerata «insegnamento di Dio». La divinità si chiama 天理王命 *Tenri-ō-no-mikoto*, e protegge gli uomini come un genitore, soprattutto quando questi usano male della propria libertà. La divinità insegna a vivere serenamente. Miki ne è l’incarnazione, e la prima via per la salvezza.

Konkokyō. La divinità venerata è 天地金乃神 *Tenchi-kane-no-kami*. Fondatore, 川手文治 Kawate Bunji (1814–1883), chiamato 金光大神 *Konkō-Daijin*, era un contadino della provincia di Okayama, onesto nel suo lavoro, dedito ai suoi possedimenti. Era, però, colpito dalla persecuzione (maledizione) del dio 金神七殺 *Kinshin-shichisatsu*, che gli faceva morire i familiari e il bestiame ogni qualvolta costruiva o spostava la sua dimora. All’età di quarantadue anni anche lui fu colpito da una gravissima malattia. Mentre pregava con i convenuti per la guarigione, l’assemblea fu posseduta dallo spirito della divinità e gli fu rinfacciata la scortesia della costruzione della sua dimora. I parenti obiettarono che la casa era stata fatta in giorni fausti e nella direzione giusta, e non trovavano scortesia nei confronti della divinità. Ma lui, umilmente, chiese perdono alla divinità e quella gli disse: «Ti aiuterò». Fu l’inizio del suo incontro con la divinità. All’età di quarantacinque anni fece l’esperienza di capire il cuore della divinità 金神 *Konjin*: essa non era una divinità punitrice, ma benevola. Egli, finora, aveva tentato la divinità, servendosi di tecniche magiche (computo dei giorni, delle direzioni, ecc.) e questa era stata la causa della sua infelicità.

Insegnamento. «Lascia andare i desideri e aiuta la divinità della terra e del cielo... Come questo parrocciano che pratica la sua fede con sincerità e diligenza, ci sono molti altri parrocciani nel mondo che incontrano difficoltà; per favore, intercedi e aiutali. Così facendo, sia la divinità che i parrocciani saranno salvati... Sì, avanti, procediamo con questo spirito».⁸¹ Questa rivelazione si chiama 立教神伝 *Rikkyōshinden*.

Lascia il lavoro e si dedica al servizio della divinità e all’intercessione presso la divinità a favore degli uomini, insegnando che «gli uomini sono figli di Dio e chiunque creda può ottenere grazie». (Testo originale: 人は 神の子であり、信心すれば誰でもおかげを頂ける)⁸².

80. Testo originale: 貧に落ちきれ...それは、物を施して執着を去れば心に明るさが生まれ、自ずから陽気ぐらしへの達が開かれるという「ひながた」を示すためだったのである。[Mitsuhashi, *Shintō*, 1999], p. 240.

81. Testo originale: 欲をはなして天地金乃神を助けてくれ...この方のように実意丁寧神信心いたしおる氏子が世間に何棒も難儀な氏子あり、取次、助けてやってくれ。神も助かり、氏子もたちゆく。...あいよ、かけよでたちゆく。[Mitsuhashi, op. cit.], p. 242.

82. Ibid., p. 242

Kurozumikyō. Fondatore: 黒住 宗忠 Kurozumi Munedata (1780–1850), che serviva come *kannushi* nel Jinja Imamura, nella provincia di Bizen (Okayama). Fin dalla giovane età egli desiderava diventare come la divinità. Si impegnò alla osservanza dei precetti e all'ascesi, ma non ebbe mai la certezza di essere arrivato alla meta. A questa incertezza interiore si aggiunse, come prova, la morte dei genitori e una grave malattia che lo portò quasi alla morte. Mentre pregava il Sole (天照大御神 Amaterasu-o-mi-kami), come addio a questa vita, capì che lui stesso aveva inflitto una grave ferita al proprio cuore. Questa illuminazione fu l'inizio della sua guarigione.

Nel 1814, l'11 novembre⁸³, mentre faceva per la terza volta la preghiera giornaliera, fece l'esperienza di sentire il Sole penetrare dentro il suo petto. In quel momento ebbe la certezza non di essere diventato divinità, ma di essere da sempre divinità: questo è il concetto di 神人不二 *Shinjin-funi*. Con questa esperienza Kurozumi percepì anche la vocazione a trasmettere questa verità a tutti gli uomini. Il termine 天命直授 Tenmei Jikiju, è particolarmente importante nel *Kurozumikyo*, che si riferisce a un'esperienza spirituale in cui si dice che il fondatore sia diventato un tutt'uno con gli dei e abbia ottenuto poteri miracolosi per resuscitare i morti.

Insegnamento: «La grande divinità Amaterasu, che genera tutte le cose, per questo motivo, anima tutto tra cielo e terra, e non c'è nulla che non possa essere realizzato»⁸⁴; Il cuore della divinità è «autentico», «unico»; Il cuore di ogni creatura umana è una parte del cuore della divinità; È necessaria l'ascesi per perfezionare il proprio cuore; È possibile vivere nel ringraziamento e nella gioia, come vive la divinità.

Misoghikyō. Fondatore: 井上 正鐵 (1790–1849). È medico e frenologo, attraverso il volto, le mani, ecc., predice il destino delle persone. Il 15 aprile 1840 diventa sacerdote del Tempio Shintoista e inizia il suo insegnamento. Era di famiglia samurai, e, nonostante la carriera medica, mai aveva tralasciato varie pratiche per la ricerca della verità, pur rimanendo spesso deluso. Fu l'incontro con un maestro che gli parlò del «credere» (fede), che gli aprì la strada alla verità. Dalla famiglia Shirokawa ricevette l'ordinazione a prete shintoista e il permesso di insegnare pubblicamente.

Insegnamento: 祓修行 *harai-jugyō* è una tecnica di respiro. Consiste nell'intonare a

83. «Nella religione *Kurozumikyo*, viene osservato il giorno della fondazione della dottrina, e la vita del fondatore viene rispettata come un "passaggio sacro" senza errori, secondo i suoi insegnamenti. (Testo originale: 黒住教では立教の日としており、こうした教祖の生涯を、あとに従って誤りのない「御瀬踏」として仰いでいるのである). Ibid., p. 243.

84. Testo originale: 天照皇太神は、一切万物を生じ給ふ大御神ゆへ、天地のあいだ一切生かし、一切何事も成就せずといふことなしに御座候。 Ibid., p. 243.

voce alta, al suono di un campanello, in modo ritmato, le seguenti parole: *tohokami emi tame*. Questa tecnica produce la pace del cuore: «Quando la voce che loda la virtù divina si esaurisce e il respiro diventa affannoso, in quel momento il corpo si illumina e si apre alla gioia... senza alcun dubbio nel cuore... e le lacrime di gioia non si arrestano»⁸⁵.

La guida spirituale controlla il progresso in questa tecnica e la trasmette per mezzo della recita della *norito*. La fede ricevuta va mantenuta nella vita quotidiana. Chi la conserva riceve, nel luogo dove vive, il paradiso⁸⁶.

La prima divinità da adorare è 天照太神 Amaterasu-oo-mi-kami, perché, dopo il suo nascondimento nella grotta Iwato, essa rinacque come una divinità superiore e fece il giuramento di salvare da ogni tribolazione tutti coloro che a lei si rivolgono e dare loro il paradiso⁸⁷. L'atteggiamento corretto dell'uomo e il totale abbandono alla divinità («Devo lasciare i miei piani alla divinità»)⁸⁸.

Lo Shinto delle Sette, pur essendo nato dalla corrente dello Shintoismo classico, tuttavia, a seconda dell'esperienza del Fondatore, ha preso coloriture e interpretazioni differenti, diventando uno Shinto a sé per tanti aspetti, soprattutto per quanto riguarda la concezione di divinità⁸⁹.

85. Testo originale: 神徳を仰ぎ唱ふる声枯れ尽き果し時、突く息、引く息も出兼ね時にいたって、身体豁然として快き事を仰ぎ...迷いの心もなく...喜びの涙断へやらず。Ibid., p. 244.

86. Il Paradiso viene chiamato 安国 *ankoku*.

87. Il fondatore definisce Amaterasu-oo-mi-kami: *kami* che salva le persone che sprofondano in varie affezioni (さまざまな苦悩に沈む人々を救う神). Questa divinità, perciò, è superiore a 天御中主神 Ame-no-mi-naka-nushi.

88. «Non c'è nessuno migliore di Amaterasu a cui affidarsi». (Testo originale: 目当は天照太神より外無御座候).

89. Testo originale: わが計らひを捨て神明に御任せ候べし。Mitsuhashi osserva: «Gli dei dello Shintoismo settario, fondato dai maestri spirituali, sono stati rivelati alle persone attraverso i maestri stessi, a partire dai loro nomi divini e dalla loro natura divina. Divinità come Tenri-O-no-Mikoto e Tenchi-Kane-No-Kami, che sono state rivelate alle persone per la prima volta, così come divinità tradizionalmente venerate come 'Amaterasu Omikami', sono state rese note con nuove virtù divine dai maestri spirituali, e la loro natura divina non può essere considerata la stessa della fede tradizionale. Pertanto, non solo nello Shintoismo settario, ma in molte religioni fondate dai maestri spirituali, conoscere i maestri spirituali porta a una maggiore comprensione degli dei». (Testo originale: 教祖たちが開いた教派神道における神々は、教祖を通じて、神名をはじめ、その神格が人々に明らかにされてきているのである。「天理王命」や「天地金乃神」のように、初めて人々に知らされた神はもちろんのこと、「天照大神」のように伝統的に1言仰されてきた神であっても、教祖たちによって新たな御神徳が明らかにされ、その神格は伝統的な信仰のままとはいえない。だから、教派神道のみならず、教祖によって開かれた宗教の多くは、教祖を知ることによって、神がより明らかになってくるのである。)[Mitsuhashi, op. cit.], p. 245.

3. Lo Shinto dello Stato.

È chiamato anche «Shinto patriottico» da alcuni studiosi stranieri. Si divide in due rami: il *Jinja Shinto*: è rappresentato dai riti shintoisti officiati dai ministri rappresentanti dello Stato; e il *Kokutai Shinto*: insieme di insegnamenti morali.

I. Il rapporto tra Imperatore e Shintō

L'aspetto fenomenologico del rapporto tra imperatore e Shintō è simile a quello di altre antiche tradizioni religiose (ad esempio in Egitto e Mesopotamia).

La Tradizione antica in Giappone «mostra che l'unificazione del Giappone da parte dell'autorità religiosa fu stabilita intorno al III secolo d.C. La ricerca archeologica “stabilisce che in un periodo precedente c'era un'unità di feste, cioè un'unità di autorità religiosa”».90

L'esame degli antichi festival, così come sono descritti nello *Shindaiki* 神代紀 e nel *Jinmuki* 神武紀 presentano l'imperatore, prima di tutto, come capo religioso91.

Nella figura dell'imperatore, fin dall'antichità, il Paese ha trovato ed espresso la sua unità: «La relazione strettamente indivisibile tra l'Imperatore e lo Shintoismo è spesso espressa con l'espressione “unione di religione e politica”. “Unione di religione e politica” ha vari significati a seconda dell'epoca, ma in sostanza, il fatto che l'Imperatore governi il paese e che veneri l'antenato imperiale, la Grande Dea Amaterasu, ha la stessa radice. Questo è anche il motivo per cui da tempi antichi “governo” è stato interpretato come “rituale”».92

Le Scritture. Nel primo anno dell'era Taika 大化 (645), il ministro Soga no Ishikawa Maro 蘇我石川麻呂 così scrive all'imperatore Kōtoku 孝徳: «Adora prima gli dèi, e poi discuti gli affari del governo»93. Questo atteggiamento si chiama: «principio delle cose divine al primo posto» (神事第一の思想, *kamiwaza daiichi no shisō*). Le *Engishiki* (延喜式, *Procedure dell'era Enghì*, 972) rappresentano la codificazione perfetta del fondamento divino

90. Testo originale: 西紀三世紀頃に宗教的權威による日本国の統一が確立していたことを示している…考古学的研究は「更にそれ以前の時代に於いて、祭り事の統一が、即ち宗教的權威による統一が、成立していたことを立証している」. 藺田稔, 神道, 弘文堂, 1996, [Sonoda Minoru, *Shinto*]p. 16.

91. «Si può capire che l'Imperatore era visto come un monarca religioso... piuttosto che un monarca politico». (Testo originale: 天皇は政治的君主…というよりむしろその前に宗教的君主だとみられていたことがわかる). Ibid.

92. Testo originale: 「天皇と神道の密接不可分の関係は、ふつう『祭政一致』という表現で語られる事が多い。『祭政一致』には時代によって多様なニュアンスがあるが、要するに、天皇が国を治めるのは皇祖天照大神をお祭りするのと根本が一つであるということで、古くより『政』を『まつりごと』と訓んできたゆえんでもある。Ibid.

93. Testo originale: 先づ以て神祇を祭ひ鎮めて、然して後に応に政事を議るべし。Ibid, p. 17.

del Paese.

L'imperatore Juntoku 順徳天皇, che regnò dal 1210-1221, scrisse: «Per quanto riguarda l'etichetta del palazzo imperiale, prima vengono i rituali religiosi, poi le altre cose».⁹⁴

L'Imperatore Momozono (regnò dal 1747 sino al 1762) scrisse: «Anche se io, l'imperatore, sono purificato, penso che sia la luce dell'augusto dio celeste che mi illumina».⁹⁵

L. Il tempio

La nascita della struttura architettonica

Fin dall'inizio, le popolazioni del Giappone, in segno di ringraziamento e riverenza alle divinità per il dono della natura, usavano circondare il luogo del rito con tronchi di albero e pietre. All'interno di questo spazio sacro⁹⁶ scendeva e si intronizzava la divinità. Tale usanza è ritenuta essere all'origine della posteriore struttura architettonica del tempio.

Quando la festa cominciò ad essere celebrata regolarmente una o due volte all'anno, invalse la consuetudine di costruire un tempio provvisorio, che veniva smantellato al termine della festa. Con lo stabilirsi della tradizione e del calendario delle feste, iniziò anche la costruzione di strutture fisse.

Stili di struttura

Dal punto di vista dello stile, i templi shintoisti si possono raggruppare in quattro categorie.

A) Stile giapponese puro

Taisha-dsukuri 大社造. L'interno e l'esterno mantengono la struttura più vicina all'originale. Il tempio ha forma lineare e contiene in sé il palo sacro⁹⁷. La struttura richiama il carattere del campo 田. Alcune modifiche alla struttura interna hanno dato vita a un'altra struttura chiamata *oodori-tsukuri* 大鳥造.

Sumiyoshi-dsukuri 住吉造. È una ulteriore modifica dei due stili precedenti, ma semplificata. Sia l'interno che l'esterno sono divisi in due zone. Normalmente vi è la presenza di

94. Testo originale: 凡そ禁中の作法、神事を先にし他事を後にす。Ibid.

95. Testo originale: もろ臣の朕をあふぐも天てらす皇御神のひかりとぞ思ふ。Ibid., p. 18. (N. d. r. Questa frase fa parte di una poesia dell'imperatore Momoyen, che esprime la convinzione che l'imperatore esista con Dio e sia guidato da lui. Si dice anche che esprima pensieri profondi sul "trono" dell'imperatore e sulla sua sacralità).

96. Lo spazio sacro veniva chiamato *himorogi* 神籬.

97. Tale palo sacro si chiama *futobashira* 太柱, che rappresenta la divinità creatrice *ookunibashira* 大国柱, *daikokubashira* 大黒柱.

quattro divinità.

Shinmei-dsukuri 神明造. È lo stile del Tempio di Ise. Contiene il palo sacro, ha i pali incrociati sul tetto e il tetto di paglia. Il legno usato è quello tipico giapponese, hinoki (檜, cipresso giapponese), la cui scorza è usata per altri lavori di abbellimento interno.

B) Stile influenzato dal Buddhismo

Kasuga-dsukuri 春日造. È tempio di struttura piccola con il tetto incurvato, segno dell'influsso straniero.

Nagare-dsukuri 流れ造. È una modificazione della precedente struttura. Il tetto dell'entrata e quello del tempio vero e proprio vengono unificati e la parte anteriore del tetto fatta scivolare più in basso.

Hachiman-dsukuri 八幡造. È una modificazione dello stile di Ise e appare per la prima volta nella zona di Oita. È costituito di due ambienti legati tra di loro da un corridoio. Normalmente ha struttura ampia.

Hiyoshi-dsukuri 日吉造. È una struttura presente solo con un esemplare, nella provincia di Shiga.

C) Nuovi stili posteriori

Kongen-dsukuri 権現造. I tre spazi (preghiera, offerte, sacrario) sono in fila, favorendo così i fedeli nella loro preghiera.

Sengen-dsukuri 浅間造. È un connubio tra lo stile nagare e kongen, con la caratteristica di essere a due piani. Il tetto è di paglia.

D) Stili attuali.

Molti templi, pur mantenendo la forma degli stili classici, vengono costruiti in cemento. Questa usanza non è incoraggiata⁹⁸, anche se è comprensibile nella attuale cultura.

Tori-i e temizu-ya

Il *tori-i* 鳥居, arco di entrata, delimita lo spazio profano dallo spazio sacro ed è formato da due pali verticali e due orizzontali sulla sommità. È usanza le cui origini sono incerte: potrebbe essere usanza tipica giapponese, come pure potrebbe derivare dalla Corea o dalla Cina. Anche questo Arco conosce vari stili. Superato il *tori-i* si trova il luogo dell'acqua per la purificazione delle mani e della bocca (手水舎 *temizuya*), atto di preparazione obbli-

98. «Bisogna ricordare che l'essenziale dell'architettura dei santuari è, a tutti gli effetti, il legno. Questo è un senso giapponese, non una teoria. Ogni volta che entriamo nel parco di un santuario, siamo avvolti dall'antico passato e proviamo un senso di santità». (Testo originale: 神社建築の本質はどこまでも木造であることは忘れてはならない。これは日本人の感覚であり、理屈ではない。われわれが神社の境内に入るや、誰でも古き昔の姿に包まれ、神聖な気持ちになる)。Taniguchi 谷口寛, 神社の建築と境内 *Jinja no kenchiku to keidai*, p. 13.

gatorio per la preghiera davanti al tempio.

All'interno del tempio

Harae-an 祓案 è il tavolino con lo strumento che serve per la purificazione dei fedeli. Questo può essere un ramo di albero oppure un bastone con attaccata carta o stoffa. Si chiama *oonusa* 大麻. Il sacerdote purifica il fedele passando questo strumento sopra la sua testa prima a sinistra, poi a destra e poi a sinistra.

Tamagushi 玉串 è un ramo sempre verde che i fedeli offrono alla divinità, nelle feste o cerimonie importanti, ponendolo su di un tavolino centrale.

Nell'aula centrale, in fondo alla quale vi è il Sancta Sanctorum con lo Specchio, vi sono gli altri strumenti per le offerte.

Conclusione

L'interesse per lo studio delle religioni mondiali ha avuto e continua a offrire frutti notevoli per quanto riguarda l'incontro culturale, la reciproca conoscenza tra i popoli e le culture, e sempre più, trasforma in patrimonio comune valori che rimanevano o nascosti o sottovalutati.

Lo Shintoismo, a tutt'ora, non ha avuto la fortuna di altre tradizioni religiose, in quanto tipica di una sola cultura, quella giapponese, e anche per il suo carattere non proselitista, ma merita ben altro. È da sperare che tanti mettano mano a una indagine costante e profonda dei suoi misteriosi contenuti, i quali contengono eloquenti messaggi per gli altri popoli.

Il potere della «parola»

Un confronto tra il concetto giapponese di *kotodama* e il valore del «nome-parola» nel contesto biblico

MONICA PENNETTA

Il mondo che ruota attorno al concetto di «parola» è vastissimo e pieno di sfumature. Si può affrontare tale tema dal punto di vista filosofico, linguistico, psicologico, pedagogico. In ambito religioso giudaico-cristiano il valore della «parola» gioca un ruolo fondamentale: non è solo uno strumento per definire qualcosa, ma è manifestazione della potenza divina stessa. In un contesto culturale e geografico molto più lontano del nostro, possiamo trovare un'attenzione altrettanto significativa rispetto a questo concetto. In Giappone esiste un termine che sta ad indicare il potere spirituale insito nelle parole: *kotodama*. In questo breve elaborato verrà illustrato il significato di tale parola, le sue origini e applicazioni e la forza che vi si cela dietro. Entreremo poi nel contesto semitico e veterotestamentario, con un'attenzione particolare rivolta al Tetragramma. Infine, si cercheranno degli spunti che possano essere utili nella ricerca del dialogo interreligioso a partire da questa tematica.

Il *kotodama*

Per poter parlare del *kotodama* facciamo un piccolo excursus sulla prima opera letteraria giapponese. La letteratura nipponica prende vita in epoca piuttosto recente. Il primo testo registrato è il «Kojiki», risalente all'VIII sec. d.C. e racconta la nascita e la mitologia della terra del Sol Levante. Pur non essendo considerato un libro religioso (non vi sono infatti testi sacri nello shintoismo, la religione etnica giapponese) racchiude in esso la storia delle divinità giapponesi, l'origine del paese e la discendenza divina della casa imperiale. Vi sono inoltre all'interno anche rimandi eziologici rispetto ad alcune pratiche religiose, come quella dei riti di purificazione. Nel Kojiki si può assaporare come fosse presente da sempre in questo popolo una concezione spirituale che permea tutte le cose. Vi è infatti un'enorme sensibilità rispetto alla percezione del sacro che può riguardare i *kami*—le divinità—, fino ai luoghi, alle piante, agli oggetti e agli esseri. L'arcipelago giapponese stesso, come si narra in questa opera, non è considerato creato dalle divinità, bensì generato,

fatto che porta i giapponesi a concepire sia il paese che loro stessi di origine divina. L'imperatore è discendente della dea più importante per il popolo, la dea del sole Amaterasu Omikami. Seppure in quest'opera non è citata la parola kotodama, alcuni studiosi fanno risalire proprio al Kojiki l'idea di questo potere attribuito al linguaggio, in particolare ad alcuni versi. Klaus Antoni, esperto studioso del Giappone, nel suo articolo «Kotodama and the Kojiki: The Japanese "Word Soul" between Mythology, Spiritual Magic, and Political Ideology» porta ad esempio un testo, contenuto anche nel Nihongi -altra famosa opera antica-, in cui si fa riferimento ad una bevanda alcolica sacra, che possiamo identificare oggi col *sake*. Questi sono i versi recitati dalla figura leggendaria di Okinaga-tarashi-hime, conosciuta anche come Jingū Kōgō:

Questo eccelso liquore
non è il mio
viene in dono
dal sacro Sukuna
assiso come roccia lì dove la vita continua
alle prese con estatici fermenti.
Magnifico liquore
santificato in frenesia con celestiali danze.
Senza lasciarne libane, forza, dai, su!

Alla canzone offerta insieme al liquore, il consigliere principe Takeuchi rispose in vece dell'erede:

Questo liquore
chiunque sia il fermentatore
lo ha pigiato
tambureggiando
al suono di canti i recipienti
e lo ha reso inebriante
al ritmo di danze.
Questo liquore sacro
fa impazzire tanto è buono
forza, dai, su!¹

Antoni commenta questi versi dicendo che:

Il Kojiki mostra la complessa relazione che intercorre tra il contenuto della poesia e colei che la recita. La sovrana Jingū Kōgō non ne appare una semplice interprete, piuttosto sembrerebbe che questo cantico fosse un accompagnamento necessario alla produzione del sacro Sake. Sebbene sia lei stessa a preparare la bevanda, nel brano è evidente che la

1. P. VILLANI (ed.), *Kojiki: un racconto di antichi eventi* (Venezia: Marsilio, 2006), 116-117.

vera identità del creatore è divina. La cantrice si mostra come il medium tra la divinità e l'umano e la fermentazione della bevanda è essa stessa un atto divino. [...] In una postfazione al Kojiki si mette in evidenza che questo canto e la sua risposta obbligata è chiamato *sakahogahi* (*sakakura*) uta un'espressione che si trova solo in questo contesto. L'elemento dominativo *saka* significa «bevanda alcolica» (*sake*) mentre *hogafu* ほがふ si riferisce ad una pratica magica (*hogafi*) dell'antico Giappone. Secondo i più importanti dizionari (*primo tra tutti il Kōjien*) il termine è identico alla parola *iwai* che significa «benedizione» o «benedire».²

Come si è potuto vedere dall'analisi di questo brano del Kojiki, il concetto che sarà poi espresso col termine *kotodama* lo si trova già in questa visione magico-rituale attribuita al potere nelle parole dette e nella loro intrinseca forza evocativa.

Passiamo ora dunque all'etimologia stessa di *kotodama*. Il termine è composto da due caratteri: il primo, *koto* 言 indica «parola» ma può essere associato anche a «cosa», «fatto» in quanto la fonetica è la stessa; il secondo kanji è quello di *tama*, «anima/spirito» 霊 che sembrerebbe essere la forma semplificata del carattere cinese 靈 che ha come significato principale quello di «spirito degli dei», «spirito», «anima», «sovrannaturale».³ Quindi possiamo dire che il termine *kotodama* indica lo «spirito della parola» inteso come potere attribuito ai termini stessi. Ne troviamo traccia per la prima volta nel *Man'yōshū*, «Raccolta di diecimila foglie», il più antico testo di poesia giapponese, dove compare rispettivamente tre volte ovvero nei brani di Yamanoue Okura (n. 894, Vol. 5) e di Kakinomoto Hitomaro (n. 3254, Vol. 13 – n. 2506, Vol. 11). Vediamo queste poesie. Della n. 894 prenderemo solo i primissimi versi dove compare il termine:

Da sempre si dice, fin dal tempo degli dei
Che la Terra di Yamato è
Una terra dove gli Dei Sovrani dominano solennemente,
Una terra dove lo spirito della parola ci porta benessere;
Non solo ci è stato tramandato di bocca in bocca,
Ma tutti noi ora lo sappiamo e lo vediamo.⁴

L'accezione data qui è quella proprio di una forza benefica che permea il Giappone, la terra di Yamato.

Al n. 2506 troviamo la parola *kotodama* associata alla pratica divinatoria:

Al diramarsi del sentiero, pieno dello spirito della parola
Tentai una divinazione crepuscolare

2. K. ANTONI, *Kotodama and the Kojiki: The Japanese «Word Soul» between Mythology, Spiritual Magic, and Political Ideology* (University of Tübingen), 5.

3. «靈», Wikitionary word.

4. K. YAKUSHI, «Kotodama in Ancient Times», *Journal of Meiji Humanities University* 5 (2009), 160.

L'oracolo predisse questo
Il mio amore mi avrebbe trovato.⁵

Interessanti a tal proposito sono le considerazioni che lo studioso e linguista Roy Andrew Miller fa rispetto al termine ed al rito divinatorio qui citato:

La poesia si riferisce all'antica pratica giapponese dello *yuke*, «divinazione del vespro» o «consultazione dell'oracolo crepuscolare». Questa pratica era in sé intimamente associate al concetto di *kotodama*, per cui l'aver posto i due termini nello stesso testo difficilmente può esser considerato casuale. Questo antico culto giapponese era una curiosa forma di divinazione in cui una persona in cerca di informazioni sul futuro, all'insorgere del vespro attendeva ferma su vie di passaggio dove poteva incontrare dei viandanti; una volta che erano a portata d'orecchio, la persona provava ad ascoltare le prime parole che questi passanti occasionali si scambiavano, ed usava queste espressioni casuali come oracoli.⁶

Infine vediamo il n. 3254:

La terra di Yamato è una terra
Dove lo spirito della parola aiuta;
Siate felici, stiate bene!⁷

Hitomaro nei versi precedenti, al n. 3253, scrisse: «Se le persone non elevano le parole (*kotoage*), le cose accadono in ragione del volere degli dei; tuttavia, è mio dovere elevare le parole», il che rende evidente il motivo per cui al n. 3254 l'intento viene espresso con parole dirette, proprio ad indicare questo potere della parola, soprattutto considerando che i versi sono stati scritti come buon auspicio per gli inviati in Cina e per evidenziare il potere divino del Giappone che li sostiene.⁸

Tornando alle connotazioni più magico-esoteriche, sempre in Miller troviamo questa spiegazione:

Credenze simili nell'efficacia rituale del pronunciare solennemente il «nome» specifico di un'entità, includendo i nomi di divinità, si possono osservare numerose, e quasi senza misura, in una molteplicità di culture primitive. Tutte queste convinzioni, come l'antico *kotoage*, sono strettamente connesse con l'identificazione della «cosa/oggetto» con la «parola» col quale essa viene chiamata: conoscere la seconda è avere potere sulla prima e questo potere, molto spesso e per lo più, è impiegato per sottomettere la «cosa» chiamata alla volontà della persona che finalmente riesce a sapere quale fosse il suo vero «nome».⁹

5. Ibid., 163.

6. MILLER R.A., «The "Spirit" of the Japanese Language», *Journal of Japanese Studies* 3 n. 2 (Summer 1977), 268.

7. K. YAKUSHI, «Kotodama in ancient times», 159.

8. Cfr. Ibid., 161.

9. MILLER R.A., «The "Spirit" of the Japanese Language», 277.

Questa concezione spiega anche un'altra caratteristica presente nella cultura giapponese, ovvero quella del «tabù del nome». Nella prima poesia che compare nel *Man'yōshū* (Vol. 1), attribuita all'imperatore Yuraku, troviamo scritto:

La tua cesta,
con la tua bella cesta,
la tua cazzuola,
con la tua bella cazzuola,

fanciulla che raccoglie erbe
su questa collina:
indicami casa tua,
dimmi il tuo nome.

Nella Terra di Yamato che riempie il cielo,
sono io colui che domina da cima a fondo,
sono io colui che regna da cima a fondo,
quindi lascia che sia io a dirti
la mia casa e il mio nome.¹⁰

In questo caso l'importanza di sapere il nome sta ad indicare l'usanza per la quale il chiedere il nome ad una donna equivaleva ad una proposta di matrimonio, ed il suo rivelarlo ad accettare tale proposta. In altri versi possiamo invece trovare, come detto in precedenza, l'idea di proibizione e pericolo dietro alla sua conoscenza e rivelazione (n. 590):

Pensi che sia tutto a posto
Ora che gli anni sono passati
Come un filo di giochi grezzi.
Ma no, amico mio, non farlo!
Non rivelare mai il mio nome!¹¹

Il legame con un piano magico-rituale diviene ancora più evidente nella poesia n. 3730:

È terribile,
rivelare il nome della mia signora a una divinità della montagna,
Al Passo Koshi,
Alla fine l'ho detto.¹²

Tali versi stanno ad indicare in maniera chiara come vi fosse l'idea (ed anche la paura) che

10. K. Yakushi, «Kotodama in ancient times», 158.

11. Yakushi K., «Kotodama in Ancient Sociolinguistic Concepts», *Journal of Meiji Humanities University* 9 (2013), 144.

12. Ibid, 145.

la conoscenza di un nome, anche da parte di un *kami*, potesse portarne poi al controllo o alla maledizione.¹³

Un altro importantissimo contesto dove possiamo trovare presente il *kotodama* sono i *norito*, le più antiche preghiere rituali che furono raccolte nell'opera detta *Engishiki*. In questo ambito cultuale:

La pronuncia e l'intonazione nella lettura dei *norito* sono importanti, poiché il *kotodama* risiede nelle parole recitate al *kami*. Ogni parola del *norito* è portatrice di significato nel suo suono tanto quanto nella sua interpretazione.¹⁴

Ora che abbiamo definito meglio il concetto di *kotodama* ed il valore-potere spirituale che i giapponesi attribuiscono alle parole, passiamo a vedere invece l'interpretazione sviluppata in merito ai valori della «parola» e del «nome» nel contesto semitico/biblico del Medioriente.

Il «nome-parola» nella Bibbia

Per trattare questo argomento ci rifaremo principalmente al testo di Geoffrey H. Parke-Taylor, *Yahweh: the divine name in the Bible*. Già all'inizio della Bibbia, in Genesi, possiamo vedere l'importanza che il «nome» ed il «nominare» hanno nella mentalità del popolo ebraico. La parola *shem* (nome) ricorre ottomila volte nell'Antico Testamento. Nel nome di qualcuno troviamo rivelate le sue caratteristiche principali, nonché il suo destino-missione, per questo cambiare il nome significa cambiare la persona ed investirla di un nuovo mandato (Gn 17,5; Gn 32,29; Mt 16,18). Molti nomi inoltre sono portatori di radice o suffisso che rimanda direttamente a Dio, ad indicare come il destino dell'uomo sia legato all'azione divina. Il nome ha anche una funzione profondamente simbolica, come ad esempio nella profezia dell'Emmanuele—Dio con noi—in Is 7,14. Rappresenta inoltre anche l'idea di «potere», «fama» come nell'episodio della Torre di Babele dove in Gn 11,4 leggiamo «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci sulla terra». Tutti questi elementi ci aiutano a capire la portata che in questo contesto ha avuto il nome stesso di Dio e come il popolo ebraico trattasse seriamente questo aspetto. Nell'Antico Testamento infatti possiamo trovare molteplici modi per indicare Dio: *El Shaddai*, *El Elyon*, *Elhoim*, *Haqqadosh* e *Adonai*. Il più importante ed avvolto da un'aura sacrale è quello composto dalle quattro lettere

13. Ibid.

14. Ibid, 146.

YHWH detto per questo Tetragramma. Questa varietà di epiteti ha aiutato gli studiosi ad individuare le varie fonti che hanno portato alla composizione del testo:

la fonte Yahwistica (J) impiega regolarmente il Tetragramma (a volte in combinazione con *Elohim*, come nei capitoli 2 e 3 della Genesi). Le fonti eloistiche (E) e sacerdotali (P) preferiscono Elohim, sebbene P usi il nome divino YHWH da Esodo 6, 2-3 in poi.¹⁵

Tra questi senz'altro la maggiore attenzione va proprio al Tetragramma. Lo troviamo citato circa seimila volte, ma della pronuncia non se ne è totalmente certi, in quanto essendo considerato sacro veniva trasmessa e custodita oralmente:

Di ritorno da Babilonia dopo il V secolo a.C., il Nome fu considerato magico e non veniva pronunciato. Al suo posto Dio veniva chiamato con *Elohim* (essere o esseri divini) o *Adonai* (mio Signore). L'arrivo dei greci, che indicavano Dio con *Theos*, incentivò i giudei a riferirsi a Dio con *Kyrios*, la forma greca per *Adonai* o Signore.¹⁶

Questa credenza si può probabilmente attribuire al fatto che si temeva il rischio di profanarlo in quanto nel popolo ebraico sapere il nome di qualcuno e nominarlo equivale a conoscerlo. Trattandosi qui di Dio, nonostante il Tetragramma sia una sua autorivelazione, rimane comunque presente (e da preservare) la sua ineffabilità. È interessante notare che se da un lato il rischio che si corre nel nominarne il nome sia quello di violarlo volendo dominarne il potere, dall'altro colui sopra il quale si invoca il nome di Dio o colui che faccia qualcosa nel suo nome, diviene «suo» ottenendone anche la sua protezione. Invocare o nominare il Tetragramma ha però per lo più una valenza cultuale, viene infatti riservato solo alla casta sacerdotale dei leviti per le benedizioni giornaliere e per quanto riguarda la festa dello *Yom Kippur*, dove una volta l'anno veniva pronunciato dal Sommo sacerdote per il rito di espiazione del popolo di Israele. Come sappiamo il nome viene rivelato a partire da Mosè, tuttavia se ne fa riferimento anche prima. In Gn 32,25-31 nell'episodio del combattimento col personaggio misterioso, a Giacobbe viene chiesto il suo nome dall'avversario. Appena ottenuto, egli cambia il nome del patriarca in *Israele* in quanto ha vinto contro gli uomini e Dio (significato del nome); quando è invece Giacobbe a chiedere il nome, il suo interlocutore gli chiede il perché di tale domanda e benedicendolo scompare, senza rispondere. Questo occultare il nome è presente anche in altri testi biblici in riferimento alle figure angeliche, come nell'episodio in cui il padre di Sansone chiede all'angelo

15. G. H. PARKE-TAYLOR, *Yahweh: the divine name in the Bible* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1975), 7.

16. H. BLOOM, *Jesus and Yahweh: the names divine* (New York: River Heads Penguin Group, 2005), 127.

di rivelargli il suo nome (Gdc 13,18). Le uniche eccezioni presenti nel testo sono riferite ai tre cosiddetti arcangeli: Michele, Raffaele e Gabriele. Si noti comunque che i tre nomi hanno a che fare con delle caratteristiche dei tre personaggi e sempre in riferimento a Dio, presente nel suffisso del nome sotto la forma di *-El*: Michele viene da *Mi-ka-El* «Chi è come Dio» e fa riferimento al grido dell'angelo contro la ribellione di Lucifero verso Dio; Raffaele lo troviamo nella storia di Tobia nell'omonimo libro da *Rafa-El* e significa «Dio guarisce» o «Medicina di Dio» in quanto nella storia viene inviato in soccorso ai protagonisti che soffrivano o di una vessazione o di una malattia fisica; infine Gabriele da *Gabri-El* dove la radice deriva da *gheber* che significa «uomo» e che a sua volta la si fa derivare dal verbo *ghabar* «essere forte», motivo per cui può esser tradotto sia come «uomo di Dio» che come «Potenza di Dio», nome in relazione sia alle visioni di Daniele sia al suo compito di esser il messaggero dell'annuncio a Maria e quindi del mistero dell'Incarnazione, che rimanda alla potenza di Dio. In qualche modo più che una rivelazione dei nomi di queste creature celesti, si ha una rivelazione della loro identità rispetto alla missione data loro da Dio. In tal senso si rende ancor più curioso e particolare l'episodio in Es 3,14 ove Dio rivela a Mosè il suo nome, ovvero il Tetragramma. In realtà, per quanto noi siamo abituati a parlarne come del Nome di Dio, anche il Tetragramma è in sé è un'affermazione identitaria di tipo descrittivo. Ciò lo si evince dal fatto che nel momento in cui Dio risponde alla domanda di Mosè—e in questo caso vediamo la differenza con Giacobbe il quale non riceve risposta—egli usa tale espressione *'ehyeh 'asher 'ehyeh* letteralmente «sono/sarò colui che sono/sarò» tradotta generalmente con «Io Sono colui che Sono», ma a volte anche al futuro come ad indicare che il Dio giudaico non è statico come le altre divinità ma è dinamico, vivo. Inoltre, declinandolo al futuro con «Sarò colui che Sarò» possiamo anche leggervi un rimando a ciò che egli manifesterà di sé e quindi al suo intervento diretto nella storia dell'uomo. Ciò si ricollegerebbe a quello che nel testo biblico è il vero primo comandamento in Es 20,2: «Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù» dove appunto Dio si connota con quello che ha fatto per il suo popolo liberandolo dal dominio del faraone. In questo senso l'identità di Dio è legata alle azioni con le quali guida e si prende cura del popolo. Questa idea rafforza il significato che la parola assume quando pronunciata da lui: nella creazione, nella promessa di Abra-mo, nelle parole dei profeti, Dio è colui che è fedele in quanto quello che dice si compie: Is 54,11 «così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata»; Gv 17,17 «la tua parola è verità». Anche l'uomo all'inizio della creazione partecipava della potenza creativa e attuativa di Dio, seppur in maniera subordinata, e questo lo si può vedere

nel compito gli viene assegnato di nominare ogni creatura. Va infine considerato che sarà proprio per colpa di una parola ingannevole e slegata dalla realtà/verità (Dio) che l'uomo, assecondandola, riplasmerà la sua condizione esistenziale della creazione sul modello della menzogna, che altro non è che una parola a cui non corrisponde nessuna realtà. Dunque per concludere, possiamo dire che il nome-parola nella Bibbia è inevitabilmente legato al concetto di «reale», «esistente», e per questo motivo esso ha il potere di compiere il significato di cui è portatore, come vediamo fin dall'inizio nella creazione del mondo ai primi capitoli di Genesi in quel «Dio disse...e fu».

Conclusione

Ci sarebbero molti altri aspetti interessanti da analizzare, ma la ricerca richiederebbe maggior tempo. Rimanendo all'analisi qui fatta, in questi due diversi contesti culturali e religiosi possiamo vedere come l'importanza ed il potere attribuiti al linguaggio risultino incredibilmente affini, seppur con le dovute differenze. Tra queste si evidenziano il fatto che nel concetto giapponese di *kotodama* il rapporto tra nominativo personale e divinità non trova corrispondenza col contesto semitico dove il nome stesso di Dio è portatore di potere ed avvolto da precise regole culturali e divieti. Nello shintoismo difatti, nonostante l'esistenza delle divinità, ciò che è *kami* indica un sovrannaturale che riveste ogni aspetto della realtà in un modo per lo più impersonale. Questo aspetto fa sì che sia proprio il nome-parola in sé e chi lo vada a pronunciare a sprigionarne il potere al contrario del contesto semitico dove, sebbene i nomi siano portatori dell'identità e del destino delle persone, il potere in essi ha un legame diretto con la potenza del Dio unico e creatore, detentore ultimo dell'esistenza e compimento di ogni cosa. Nonostante queste divergenze, potrebbe risultare interessante un dialogo interreligioso sul valore della «parola» e del «linguaggio» non solo per una reciproca e approfondita conoscenza, ma anche come possibile ponte tra la spiritualità shintoista e quella biblica, in modo da poter provare ad avvicinare l'interlocutore giapponese ad una comprensione spirituale delle Scritture non a partire dal punto di vista occidentale ma avendo come riferimento il suo stesso contesto. Certamente vanno sempre fatte presente le rispettive differenze. È importante non creare confusione o rendere il testo biblico alla stregua di qualsiasi altro testo, ma dare ad esso il giusto valore sacrale magari proprio a partire dal concetto di *kotodama*. Se viene difficile nella cultura nipponica far riferimento ad un Dio che è assoluto e che detiene qualsiasi prerogativa divina rispetto al mondo, tuttavia è ben presente nella sensibilità di questo popolo un profondo sentimento di riverenza e rispetto per la sfera sacra. In tal senso la

Bibbia può esser presentata come una sorta di *kotodama* in cui si congiungono a livello linguistico, superandone così il divario ontologico, il significante e il significato. Se infatti, come detto precedentemente, il *kotodama* è il potere di cui le parole sono impregnate, la Bibbia può essere vista come qualcosa che per il cristiano è portatrice in sé una potenza simile a quella attribuita a questo concetto, certamente non con l'accezione di «forza magica» ma con quella di «parola viva». Questa forza vitale presente nel testo Sacro può essere comunicata con l'immagine del Dio cristiano che è Colui che dà la vita e l'essere alle cose proprio tramite la *Dabar*, la Parola, per poi presentare e mostrare la Storia della Salvezza come un processo di attuazione di questa Parola, annunciata prima dai Profeti e poi realizzata nell'evento dell'Incarnazione. Per quanto scivoloso come argomento, l'idea shintoista per cui i giapponesi si percepiscono essi stessi come *kami* (in quanto manifestazione della stessa emanazione e forza vitale divina, o *musubi no mitama*, che ha generato e continua a far sussistere il Giappone) potrebbe fare da base al concetto di santificazione cristiana, possibile proprio per quella Parola compiuta in primis con la venuta del Messia e l'evento pasquale e poi estesa ad ogni uomo: in tal senso il collegamento sarebbe da vedersi tramite la divinizzazione cristiana che passa anche tramite il rapporto con la Parola di Dio e lo *Shemà*, quell'ascolto che è già obbedienza (e quindi assenso) alla Parola, la quale si compie in ogni persona. A tal proposito anche un approccio di tipo ignaziano potrebbe risultare utile: il potere delle parole è sia nel bene che nel male. La spiritualità di S. Ignazio di Loyola che vede nel discernimento degli spiriti il suo più grande contributo, pone l'accento sull'influenza dei pensieri, e di conseguenza delle parole. C'è una parola che è per la vita ed una che è per la morte, gli esseri umani possono nutrirsi e dar credito all'una o all'altra, «io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione» (Dt 30,19). L'utilizzo del *kotodama* può essere dunque molteplice.

Questo breve lavoro vuol dare solo una piccola traccia della versatilità che il *kotodama* può avere come nozione-ponte tra il pensiero shintoista ed il credo giudaico-cristiano, auspicando la possibilità di poterne approfondire le implicazioni sia rispetto alle opportunità sia rispetto ai suoi limiti.¹⁷

17. Monica Pennetta è un studentessa iscritta al Centro Studi Interreligiosi della Pontificia Università Gregoriana di Roma.

Bibliografia

VILLANI, P. (ed).

Kojiki: un racconto di antichi eventi. (Venezia: Marsilio, 2006).

ANTONI, K.

Kotodama and the Kojiki: The Japanese «Word Soul» between Mythology, Spiritual Magic, and Political Ideology. (University of Tübingen).

MILLER, R. A.

«The «Spirit» of the Japanese Language» *Journal of Japanese Studies* 3 n. 2 (Summer 1977), 251–298.

YAKUSHI, K.

«Kotodama in ancient times». *Journal of Meiji Humanities University* 5 (2009), 157–167.

YAKUSHI, K.

«Kotodama in Ancient Sociolinguistic Concepts» *Journal of Meiji Humanities University* 9 (2013), 141–150.

PARKE-TAYLOR, G. H.

Yahweh: the divine name in the Bible. (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1975).

BLOOM, H.

Jesus and Yahweh: the names divine. (New York: River Heads Penguin Group, 2005).

«霊」,

<https://en.m.wiktionary.org/wiki/%E9%9C%8A>

Natura-di-buddha in Eihei Dōgen

ISACCO ZAMPINI

Il presente articolo si pone come obiettivo la perspicua presentazione della nozione di «natura-di-buddha» come presentata in alcuni capitoli dello *Shōbōgenzō*¹ dal monaco e filosofo giapponese Eihei Dōgen. Vista la mole di scritti prodotta dal monaco e la centralità di tale nozione sia nel suo pensiero sia più in generale in tutta una parte del Buddhismo Mahāyāna, cercheremo, per non perderci in tale complessa vastità, di attenerci soprattutto ad alcune parti del più importante scritto su tale tema dello *Shōbōgenzō*: *Busshō. La natura di Buddha*. Per iniziare, però, anche solo a comprendere le prime battute presenti in questo scritto di Dōgen, risulta necessario ricostruire brevemente le principali tappe dello sviluppo storico-teorico che il nostro concetto ha subito.

A tal riguardo, risulta di primaria importanza delineare con precisione la sua modificazione di significato durante il passaggio dal buddhismo mahāyāna indiano a quello cinese. Come è noto, infatti, Dōgen si recò intorno al 1223 in Cina alla ricerca della freschezza e dell'originaria radicalità del Buddhismo, che da qualche tempo in Giappone si era assopita, se non addirittura era andata degenerandosi in una pigra forma istituzionalizzata². È qui, infatti, che Dōgen incontrerà il Buddhismo chan, che importerà in patria con il nome traslitterato di zen e che considererà come l'originario e originale insegnamento di Śākyamuni. È nel contesto del Buddhismo cinese che anche la nozione di natura-di-buddha, come la ritroviamo nello scritto del monaco giapponese, nasce e si sviluppa. La non chiarificazione genealogica preliminare di tale concetto nel contesto indiano e cinese, comporterebbe la perdita di gran parte del suo significato anche nel contesto dello *Shōbōgenzō*. In particolar modo, non potremmo individuare quali siano le peculiarità e i tratti di originalità della posizione di Dōgen rispetto a quelle della tradizione (indiana e cinese), individuazione senza la quale il nostro obiettivo finale si andrebbe inutilmente a complicare.

1. Useremo principalmente la traduzione italiana in A. Tollini, *Buddha e Natura di Buddha nello Shōbōgenzō* (Roma: Ubaldini Editore, 2004). Ci preme sottolineare, inoltre, che le riflessioni presenti in questo elaborato devono molto agli accurati e profondi studi del prof. Tollini su Dōgen e sullo Zen.

2. Per trovare riferimenti bibliografici in italiano a riguardo vedi W. Tetsurō, *Il monaco Dōgen*, Mimesis, Udine-Milano 2016, o anche J. Forzani *Eihei Doghen. Il profeta dello Zen*, EDB, Bologna 1997.

Per le suddette ragioni il presente elaborato sarà composto da due parti: la prima sarà di natura genealogica. Indagheremo brevemente, quindi, i principali sviluppi che il nostro concetto ha subito dal passaggio del Buddhismo Mahāyāna dall'India alla Cina e come è giunto al pensatore nipponico. La seconda parte, invece, si concentrerà piuttosto sull'esegesi di alcune parti del Busshō, volte a mettere in risalto i principali elementi di originalità rispetto alla tradizione introdotti da Dōgen nel trattare tale nozione.

La «natura-di-buddha»: dall'India alla Cina

Per circoscrivere immediatamente in che dominio si muovono le interpretazioni di nostro interesse sulla natura-di-buddha, è necessario iniziare la nostra indagine con una premessa terminologica. In un primo momento si intendeva e si usava «natura di buddha» come «le qualità e gli attributi del (dei) Buddha». Interrogarsi sulla natura-di-buddha significava, quindi, interrogarsi su quante e quali qualità il Buddha avesse e quali fossero allora quelle virtù da coltivare per diventare anche noi un buddha. In questo senso l'attenzione è posta su quale sia la natura, o le qualità, che fanno di un buddha il Buddha. Seguendo questo significato, il campo che si apre per un'eventuale discussione appare conseguentemente quello etico.

Nel corso dei secoli, soprattutto a causa della diffusione del Mahāyāna, assistiamo ad un importante slittamento di significato, che ha spostato inevitabilmente anche il campo delle corrispondenti riflessioni. Alla domanda sulla specificazione della natura di buddha, si è via via iniziato ad usare l'espressione «natura di buddha» come un concetto unico, «natura-di-buddha»³, riferendosi peculiarmente a quel *quid* di cui gli esseri senzienti sarebbero dotati e che permetterebbe loro di diventare dei Buddha. In questa accezione la natura-di-buddha diviene una nozione di tipo non solo etico, ma anche metafisico, come lo può essere per noi il concetto di «anima». Il campo dialettico che si apre in conseguenza di questo slittamento è chiaramente e primariamente quello metafisico, che si interroga su cosa sia questa *quiddità* e se sia posseduta o meno da tutti gli esseri e sia possibile ottenerla con qualche sforzo o se sia originariamente già in noi e così via. È nel dominio tracciato da questo secondo significato che si muove Dōgen e che ci muoveremo di conseguenza anche noi⁴.

3. È importante notare come, difatti, nella traduzione italiana si usi i trattini fra le parole «natura», «di» e «buddha», per cercar di rendere tale espressione un unico concetto non confondibile con «la natura di buddha» e che renda le parole originarie in sans. *tathāgata-garbha*, cin. *fóxing*, giapp. *busshō*.

4. Ciò non significa che tale nozione sia stata usata ed indagata solo in questo modo, ma solo che è il modo in cui si è diffusa nel contesto del buddhismo cino-giapponese, che qui ci riguarda.

In India: l'«embrione del Buddha» ed il «vero Sé»

In India, dove tale nozione nasce, all'interno del dominio da noi delineato sopra, possiamo sommariamente e schematicamente vedere che la natura-di-buddha, detta in sanscrito *tathāgata-garbha*, è interpretata in due differenti modi: a) come «embrione del Buddha» o b) come «vero Sé»⁵.

a. Secondo questa interpretazione, la natura-di-buddha sarebbe l'embrione, il seme, che gli esseri senzienti avrebbero dentro di loro, che permetterebbe loro di, in determinate condizioni, diventare dei buddha. Sarebbe la potenzialità latente che, una volta attualizzata, permetterebbe agli uomini di arrivare alla buddhità. Sarebbe la condizione necessaria, ma non sufficiente, affinché un certo uomo possa diventare buddha e quindi raggiungere l'illuminazione. Tutti noi saremmo dotati di tale seme, che, se opportunamente innaffiato e curato, ci porterebbe a diventare degli illuminati. Sarebbe, dunque, quell'elemento in comune fra noi ed il Buddha che ci permetterebbe potenzialmente di diventare come lui. In questo quadro la pratica e la nozione d'illuminazione (risveglio)⁶ svolgono un ruolo fondamentale. L'embrione del Buddha è infatti solo potenzialmente illuminazione o buddhità e perciò è necessario riconoscere l'illuminazione come lo scopo supremo, come il concetto teleologico verso cui andare, e la pratica come mezzo peculiare che ci sviluppi ciò che ora è solo in uno stato germinale. Natura-di-buddha, pratica e illuminazione si rivelano come intimamente co-dipendenti. Senza pratica il seme del buddha che ho in me non può svilupparsi e non può portarmi all'illuminazione, non può che rimanere potenza senza attuazione. Senza l'illuminazione da raggiungere, allo stesso tempo, però, la pratica non ha nessuno scopo e si dimostra come un inutile mezzo. Così come l'illuminazione e la pratica sarebbero solo castelli in aria, se non ci fosse dentro di noi il germe della buddhità, la possibilità latente di raggiungere l'illuminazione, di diventare dei buddha. Raggiungiamo l'illuminazione, quindi, una volta che abbiamo sviluppato attraverso la pratica la natura-di-buddha latente in noi⁷: insomma, attraverso la pratica attuiamo la

5. Vedi A. Tollini, A., *Buddha e Natura di Buddha*, op., cit., pp. 27-33. Per una breve ma precisa ricostruzione del percorso di *tathāgata-garbha* dall'India alla Cina, vedi *Vasubandhu lo Yogācārin: La dottrina buddista dell'esperienza*, a cura di T. A. Kochumuttom e M. Y. Marassi, Mimesis, Udine-Milano 2022, pp. 21-5.

6. Anche se accolgo teoricamente il consiglio datomi dal monaco italiano dello zen Giuseppe Jiso Forzani il quale mi scrive in una lettera privata che la parola «“illuminazione” è un termine di origine teosofica inglese che non ha nessun riscontro nella terminologia buddhista delle lingue indiche né di quelle ideografiche sino-giapponesi come sinonimo di ‘risveglio’, il termine proprio della condizione buddhica», qui continuo ad usare tale concetto per un motivo solamente pratico. Infatti, tale concetto oramai si è imposto e nella comunità scientifica e nella vulgata del buddhismo occidentale. Ad esempio, Tollini usa tale termine senza troppi scrupoli, per allinearsi al corrente linguaggio accademico.

7. Molte tracce di queste argomentazioni si possono ritrovare nel primo testo giuntoci che è stato scritto

potenzialità del *tathāgata-garbha* che è in noi.

b. Un altro modo usuale nel contesto innanzitutto indiano di interpretare questa nozione prendeva le mosse dall'assunto per cui la natura-di-buddha non fosse altro che il nostro «vero Sé», già da sempre presente e già da sempre compiuto in noi. La natura-di-buddha non sarebbe quindi in noi come la possibilità latente di diventare buddha in un qualche tempo futuro, ma sarebbe piuttosto la nostra vera natura, il nostro vero Sé, già da sempre compiuto e presente in noi. L'uomo sarebbe dotato attualmente di una natura pura, di una mente pura universale. Il fatto che comunque sia necessario riscoprire questa natura pura, che siano necessarie quindi pratiche mirate al fine di portare alla luce tale vero Sé, si spiega facendo riferimento all'effetto offuscante che l'*illusione* (*Māyā*) e l'*ignoranza* giocano nella vita e nel modo di conoscere dell'uomo ordinario. La pratica è necessaria non in quanto attui la potenzialità di diventare buddha, che vive in noi attualmente solo in uno stato germinale, ma piuttosto in quanto, liberandoci dall'illusione e dall'ignoranza, ci fa tornare alla nostra vera natura, ci fa riconoscere ciò che già da sempre eravamo e che avevamo scordato per colpa di *Māyā*. Gli esseri senzienti sono già di fatto natura-di-buddha, sono già di fatto dei buddha. Per via dell'illusione e dell'ignoranza, però, se ne sono scordati. Il compito della pratica è proprio quello di far sì che gli esseri senzienti siano nella condizione di ricordarsi chi veramente sono, diradando la nebbia di *Māyā*. In questo contesto si parla coerentemente, difatti, anche di «illuminazione originaria» (*hongaku*). Se l'uomo è dotato già da sempre di questa mente universale incontaminata e se l'uomo è già attualmente natura-di-buddha, allora è anche già da sempre illuminato. L'uomo dunque è illuminato originariamente, così come è originariamente buddha. In questo quadro, dunque, «natura-di-buddha» viene a significare la stessa cosa di illuminazione e di buddhità. La natura-di-buddha, che non è nient'altro che l'illuminazione, la buddhità, il nostro vero Sé, la mente universale non contaminata, è già da sempre attualizzata in noi e non necessita nessuno sviluppo, nessuna evoluzione. «Illuminati non si diventa, si è»⁸. Noi, però, a livello epistemologico abbiamo bisogno della pratica per riconoscerci per quelli che siamo veramente, già da sempre illuminati, già da sempre buddha.⁹

sulla nostra tematica: il *Fo Xing lun*, traduzione cinese di un testo attribuito molto dubbiosamente a Vasubandhu (V secolo). Per ulteriori informazioni a riguardo si veda S. B. King, *Buddha Nature and the Concept of Person*, Philosophy East and West, 1989, 39: pp. 151–55. Sull'argomento si veda M. Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra – The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Soka University Tokyo 2002; D. S. Ruegg, *La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*, Université de Paris 1969.

8. A. Tollini, A., *Buddha e Natura di Buddha nello Shōbōgenzō*, op. cit., p. 32.

9. L'esempio più famoso e chiaro di questa tendenza è il *Mahāparinirvāna-sūtra*, un *Sūtra* mahāyāna del

In Cina: la controversia fra Shenxiu e Hui-neng

In Cina, soprattutto ad opera delle scuole *tiantai* e *chan*, si sviluppò soprattutto l'interpretazione che vedeva la natura-di-buddha come sinonimo di «Sé originario», «vero Sé», «la propria mente pura», quella tendenza, quindi, da noi trattata al punto b. del precedente paragrafo. Basti leggere il seguente passo, attribuito ad Hongren, il quinto patriarca della scuola buddhista *chan*, per convincerci della continuità in parte del buddhismo cinese dell'interpretazione indiana presentata in precedenza:

Tuttavia, dal momento che fondamentalmente si sa che la natura di buddha di tutti gli esseri in origine è pura, è come un sole oscurato dalle nubi, basta, compreso questo, concentrarsi nella vera mente e le nubi dell'illusione svaniranno ed il sole della conoscenza si manifesterà¹⁰.

Una volta dispersi le nubi dell'ignoranza e dell'illusione, lasciano manifestare il vero Sé, la vera mente, l'originaria natura che è in noi. La mente è come, si legge spesso in scritti di questo tipo, uno specchio che riflette le *cose così come sono*, ma che rischia costantemente d'esser coperto dalla polvere creata da *Māyā*. Pulire costantemente tale specchio, affinché possa riflettere perfettamente ogni cosa, è il compito a cui dobbiamo dedicarci se vogliamo riscoprire la nostra natura autentica. La pratica si mostra così come un mezzo per eliminare la contaminazione presente nella mente e per ritornare a quella purezza originaria che ci è veramente propria, a quella quiddità che è la nostra natura così com'è. La mente incontaminata permetterebbe di vederci per quello che siamo veramente, cioè natura-di-buddha, e di vedere anche i fenomeni del mondo nella loro natura originaria, così come sono veramente. Il vedere le cose e noi stessi per quello che siamo veramente è una diretta conseguenza della dissoluzione delle nubi dell'illusione, è una conseguenza della manifestazione del sole della conoscenza, che permette di vedere in modo limpido e chiaro ogni cosa: tale situazione è l'illuminazione, la liberazione. «In questo senso—fa notare giustamente Tollini—non vi è diversità, né separazione tra esseri senzienti, sicceità [l'aspetto più vero e proprio delle cose] e natura-di-buddha»¹¹.

Questa posizione verrà duramente criticata e osteggiata da Dōgen, tanto da finire per chiamarla «l'eresia di Senni»¹². Ne *Il cammino religioso (Bendōwa)*¹³ egli dà una

canone cinese, databile intorno al VI-VII sec. d.C. Dall'interpretazione originale del capitolo 27 di questo Sūtra inizierà la rielaborazione di Dōgen sul concetto di natura-di-buddha.

10. Hongren, *Xiuxin yaolun*, meglio noto come *Zuishàngshèng lùn*, T. 48, 2011, 378a 2-4.

11. A. Tollini, A., *Buddha e Natura di Buddha nello Shōbōgenzō*, op. cit., p. 31.

12. Dōgen, «*Busshō*» in A. Tollini, *Buddha e Natura di Buddha*, op. cit., p. 60.

13. Vedi Dōgen, *Il cammino religioso (Bendōwa)*, (a cura di Stella del Mattino comunità buddhista zen italiana), Marietti, Genova 1990.

definizione di tale eresia, che combacia essenzialmente con l'interpretazione della natura-di-buddha come vero Sé, come mente incontaminata e così via. Ma ancora molto prima del monaco giapponese, si pose in modo molto critico riguardo tale interpretazione della nostra nozione il sesto patriarca cinese della scuola chan Hui-neng (638–671 d.C.), che costituisce a tutti gli effetti il punto fisso da cui Dōgen partirà con le proprie riflessioni. La posizione di Hui-neng riguardo la natura-di-buddha ci è stata tramandata sotto forma di un episodio significativo dotato della chiarezza sufficiente che ci permette di lasciare a lui il compito d'esprimere il pensiero del patriarca¹⁴.

Il quinto patriarca, Hongren, dovendo scegliere il suo successore, fa comporre ai monaci un *gatha*¹⁵. In un primo momento la migliore sembra essere quella di Shenxiu, il monaco più anziano, che nel suo componimento «parla del corpo come di un albero che custodisce in sé la natura autentica, la buddhità; e della mente come di uno specchio da tenere sempre pulito con la pratica assidua, in modo che la polvere non vi si depositi»¹⁶. L'abate, nonostante lodi il vecchio monaco, non si ritiene completamente soddisfatto e perciò fa appendere questo *gatha* ad una parete del monastero. La risposta non si fa attendere: «Originariamente non vi è né albero né specchio, e dunque nessuna polvere che possa posarvi e dunque niente che debba essere pulito». La risposta è di un monaco illetterato di nome Hui-neng, che diverrà poi il sesto patriarca.

La nozione-di-buddha, dopo un lungo vagare in interpretazioni più o meno vagamente sostanzializzanti, ritorna con il monaco illetterato al concetto buddhista originario e peculiare di *anātman*. Ostinarsi a parlare della natura-di-buddha come della mente pura e incontaminata o del vero Sé o della natura originaria, vuol dire fondamentalmente fraintendere l'insegnamento del Buddha del non-Sé¹⁷. I dualismi *samsāra-nirvāna*, cor-

14. Per maggiori informazioni su questo episodio vedi J. Forzani, *Eihei Dōgen. Il profeta dello Zen*, op. cit., pp. 41–2, e A. Tollini, *Buddha e Natura di Buddha nello Shōbōgenzō*, op. cit., pp. 31–2. Per informazioni ancora più dettagliate e approfondite: *Dasheng qixin lun* (giapp. *Daijō kishin ron*) di cui abbiamo un italiano la traduzione di M. Y. Marassi con il titolo di *Discorso di risveglio alla fede secondo il veicolo universale*, Marietti, Genova 2016. Anche questo è un testo prodotto in Cina, nonostante l'attribuzione ad Āśvaghosa, ma in questo caso è il testo da cui tutte le scuole del Buddismo cinese hanno attinto.

15. Componimento poetico composto dai praticanti, teso a mostrare la propria comprensione della Via.

16. J. Forzani, *Eihei Dōgen. Il profeta dello Zen*, op. cit., p. 41. In effetti, in testi attribuiti a Shenxiu dalla tradizione, sembra che questa fosse realmente la sua posizione, al di là dell'espedito retorico che gioca all'interno dell'episodio che stiamo raccontando. Vedi ad esempio Shenxiu, *Guanxin lun*, in D. T. Suzuki, *Suzuki Daisetsu Zenshū*, Iwanami Shoten, Tokyo, 1980, p. 596, 3, 40–46, ove si dice: «Tutti gli esseri hanno la natura di buddha, ma poiché è nascosta dall'ignoranza, non ottengono la liberazione. La natura di buddha è la comprensione. Basta riuscire a comprendere. Se la comprensione è limpida e si è lontani da ciò che la nasconde, questo è ciò che chiamo liberazione».

17. Canone Pāli, *Samyutta Nikāya* (Raccolta dei discorsi riuniti), SN, 22.59, *Anattalakkhana Sutta* (Sul

po-mente, contaminato-incontaminato, impuro-puro, ignoranza-conoscenza, ordinarietà-illuminazione si riunificano come parte tutta integrante della Via, che è sia mente che corpo, sia ordinarietà che illuminazione e così via. Non è negata, infatti, la natura-di-buddha, ma neanche è affermata in quanto «un qualcosa», men che meno affermata come «mente pura» o «vero Sé». È in questo quadro generale che Dōgen compie la sua personale rielaborazione.

Il Busshō di Dōgen

Dōgen, nel *Busshō*, si premura con grande energia e ripetutamente di liberare la nozione di natura-di-buddha da ogni tentativo di definizione sostanzializzante. È in questo processo di negazione, che egli si premura, innanzitutto, di respingere sia la tesi per cui essa sarebbe l'embrione del Buddha, sia la tesi per cui, invece, sarebbe il vero Sé, o la mente incontaminata che abita da sempre in noi. A riguardo possiamo citare due stravolgimenti interpretativi di due passi del *Mahāparinirvāṇa-Sūtra* che il monaco opera al tal fine. Il *Busshō*, difatti, si apre con tale procedimento di reinterpretazione:

Shakyamuni Buddha ha detto: «Tutti gli esseri senzienti, tutti hanno la natura-di-buddha, il Tathagata vi risiede per sempre senza cambiare mai»... Che cosa significano le parole dell'Onorato del mondo: «Tutti sono esseri senzienti, tutti sono la natura-di-buddha?»¹⁸.

Le parole del *Sūtra* vengono fin da subito stravolte in modo significativo. Alla «tutti gli esseri senzienti» diviene «tutti sono esseri senzienti» e ad «hanno la natura-di-buddha» sostituisce «sono la natura-di-buddha». Attraverso tale stratagemma linguistico, Dōgen mette in chiaro subito due punti importanti della sua concezione: a) tutta la realtà, «tutto l'esistente»¹⁹ sono gli esseri senzienti, non solo gli esseri umani, in quanto dotati di una mente, di una coscienza, ma tutto è esseri senzienti; b) Non si dà luogo a nessun «avere», ma tutto «è» e in quanto «essere» è natura-di-buddha. Non c'è nessun soggetto che possiede e nessun oggetto che è posseduto, ma tutto, essendo quello che è, esiste semplicemente, è *semplicemente-natura-di-buddha*. Ciò non vuol dire che «la natura-di-buddha è immanente in tutta l'esistenza» come se dentro ogni cosa ci fosse un vero sé oltre le apparenze, quanto piuttosto «che tutta l'esistenza è immanente nella natura-di-buddha»²⁰,

non-Sé).

18. Dōgen, «*Busshō*», in A. Tollini, *Buddha e Natura di Buddha nello Shōbōgenzō*, pp. 52-3.

19. Ibid., p. 54.

20. K. Hee-jin, *Dōgen Kingen: Mystical Realist*, University of Arizona Press, Tucson, 1987, p. 122. Esiste anche la versione italiana: K. Hee-jin, *L'essenza del Buddismo Zen. Dōgen, realista mistico*, Mimesis,

ne è pervasa e permeata continuamente. Perciò non è corretto dire d'esser dotati della natura-di-buddha, né che solo la mente pura sia la natura-di-buddha, in quanto tutto l'esistente è natura-di-buddha.

In modo analogo, Dōgen al VI capitolo dello stesso scritto stravolge un'altra importante citazione dello stesso *Sūtra*, al fine d'indicare ciò che per lui è la corretta interpretazione della nozione in questione. Vediamo in che modo:

Il Buddha disse: «Se consideri conoscere il significato della natura-di-buddha, osserva le cause e condizioni temporali. Quando giunge il tempo, la natura-di-buddha si manifesta»... La frase «se desideri conoscere il significato della natura-di-buddha» si può leggere come «si conosce il significato della natura-di-buddha»... Le parole «quando giunge il tempo» significano che il tempo è già arrivato e non vi deve essere nessun dubbio su questo²¹.

Qui il pensatore giapponese si scaglia contro coloro che sostengono che la natura-di-buddha è qualcosa di misterioso, di nascosto dentro o fuori le cose, o dentro o fuori di noi, che necessiterebbe un'indagine condotta dalla nostra mente discriminante. La natura-di-buddha non è qualcosa che si possa osservare o ricercare come si ricerca ed osserva un oggetto misterioso, poiché la natura-di-buddha è tutto, e tutto è la natura-di-buddha.

La forma dell'Oceano — scrive poco dopo — della natura-di-buddha è questa: non ha a che fare con il dentro, con il fuori e con l'intermedio. Stando così le cose, vedere le montagne e i fiumi è vedere la natura-di-buddha, vedere la natura-di-buddha è vedere la mascella di un mulo e il muso di un cavallo²².

La natura-di-buddha per Dōgen non è qualcosa che può essere indagato o ricercato alla stregua di un oggetto nascosto da qualche parte (la nostra mente, il seme dentro di noi, ecc.), che si mostra solo una volta che abbiamo raggiunto l'illuminazione. Non è né nascosta né è un qualcosa, ma è piuttosto sempre sotto i nostri occhi, allo scoperto nella nostra quotidianità. Per questo egli traduce la prima frase del *Sūtra* con «si conosce il significato della natura-di-buddha»: i fenomeni in sé, infatti, sono la natura-di-buddha, per questo è necessario contemplarli. Similmente, egli intende discreditarli coloro che affermano la natura latente e potenziale di essa, traducendo «quando giunge il tempo» in «il tempo è già arrivato». Le parole originali del sutra potrebbero, infatti, portarci ad avallare la tesi secondo cui la natura-di-buddha sarebbe la potenzialità latente di, attraverso la pratica ed il tempo, divenire un buddha. Ma, se nulla è nascosto e la natura-di-buddha

Udine-Milano 2010.

21. Ibid., pp. 64; 67.

22. Ibid., p. 59.

è sempre manifesta, allora vuol dire che il tempo in verità è già arrivato e non dobbiamo aspettare un tempo a venire per riconoscere la natura-di-buddha. È già nel tempo che, secondo per secondo, esiste e che essa si manifesta. Non è quindi in un *divenire*, ma in un *essere-divenire* (forse anche, con un'acrobazia filosofica, si potrebbe dire: *essere il divenire*) che essa si realizza e manifesta, così come non è nascosta in qualche modo nei fenomeni, ma si realizza e manifesta nell'essere dei fenomeni stessi. Come chiarisce magistralmente anche Tollini nel commento al *Busshō*:

Ogni cosa, ogni fenomeno sono entità complete e perfette, realizzazioni stesse del Dharma e perciò sono esse stesse il loro tempo interno, sono essere/tempo come dice nel capitolo *Uji*²³. In tutto il mondo, tutto è manifesto e perfetto e completo in sé e non serve andare a cercare lontano quello che è manifesto da sempre sotto i nostri occhi: la realtà dell'illuminazione manifesta la natura-di-buddha che tutto pervade²⁴.

In ogni caso, questo non deve farci cadere nell'illusione d'aver trovato finalmente «qualcosa» di sostanziale e permanente che sia la natura-di-buddha. Infatti, sembra una conseguenza naturale delle riflessioni di Dōgen finire per riconoscere nell'equazione «natura-di-buddha = essere/tempo della realtà fenomenica» una sorta di monismo e quindi una forma, se pur elegante, di ipostatizzazione e oggettivazione della natura-di-buddha alla stregua, in definitiva, dei tentativi interpretativi precedenti. Alla pretesa d'aver trovato finalmente nella natura-di-buddha un qualcosa di permanente Dōgen risponde:

L'impermanenza è la natura-di-buddha... La stessa impermanenza dell'erba, delle piante e dei boschi è essa stessa la natura-di-buddha. La stessa impermanenza degli uomini, delle cose e della mente è la natura-di-buddha. L'impermanenza di paesi, terre, monti, e fiumi è tale perché essi sono natura-di-buddha. La suprema e perfetta illuminazione è impermanente perché è la natura-di-buddha. Il grande nirvana essendo impermanente è la natura-di-buddha²⁵.

Proprio perché la natura-di-buddha sono i fenomeni così come sono nel loro essere-tempo essa è essenzialmente impermanente. Anche l'illuminazione o il nirvana sono la realizzazione della loro stessa impermanenza e in quanto tale della loro essere natura-di-buddha. Analogamente a chi crede d'aver trovato finalmente nell'affermazione «tutti gli esseri sono natura-di-buddha» una risposta chiara e definitiva, ipostatizzando così la natura-di-buddha nell'insieme degli oggetti presenti nell'universo, egli risponde: «Tutti gli esseri senzienti sono non natura-di-buddha»²⁶.

Affermando sia la natura-di-buddha (*busshō*) sia la non natura-di-buddha (*mubus-*

26. Ibid., p. 100.

shō) di tutti gli esseri, Dōgen nega la possibilità di cogliere come fosse un qualunque concetto o oggetto con la nostra mente discriminante il cuore della natura-di-buddha. Infatti, la nostra ragione per natura ipostatizza ciò che si trova di fronte, non riuscendo così a cogliere come le cose si danno veramente: non in un dualismo soggetto-oggetto, essere-non-essere, natura-di-buddha-non natura-di-buddha.

La tensione tra pratica e natura-di-buddha

La posizione di Dōgen, fino ad ora delineata, può essere vista come un'originale radicalizzazione dell'interpretazione già presente in nuce nel contesto cinese dell'insegnamento della natura-di-buddha in quanto essere e non divenire e dell'insegnamento del sesto patriarca sul non-Sé. Se, invece, vogliamo cercare il maggior contributo originale da lui aggiunto in tale ambito, lo dobbiamo cercare sicuramente nel rapporto che egli delinea tra la pratica e la natura-di-buddha²⁷. Egli si trova, difatti, a chiedersi in modo drammaticamente cogente, proprio a causa della sua radicale interpretazione della natura-di-buddha, se la pratica abbia affatto un senso. Se di fatto tutto sono gli esseri senzienti e tutti gli esseri senzienti sono la natura-di-buddha nell'essere/tempo che qui ed ora si manifesta nella nostra realtà, che senso può avere la pratica? Il monaco contemporaneo dello Zen Jisō Forzani si esprime, a mio parere correttamente, chiamando questa apparente aporia «il dubbio», che alimentò la sua ricerca. Egli lo formula in questo modo:

Se l'essenziale manifesta sempre e dovunque sé stesso così com'è: perché mai è allora necessario rivolgersi ad esso con lo studio e con la pratica?... Perché il Buddha ha insegnato che è necessario ricercare, realizzare, praticare? Perché ha insegnato che esiste una via per giungere dove si è già?²⁸

Nelle interpretazioni precedenti la pratica aveva un preciso e perspicuo compito da svolgere: a) far sì che il seme di buddha dentro ognuno di noi maturi e poi sbocchi nella sua pienezza e completezza; b) premunirsi di tener pulito lo specchio/mente/natura-di-buddha affinché rifletta la sua realtà e quella fenomenica così com'è e non offuscata dalla patina dell'illusione e dell'ignoranza. In entrambi i casi, natura-di-buddha, pratica ed illuminazione sono concetti strettamente legati e necessari l'uno all'altro. È difficile vedere, invece, quale ruolo può avere la pratica in un'interpretazione che vede l'illuminazione e la natura-di-buddha come il modo naturale e ordinario d'essere del tutto. Lo sforzo più

27. Di questa idea è anche G. William, *The Zen Master Dogen's Understanding of the Buddha-Nature in the Light of the Historical Development of the Buddha-Nature Concept in India, China, and Japan*, Ph.D diss., University of Wisconsin, Madison, 1979, pp. 228-64.

28. J. Forzani, *Eihei Dōgen. Il profeta dello Zen*, op. cit., p. 48.

consistente di Dōgen si concentrerà proprio su questo punto. Nel *Genjōkōan* (*Divenire l'essere*) Dōgen scrive riguardo alla pratica:

Ogni persona della Via, quando davvero è persona della Via, non porta con sé la consapevolezza che «io sono persona della Via». Tuttavia, manifesta il modo d'essere originario, procede rendendo testimonianza del modo di essere originario²⁹.

Successivamente sempre nel solito scritto si parla nuovamente della pratica come dello sventolare un ventaglio in un giorno ventoso³⁰. Nel *Bendōwa*, egli si esprime sulla pratica in questo modo: «L'attendente del fuoco viene a chiedere del fuoco»³¹. Altrove si legge sempre sul presente tema, espresso con una delicata eleganza, anche: «Il dio della primavera va incontro alla primavera».

Tutte queste tracce, lasciateci qua e là da Dōgen, ci fanno intuire che cosa fosse per lui la pratica e quale rapporto intrattenesse con la natura-di-buddha. Innanzitutto, possiamo notare che la pratica per lui non è considerata come *un mezzo* per raggiungere l'illuminazione o per purificare la nostra mente. La pratica non ha un vero e proprio fine e quindi non è un semplice mezzo da utilizzare per i nostri scopi. Che scopo ha, difatti, sventolare un ventaglio in una giornata ventosa? O che l'attendente del fuoco (colui che per definizione ha già il fuoco) vada in cerca del fuoco? O che il dio della primavera (responsabile della primavera) vada incontro alla primavera? In tutti questi casi, i soggetti compiono un'azione che nel modo ordinario di vedere le cose chiameremmo «inutile». Ma è proprio in questa inutilità di fondo che la pratica trova il proprio più profondo senso. Una pratica, dunque, non per raggiungere un obiettivo egoico (la mia illuminazione, la mia purificazione, lo sviluppo della mia natura-di-buddha), ma una pratica senza scopo e senza attaccamento, che «tuttavia, manifesta il modo d'essere originario, procede rendendo testimonianza del modo di essere originario»: il modo d'essere del vento vento, dell'attendente del fuoco attendente del fuoco, del dio della primavera dio della primavera, della natura-di-buddha natura-di-buddha. L'essere umano nella pratica non cerca qualcosa che non c'è ancora né d'arrivare all'illuminazione futura né di purificare la propria mente, ma nello star seduto in zazen (seduto in meditazione) testimonia e manifesta integralmente (con il corpo e con la mente) l'essere-tempo, l'essere la natura-di-buddha, l'essere quello che è.

29. Dōgen, «*Ghenjokoan*» in *Shōbōgenzō*, EDB, Bologna 1997.

30. Ivi. IL testo è stato tradotto anche da A. Tollini, *Pratica e illuminazione nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, Ubaldini Editrice, Roma 2001, pp. 183-84.

31. Ibid., pp. 146-47.

Conclusione

La nozione di natura-di-buddha in Dōgen, come risulta palese dai precedenti paragrafi, è molto complessa ed articolata, per un certo verso è perfino inafferrabile. Ciò non è per una mancanza di chiarezza presente nei suoi scritti o per una nostra incapacità esegetica, quanto piuttosto, credo, sia nella natura stessa di tale concetto, che ancor prima di essere un concetto afferrabile dal nostro raziocino è una profonda esperienza contemplativo-esistenziale. Non c'è quindi molto da rimproverarci, se le nostre parole, arrivate a questo punto, ci abbandonano, non senza invitarci, però, con il loro estremo ed ultimo colpo di reni a dedicarci alla pratica e alla testimonianza/manifestazione esistenziale di ciò che siamo^{32, 33}.

32. Vorrei ringraziare il mio fratello maggiore nella via dello Zen Giuseppe Jiso Forzani, che ha letto e corretto pazientemente questo articolo.

33. Isacco Zampini è stato studente presso il Centro Studi Interreligiosi della Pontificia Università Gregoriana di Roma.

Cultura e società



Amar Koifyot. La mia difesa,

di Kazi Nazrul Islam

SERGIO TARGA

Tradizioni giapponesi

Usi, costumi e feste

(Terza parte)

SILVANO DA ROIT

Novelle Bengalesi — XXIII

La magia del sorriso

Il pozzo del coniglio

ANTONIO GERMANO

Amar Koifyot

«La mia difesa» di Kazi Nazrul Islam

SERGIO TARGA

A*mar Koifyot*¹ viene pubblicata per la prima volta da Kazi Nazrul Islam nella rivista *Bijoli*, nell'edizione del mese di Asvin, dell'anno Bengalese 1332 (settembre-ottobre 1925); verrà poi ripubblicata l'anno seguente nella raccolta di poemi intitolata *Sarbahara*² (1926). Il significato del termine *koifyot* ha a che fare con la difesa che è concessa ad un imputato al fine di discolarsi o comunque di spiegare il suo punto di vista contro e al di là delle accuse mossegli. L'avventura poetica di Kazi Nazrul Islam fu infatti fin dall'inizio punteggiata e scandita da accuse di vario tipo. La sua quasi improvvisa irruzione sulla scena letteraria del Bengala dell'epoca, non era stata da tutti ben accolta, diventando spesso motivo di inconfessabili gelosie e invidie. La pubblicazione di *Bidrohi* (il Ribelle) nel 1921, il poema che segnò l'ingresso ufficiale di Nazrul nel pantheon elitario della letteratura Bengalese da un lato, e dall'altro che stabilì la sua fama popolare come del poeta ribelle, segnò l'inizio di una serie di attacchi che continueranno, seppure con diversa intensità, per tutta la vita letteraria del poeta. In tempi e occasioni diverse, riviste letterarie quali *Islam Darsan*, *Moslem Darpon* e *Sonibarar Cithi* si occuperanno molto criticamente di Nazrul e delle sue composizioni. In particolare va ricordata quest'ultima rivista, *Sonibarar Cithi* (La Lettera del Sabato)³, che Nazrul stesso cita chiaramente nella poesia in analisi. Questa rivista di satirica letteraria si era distinta fin dai suoi inizi per gli attacchi indiscriminati che portava tramite parodie, vignette e barzellette, a coloro che la rivista considerava poeti innovatori e modernisti, generalmente affiliati alla rivista *Kallol* e all'omonimo movimento letterario che l'accompagnò.⁴ Inutile dire che Kazi Nazrul Islam fu

1. Ho tradotto la poesia servendomi del testo bengalese riprodotto in *Sanchita*, citato in bibliografia. Il testo, purtroppo, è risultato ripieno di errori ortografici. Nella traduzione ho cercato più il significato letterale, che non la sua resa poetica. Un grazie speciale a Dipali Das per l'indispensabile aiuto fornito alla comprensione del testo originale.

2. *Sarbahara*, cioè, «coloro che hanno perso tutto».

3. *Sonibarar Cithi* iniziò le sue pubblicazioni nel mese di Srabon 1331 BS (luglio-agosto 1924). Dapprincipio queste erano settimanali (fino al 1333 BS, 1926) per poi diventare mensili dal 1334 BS (1927). La rivista continuerà le pubblicazioni tra alterne vicende con Sajanikanto Das uno dei suoi editori più importanti. Per queste e altre informazioni si veda Mamunur Rashid, «The Shanibarar Chithi». In *Banglapedia*, <https://en.banglapedia.org/index.php/Shanibarar_Chithi_The>.

4. La rivista *Kallol* iniziò le sue pubblicazioni nel 1923, ma più importante della rivista in sé fu il movimento

uno dei bersagli settimanali prima e mensili poi della rivista in questione. Nel suo primo numero del 1924, *Sonibarar Cithi* esordirà con una parodia di Bidrohi, la prima di molte.

Ma le critiche nei confronti di Nazrul esulavano dall'ambito esclusivamente letterario per coinvolgere anche le sue scelte di vita privata. Fu così che quando nell'Aprile del 1924 egli sposò Promila Debi, una ragazza Hindu originaria di Comilla, Nazrul si attirò le ire dei fedeli radicali di entrambe le comunità religiose, quella mussulmana alla quale Nazrul apparteneva e quella Hindu della quale Promila era membro.⁵ Di fatto la diatriba religiosa, assai presente anche nella composizione in analisi, accompagnerà Nazrul per tutta la vita, e sarà ciò che procurerà al poeta non poca sofferenza. Le reazioni della comunità mussulmana saranno vociferate di volta in volta da diverse riviste fra cui, di notevole rilievo, *Muslim Darpan*. Ad esempio, in occasione della morte dell'amico Cit-taranjan Das, chiamato *Deshbondhu*⁶ (16 giugno 1925), Nazrul scrisse una serie di poemi in suo onore, fra questi *Indrapatan* (La Caduta di Indra, il re degli dei). Ebbene, la rivista sopracitata uscì con un articolo dal titolo «Islam Boiri Musalman Kobi» (Il poeta Mussulmano, nemico dell'Islam) in cui tra l'altro si scriveva:

Siamo stati profondamente addolorati nel leggere questa poesia perché il senso di sfida, la mancanza di comprensione religiosa e di coscienza che ha qui mostrato, farà del male a qualsiasi musulmano... Il modo offensivo con cui ha trattato la religione nel poema Indrapatan ha già reso il poeta Nazrul Islam un criminale di fronte alla comunità musulmana... Non sarà troppo dire che se d'ora in poi non presterà attenzione e continuerà a scrivere nello stesso modo ribelle, allora verrà intrapresa un'azione legale contro di lui in tribunale... Se insulta l'Islam in questo modo, la maledizione di Dio cadrà presto su di lui.⁷

Che poi un poeta dovesse occuparsi di cose così poco pure e sacre come l'ordinarietà della vita quotidiana e della povertà di cui essa era ripiena, anche questo divenne motivo di contenzioso. A Nazrul si rinfacciava la mancanza di quell'afflato universale, di quel senti-

letterario a cui essa diede corpo; esso farà emergere infatti nuove e importanti voci nel panorama letterario del Bengala del tempo. Influenzati dal pensiero di Marx e di Freud, questi nuovi autori cercavano nuove strade letterarie e poetiche per uscire dalle secche di una tradizione soffocante, in cui l'ortodossia tagoriana regnava sovrana. Fra i nomi di spicco di questo movimento vanno certamente ricordati Kazi Nazrul Islam, Premendra Mitra, Buddhadeb Basu e Jibanananda Das. Si veda l'articolo di Apurba Jahangir, «The Kallol Era: a Glimpse into Bengali Modernism», *The Daily Star*, 26-11-2016.

5. Il matrimonio ebbe il pieno supporto della madre di Promila, Giribala Sengupta. La famiglia apparteneva all'allora nuovo movimento religioso del Brahmo Samaj. Fu proprio questo che si oppose vigorosamente al matrimonio, il quale fu eventualmente celebrato alla maniera mussulmana, senza per altro richiedere la conversione all'Islam di Promila. Si veda P. K. MITRA, *The Dissent of Nazrul Islam: Poetry and History* (New Delhi: Oxford University Press, 2009), 64.

6. *Deshbondhu*, cioè «Amico della nazione», «patriota».

7. Citato in R. ISLAM, *Biography of Kazi Nazrul Islam* (Dhaka: Nazrul Institute, 2014), 237-8. Traduzione mia.

mento umanistico, di quelle emozioni pure che solo potevano sorgere dall'esperienza del sublime, un qualcosa questo che invece trasudava incontenibile dall'opera di Tagore. Anche in *Amar Koifyot* non mancano riferimenti a Tagore e al suo universalismo. È bene ricordare che il rapporto tra Nazrul e Tagore fu indubbiamente di stima, affetto e profondo rispetto. Che Nazrul considerasse Tagore come il Maestro, il Guru per eccellenza non era esercizio di retorica per Nazrul, ma considerazione e apprezzamento sincero del suo incredibile genio.⁸ Questo non toglie che i due poeti fossero però molto diversi. Una diatriba fra i due, ad esempio, sorse circa l'uso di parole non bengalesi in letteratura. Apparentemente Tagore criticò, senza fare nomi, l'uso del termine *khun*, di origine persiana, per indicare il «sangue». La critica comparì in un suo articolo dal titolo, «Oti Adhunik Bangla Sahitya», (Letteratura Bengalese ultra-moderna) che verrà pubblicato il 20 dicembre del 1927 sulla rivista letteraria *Banglar Kotha*. Nazrul, a ragione o a torto, sentendosi tirato in ballo, replicò dieci giorni dopo con «Boror Piriti Balir Badh» (L'amore per i grandi, è come una barriera di sabbia). Apparentemente Nazrul si sentì molto ferito dalle parole di Tagore. Comunque sia, ho ricordato questo accadimento non per l'importanza della questione letteraria in sé, ma per sottolineare ciò che stava alla base della diversità tra i due grandi poeti del Bengala, nonostante comunque la loro pur assodata reciproca stima e apprezzamento. Infatti così dunque scrive Nazrul nell'articolo in cui replicava a Tagore:

Rabindranath è stato fortunato, non ha alcuna idea di come i giovani scrittori devono lottare per la loro esistenza, qualche volta rimanendo pure senza cibo. Noi non invidiamo la sua fortuna, noi preghiamo affinché a lui sia evitata la nostra esperienza. Rabindranath non è mai entrato nelle nostre case, anche se l'avesse fatto, la sua grandezza non ne sarebbe risultata compromessa; avrebbe visto però quanto grande fosse la nostra povertà. Noi per essa ci nascondiamo in un angolo. Non pensiamo a girare un paese dopo l'altro al semplice scopo di predicare,⁹ noi siamo addirittura terrorizzati al mero uscire dalle nostre case. Le pezze che coprono gli strappi sui nostri vestiti, sono troppo evidenti per quello. Noi ci sentiamo strani e fuori posto in compagnia di educati gentili uomini. E più forti sono i colpi della nostra povertà, e più grande diventa la rivolta della nostra mente.¹⁰

Da queste parole risulta chiaro che l'attenzione, la simbiosi e l'empatia con cui Nazrul faceva proprie le battaglie dei poverissimi contadini del Bengala riflettevano una forte componente autobiografica. La povertà era ciò che lo differenziava profondamente dal suo pur grande maestro e guru.

8. Sulla questione del rapporto esistente tra Nazrul e Tagore si veda Sheikh Muhammad Nurul Islam, «Relationship of Mutual Love & Respect Between Two Legendary Poets of Bangla». May 27, 2012, in *Mukto Mona* <<http://dailyalochona.blogspot.com/2012/05/mukto-mona-rabindranath-nazrul.html>>.

9. Il riferimento è ai frequenti viaggi internazionali di Tagore e ai suoi discorsi in queste occasioni. Si veda al riguardo Fahmim Ferdous, «Tagore the Traveller», *The Daily Star*, 29 May 2015.

10. Citato in Serajul Islam Choudhury, «The Blazing Comet», *The New Age Extra*, 26 May–1 June 2006. Traduzione mia.

Di fatto, dal matrimonio del 1924 inizia per Nazrul un biennio di intensa attività politica che lo vedranno avvicinarsi a posizioni marxiste senza peraltro mai abbracciarle pienamente. Lo spostamento di Nazrul a sinistra sembra accentuarsi dopo la morte dell'amico *Deshbondhu* Chittaranjan Das e del suo stabilirsi prima a Hugly e poi a Krishnanagar dove rimarrà fino al dicembre del 1928.¹¹ Così nel novembre del 1925 Nazrul insieme ad altri fonda prima il partito del *Labour Swaraj* affiliato al partito del Congresso, e poi nel febbraio dell'anno seguente, il partito dei Contadini e dei Lavoratori del Bengala. Nel 1926 parteciperà all'assemblea provinciale del Partito del Congresso in Krishnanagar dove si sancirà la fine dell'alleanza tra Mussulmani e Hindu iniziata con il movimento del *Kilafat* e portata avanti con alterne vicende sia dal *mahatma* Gandhi che dallo stesso Chittaranjan Das. Questa scissione, molto sofferta da Nazrul, non verrà mai comunque da lui accettata. Nazrul continuerà sino alla fine a cantare l'utopia dell'unità dell'India attorno alle sue due anime, quella Mussulmana e Hindu appunto.

Anche questa sua frenetica attività politica diventerà oggetto di critica feroce. Nazrul del resto mal sopportava gli spazzi eterei e falsi dei salotti letterari di Calcutta preferendo invece la vita reale del Bengala oppresso e sfruttato dell'epoca. Echi di queste diatribe si trovano anche nella poesia in questione.

Amar Koifyot raccoglie, come vedremo nel seguito, anche altre critiche e accuse, fra cui ad esempio anche quella di essere un donnaio. Ma quanto già detto, penso, basta a ricreare il tipo di contesto che vide la sua composizione. La poesia fu probabilmente scritta dopo il matrimonio di Nazrul mentre egli risiedeva a Hugly. In essa il poeta passa in visione tutte le accuse che gli sono mosse, e attenta una spiegazione, una difesa appunto delle proprie posizioni. Di fatto la poesia se nasce da un contesto ben preciso quale fu quello in cui il nostro poeta visse nella seconda decade del ventesimo secolo, essa risulta eventualmente trasformarsi nel lucido manifesto della poesia e della vita di Nazrul. Come avremo modo di vedere nella poesia stessa, Nazrul di fatto si oppone all'ortodossia, in qualsivoglia forma essa si presenti, religiosa, politica, economica o letteraria, nel nome di una libertà e di una giustizia che non possono essere tali fino a che non diventano tali per tutti, soprattutto per coloro che Nazrul vedeva come gli umiliati e gli oppressi. La poesia offre uno spaccato introspettivo di Nazrul e della sua opera, offrendo al contempo uno squarcio luminoso su quella che fu la sua filosofia, la sua anima di poeta ribelle.

11. Il periodo in cui il poeta visse con Promila a Hugly fu caratterizzato da grande attività ma anche da grande povertà. Qui nacque anche il suo primo figlio, Krishna Muhammad che morirà dopo un mese. Si veda R. ISLAM, *Biography of Kazi Nazrul Islam*, 222ss.

Traduzione

Fratello, Io sono il poeta di oggi, non il profeta del domani.
 Dimmi pure quel che vuoi, che io sia o non sia un poeta, io accetto tutto in silenzio.
 Qualcuno dice, «in futuro
 Sarai considerato un poeta senza valore!»
 «Dov'è, o poeta, quella parola eterna¹²
 che vediamo invece trasudare dalle mani di Tagore?»
 Per questo tutti mi incolpano, ma io solo l'alba del nuovo giorno canto!¹³

I poeti miei colleghi avviliti, leggendo i miei scritti, sospirano delusi!
 Dicono che, invischiato nella politica, da utile che ero sono gradualmente diventato inservibile.
 «Non legge libri, è completamente finito!»
 Qualcuno dice che la moglie¹⁴ se l'è mangiato tutto!
 Altri ancora che, in prigione,¹⁵ senza far altro ma giocare a carte, ingrassando, ha perso tutto quello che era.
 Qualcun altro poi aggiunge: «visto che in prigione stavi bene, ritornaci!»

Il maestro¹⁶ dice, «sei tu che hai iniziato a raderti la barba con una spada!»¹⁷
 E adesso l'amico caro,¹⁸ in ogni Lettera del Sabato,

12. Una delle critiche mosse a Nazrul era appunto questa, che la sua poesia, a differenza di quella di Tagore, non rivelava principi o verità universali ma era invischiata in questioni contemporanee e senza valore. In questo senso va letta anche l'affermazione del poeta in apertura: egli non si considera un profeta del futuro, non proferisce verità divine, ma essendo un poeta del presente, tratta di questioni contingenti! Tal polemica emerge spesso nei versi di questa poesia.

13. *Probhater bhoirobi*, letteralmente, il «bhoirobi del mattino». Questi è un'aria musicale, *raghini*, che si canta all'alba, al sorgere del sole. A Nazrul non interessano i principi primi, le verità intangibili, eterne; a lui importa solo la libertà dal giogo coloniale Britannico. In questo senso, Nazrul vuole cantare solo l'alba del nuovo giorno che vedrà finalmente un'India libera.

14. Promila Devi Sengupta (1924-1962), la moglie Hindu di Kazi Nazrul Islam. Il loro matrimonio (1924) fu osteggiato da entrambe le comunità religiose. Fu però il supporto della madre di Promila, Giribala Devi, che portò alla sua celebrazione.

15. I denigratori di Nazrul fanno riferimento all'anno (tutto il 1923) che Nazrul passò nelle galere britanniche, condannato per sedizione.

16. Il maestro, guru in Bengalese, indica quasi certamente il poeta Bengalese per eccellenza e contemporaneo di Nazrul, Robindronath Tagore. Che si tratti di lui risulta chiaro nel proseguio, dove Nazrul cita un'espressione attribuita a Tagore: radersi la barba con una spada. Lo stesso Nazrul lo riferisce nella sua lettera «Love of the Great is like sand-bank». Si veda la nota 31 sotto.

17. Con questa espressione Tagore sembra bonariamente contestare Nazrul. Costui ha usato la sua intelligenza, capacità poetica e irruenza (*toloar*, la spada) in un modo inopportuno, e cioè per radersi la barba. Questo radersi la barba potrebbe essere la metafora dell'invischiarsi di Nazrul con la politica.

18. *Preoshi* è riferito a Sajanikanto Das (1900-1962) editore de *La Lettera del Sabato*, una rivista letteraria

mi insulta chiamandomi «cornacchia»!¹⁹

Io dico, «dolcezza, solo la nuda verità proclamo davanti a tutti!»²⁰

Così smettila in fretta con quella tua rivista!²¹

Lasciando tutto mi sono sposato,

gli Indù mi rifiutano e schernendomi mi chiamano *caca*!²²

Jobon o *kapher*,²³ sono un'infedele e così pensando ho cercato il codino o la barba,²⁴

il fluire del *dhuti*.²⁵

Avidi²⁶ Moulobi e Mulla²⁷ agitando le mani dicono,

«Pronuncia nomi di dei e dee»²⁸ fate tacere il mascazone,

non è un mussulmano, scomunicatelo.

«Abbiamo emesso una fatwa²⁹ – Kazi è un *kapher*!»

«Anche se lui è disposto a diventare un martire!»

particolarmente critica e severa nei confronti di Nazrul e della sua poesia. Da notare che il termine *preoshi*, tradotto con «amico caro» è femminile così come lo è il termine *prie* del versetto seguente tradotto con «dolcezza» e sempre riferito a Sajanikanto.

19. *Hamricamca*, uccello il cui richiamo è particolarmente sgradevole e tradizionalmente considerato di mal auspicio, che porta male.

20. *Hate bhangi hamri*: espressione idiomatica che significa «manifestare o svelare pubblicamente segreti o verità».

21. Sembra che il poeta voglia minacciare Sajanikanto di rivelare verità segrete o scomode. Difficile dire cosa volesse intendere Nazrul; considerando il contesto politico del tempo e di questa stessa poesia oserei speculare che Sajanikanto potesse essere in qualche modo compromesso con il potere coloniale.

22. Il termine *ari* significa il non essere accettato o accolto, e indica l'interruzione di una relazione. Il termine si usa quando non si riesce a raggiungere un compromesso. Ad esempio: Tumi jodi amader kotha na mano, tahole tomar shathe ari! Se non accetti la nostra parola, allora non avrai più niente a che fare con noi! Nazrul intende dire che ha fatto di tutto per essere accettato dagli Hindu, si è sposato addirittura con una di loro, ma anche questo non è valso a guadagnarsi la loro amicizia. Per loro rimane solo un *caca*, termine usato per indicare un mussulmano e che letteralmente significa zio. Qui è usato in senso dispregiativo e derogativo.

23. Le due parole hanno essenzialmente lo stesso significato di «non credente». *Jobon* è sanscrito-bengalese mentre *kapher* è arabo. Un Hindu chiamerebbe un infedele con *jobon*, mentre un Mussulmano lo chiamerebbe con *kapher*. Il significato è che Nazrul, Hindu o Mussulmano che possa essere, viene considerato da entrambe le comunità religiose come un infedele.

24. Nazrul stesso ormai dubbioso della propria identità è andato cercando il *tiki*, codino, e il *dari*, barba, i segni esteriori tipici dell'appartenenza alle comunità Hindu e Mussulmana rispettivamente.

25. Il *dhuti* è l'abito tradizionale maschile del Bengala, e consiste di una lunga striscia di stoffa vestita sui fianchi. In particolare, Nazrul qui usa il termine *kacha* che indica la parte finale del dhuti che passando tra le gambe viene saldamente fissata all'altezza dei fianchi, dietro la schiena. Questo abito è generalmente vestito da uomini Hindu, e quindi simbolizza l'appartenenza alla comunità Hindu di chi lo veste.

26. Il termine vuole tradurre il bengalese *mou-lobhi*, in cui *mou* significa miele; il significato letterale sarebbe dunque «coloro che sono avidi di miele» cioè, «coloro che vedono solo il proprio interesse».

27. Moulobi e Mulla sono due tipi di specialisti o chierici Mussulmani.

28. Le poesie di Nazrul spesso lascian trasparire sia la sua profonda conoscenza della tradizione puranica Hindu, quanto il suo amore per essa, un altro dei motivi che lo rendevano inviso alla sua comunità.

29. Termine arabo che indica un'ingiunzione o decreto religioso. Qui il decreto è che Nazrul viene giudicato un infedele (*kapher*).

Noi abbiamo studiato l'*ampara*,³⁰ per questo siamo influenti
e giriamo emettendo giudizi,³¹

Gli Hindu pensano: «fa poesia usando parole persiane»,³²

Kazi è un mussulmano di bassa lega!»³³

Anche il nuovo³⁴ gruppo dei non violenti e non cooperanti non è contento!

Mi accusano di essere il violino della violenza,³⁵ lo specchio³⁶ di menti rivoluzionarie!

I rivoluzionari dal conto loro, pensano: «è un non-violento»,

«Altrimenti perché canterebbe le lodi della *corka*?»³⁷

I fondamentalisti Hindu³⁸ pensano che io sia un ateo, e i credenti ordinari³⁹ pensano che io sia un Confuciano!⁴⁰

30. L'*ampara* indica il capitolo 30 del Corano, la sua ultima parte. L'aver studiato il Corano conferisce ai chierici autorità e potere.

31. L'idea è che Moulobi e Mulla si considerano dei pandit. *Ham-bora*, è appunto l'atteggiamento supponente di chi pensa di sapere tutto. In quanto tali, esse hanno l'autorità di assolvere o condannare le persone, giustamente o ingiustamente; questo il significato di *bhat mere*.

32. Nazrul era anche accusato di essere un modernista, uno che rovinava la purezza della letteratura bengalese introducendo in essa termini ed espressioni provenienti da altre lingue. Al riguardo, è da notare l'articolo di Tagore, già citato nell'introduzione, della fine del 1927 *oti adhunik bangla sahitya*, «Letteratura bengalese ultra moderna», dove egli denuncia l'uso di termini persiani, *khun*, sangue, ad esempio, senza per altro colpevolizzare alcun autore specifico. Nazrul, come già sappiamo, interpreterà la critica di Tagore come rivolta a sé stesso. Risponderà a tale articolo con il suo *boror piriti balir badh*, «L'amore dei grandi è come uno sbarramento di sabbia». Si veda la traduzione sommaria in inglese (1999) di questo saggio di Nazrul fatta da Mohammad Omar FAROOQ, «Love of the great is like sand-bank», <<https://www.icnazrul.com/11-life-of-nazrul/34-an-article-nazrul-s-open-letter-to-kobi-guru-rabi-thakur>>. Si noti comunque che la diatriba non comportò la rottura della relazione tra i due poeti. Si veda Sheikh Nurul ISLAM, «The Intimate Relationship between Kazi Nazrul Islam and Rabindranath Tagore», Muktomona 2012, <<http://dailyalochona.blogspot.com/2012/05/mukto-mona-rabindranath-nazrul.html>>.

33. *Pat-nere* indica un mussulmano solo di nome, senza valore, di bassa lega. Nere tradizionalmente erano un gruppo di fuori casta che avevano la testa rasata come segno distintivo. Si dice che essi divennero mussulmani e che gli Hindu chiamassero i mussulmani spregiativamente nere musulman. Qui il termine nere è appunto riferito con disprezzo a Nazrul, accusato di rovinare la purezza della poesia bengalese introducendo in essa termini persiani. *Pat* è la contrazione poetica di *pati*, piccolo, insignificante.

34. «Nuovo» traduce qui il termine Hindi *ancora*. La novità sarebbe quella di una lotta non violenta, *ahimsha*, introdotta dal mahatma Gandhi, come modo per combattere il colonialismo britannico.

35. *Bhaiolenser bhaiolin*, inglese per il violino della violenza. Nazrul è accusato di predicare violenza.

36. L'accusa prosegue identificando Nazrul come *biplobi mono tushi*, lo specchio di una mente rivoluzionaria, o la sua immagine.

37. *Corkar gan*, «canzone della ruota», dove quest'ultima fa riferimento ad uno strumento tradizionale per filare il cotone. Il nesso è col movimento non violento fondato sulla non-cooperazione e promosso dal Mahatma Gandhi nella prima metà degli anni '20 del secolo scorso. Gandhi proponeva agli indiani di tesserli i propri vestiti, rifiutando vestiti prodotti dalle industrie britanniche.

38. *Ghora-ram*.

39. *Pati-ram*.

40. Dire che Nazrul sia un seguace di Confucio può essere in riferimento al suo zelo umanistico non violento, al di là di qualsiasi riferimento teologico o divino.

Quelli che supportano il *svaraj*⁴¹ dicono che io lo oppongo,
e quelli che lo oppongono pensano che io sia lo strumento che li castiga e controlla!⁴²

Gli uomini pensano che io sia un gran donnaiolo!
Le donne, di contro, pensano che io sia un misogino!⁴³
«Non sei stato a Londra?» Mi chiedono amici che ci sono stati,
«per questo non sai niente!»
Gli amici mi chiamano il Tagore della nuova epoca!
Difficile che io lo sia, mi accontenterei di essere il poeta di questo preciso momento!⁴⁴

Certo *dada*,⁴⁵ penso tra me, e stringo il cuore con una corda⁴⁶ stretto stretto!⁴⁷
Dormo con gli occhiali fissati alle orecchie, e il mio sonno è profondo!⁴⁸

Che cosa scrivo, forse che io stesso ci capisco qualcosa?⁴⁹
Fratello, la mia mano non si è più alzata, per questo adesso scrivo con la testa bassa!⁵⁰
Amici, voi non mi avete dato valore!
Ma il governo del *Raj* il mio valore l'ha sì riconosciuto!⁵¹

41. *Svaraj* fu originariamente il movimento in nome del quale si oppose la prima partizione del Bengala nel 1905. A partire dalla decade in questione, quella degli anni '20, il *svaraj*, e cioè, letteralmente, il governo da sé, sarà la richiesta del partito del Congresso durante il movimento del *Kilafat* e della non-cooperazione.

42. «Strumento che li castiga e controlla» è la parafrasi che ho impiegato per tradurre l'*onkushi*, una specie di bastone con una punta metallica usato, da chi cavalca e guida un elefante, al fine di controllarlo e dirigerlo.

43. Misogino *nari-biddeshi*, letteralmente «nemico delle donne».

44. *Hujug* fa riferimento a una reazione temporanea ma diffusa e irruente. Il raffronto qui è ancora una volta tra le verità universali e perenni di certa poesia, e l'afflato di Nazrul che si situa in tempi e situazioni precise e concrete.

45. *Boti to re dada*, espressione colloquiale e poetica traducibile con «certo dada» dove *dada* significa «fratello maggiore», ed è usato in segno di rispetto. Sembra questo il pensiero che Nazrul rivolge agli amici, coloro che lo considerano come il poeta della nuova era.

46. L'idea di stringere il cuore è data dal termine *koshi* che letteralmente significa «linea lunga e diritta», una corda.

47. *Kòshe* sta per *koshe* e significa «stretto».

48. Il senso del verso sarebbe che anche le critiche più spietate non hanno tolto il sonno al poeta. Fino a qui il poeta ha elencato le varie critiche mosse contro di lui. Da questo passo in avanti, egli esporrà le sue spiegazioni, la sua difesa.

49. L'espressione *chai matha o mundu* è idiomatica ed esprime l'impossibilità o incapacità di capire (*chai*, cenere) qualcosa, un qualcosa che non ha né inizio né fine (*matha o mundu*)!

50. Il poeta rivendica il suo ruolo politico non di militante (colui che alza la mano in riunioni o processioni) ma di scrittore impegnato. Si ricordi il sonno profondo di cui sopra, un sonno fatto con ancora indosso gli occhiali, segno del suo impegno intellettuale.

51. Mentre i detrattori di Nazrul non hanno riconosciuto in lui alcun valore, non così gli amministratori britannici. Fu a causa della sua poesia, infatti, che come sappiamo, egli fu condannato per sedizione e passò

Qualsiasi cosa io scriva, la considera inestimabile, mentre voi la stimate un nulla!
Avete sentito altro?⁵² Le guardie del *Raj* a chi stanno dietro?⁵³

Amico! Tu certo mi hai visto nel tempio della mia mente.⁵⁴
Le mie ossa sono consumate dal fuoco, ma non riesco a spaventare alcuno,
e tengo la mia mente prigioniera!⁵⁵
Ma tutte le volte che l'ho legata, è sempre riuscita a liberarsi!
L'ho paralizzata a forza di botte!
Ma la mia pazza mente non ascolta. Nemmeno Gandhi e Tagore essa ha assecondato!⁵⁶
Improvvisamente, come una tigre si sveglia,
e nell'oscurità della notte, cerca forsennata nella foresta!

Io⁵⁷ gli dico, «dai, ascoltami o rabbioso, tu stai proprio bene!»⁵⁸
Sei quasi diventato un mezzo-leader, ma se adesso non cogli questa possibilità,⁵⁹
Mi dispiace, non diventerai un leader pieno!
Allora, alla riunione, durante il discorso, metti polvere di peperoncino in tasca,
Questa volta piangerai, o stupido! Così facendo
Riparerai il tetto bucherellato della tua casa; se non lo farai, alla fine avrai solo rimpianti.⁶⁰

tutto il 1923 nelle galere britanniche. Nei versetti che seguono, Nazrul ricorda con ironia «l'apprezzamento» che gli inglesi riservano a qualsiasi cosa egli scriva!

52. *Hum hum*, espressione onomatopeica e retorica per indicare l'atteggiamento di uno che sa qualcosa di evidente ma che altri non riescono o vogliono sapere o capire.

53. Il ragionamento implicito è che Nazrul pur essendo senza valore agli occhi dei suoi detrattori, ha sempre le guardie del *Raj*, cioè del governo coloniale Britannico, che lo seguono e spiano.

54. *Amar moner mondire*, «nel tempio della mia mente». È l'interiorità o la personalità più profonda del poeta: è qui dove Nazrul vive sentimenti contrastanti e conflittuali, qualcosa a cui darà voce nei versetti che seguono. In questi, attraverso una specie di sdoppiamento poetico, Nazrul intrattiene un dialogo con sé stesso, la sua mente.

55. Nazrul descrive il suo stato di impotenza e di sofferenza profonda. Le sue ossa sono consumate dalla sua irruenza, eppure non si muove niente, è da solo nel sul sforzo libertario. Ha cercato dunque di smorzare il suo impeto (cioè quello della sua mente). Ma anche questo non è valso a niente, come ci spiega più sotto.

56. Il riferimento a Gandhi e a Tagore, due personaggi che personificano sentimenti e pratiche di non-violenza, pace ed equilibrio fa risaltare ancor più la forza ribelle e incontenibile che sprigiona dal nostro poeta, la tigre forsennata del versetto seguente.

57. *Ami boli*, «Io dico». Questo io è la mente che adesso risponde al poeta. Questa mente in qualche modo personifica gli amici/detrattori di Nazrul stessi.

58. *Khosh-hale*, espressione persiana per «buona condizione» in senso economico. La mente si prende gioco di Nazrul dicendogli che è un benestante, quando, appunto, è proprio vero il contrario.

59. La possibilità di cui la mente parla si chiarirà nel seguito. Essa suggerisce al poeta di fare come tutti i politici e cioè di approfittare della propria popolarità (cioè l'essere diventato un mezzo leader) e arricchirsi.

60. Per diventare davvero un leader politico «la mente» suggerisce a Nazrul la via da seguire. Per mostrare la sua solidarietà col popolo sofferente egli dovrà piangere in pubblico. Questo sarà aiutato dalla polvere di peperoncino previamente riposta nelle sue tasche. Così facendo, conclude la mente, avrà anche un ritorno

Lei non capisce che lui travestito da menestrello⁶¹ gira di paese in paese cantando canzoni, Sentendo i canti, tutti pensano a quale sia il loro significato.⁶²

In questo modo, masticando *pan*, il giorno se ne va!

Malattie come malaria ed epidemie non ci saranno più,⁶³

Perché il *svaraj* sta arrivando, trainato da due cavalli,⁶⁴

Vogliono l'elemosina, per portare il riso ed estinguer la fame, piangono i bambini.⁶⁵

La madre parla, tacete o sfortunati, il *svaraj* sta arrivando, guardate!

I bambini affamati non vogliono il *svaraj*,

vogliono solo un po' di riso e un pizzico di sale.⁶⁶

I giorni passano, i piccoli non mangiano,

nelle loro piccole pance brucia il fuoco della fame!

Come un pazzo, piangendo corro fuori!⁶⁷

La droga dell'indipendenza velocemente si dissolve!

Piangendo dico, o Dio, ma ci sei ancora? Fuliggine e calce⁶⁸

Perché non vengono spalmati sui volti di coloro che bevono il sangue⁶⁹ di questi piccoli?

economico («riparerai il tetto bucato della tua casa»). Il non agire in questo modo sarà motivo di rimpianti nel futuro (*noe postabi sheshkale*). Nazrul sarcasticamente fa riferimento alle pratiche disoneste dei politici del tempo.

61. «Lei», cioè la mente, non capisce che Nazrul fa quello che fa non per profitto ma per amore del suo paese e della libertà, e lo fa vestendo i panni di un menestrello *charoner beshe*, colui che gira cantando e raccontando parole e significati allo scopo di suscitare sentimenti di amore e dedizione verso la patria, la sua libertà. Mukundo Das (1878-1934), poeta e drammaturgo contemporaneo di Nazrul, fu riconosciuto come il poeta del risveglio *jagoroner charon*. Probabilmente Nazrul fa sua questa figura del menestrello che Mukundo Das interpretò.

62. *Bhabna ki*, letteralmente, «qual è l'idea». Coloro che ascoltano le canzoni non riescono però a capirne il significato, e disinteressati e svogliati passano la giornata masticando il pan, una foglia di Betel farcita con altri ingredienti, molto popolare nel sub continente indiano. Il riferimento è a coloro per i quali il movimento di liberazione è una scusa per fare profitto.

63. Il *svaraj* per costoro è solo una formula magica con la quale illudere la gente. Qui si dice che al suo arrivo malattie ed epidemie di sorta spariranno.

64. Il suo arrivo, come trainato in pompa magna da due cavalli *core juri-gari*, segnerà la fine di ogni male.

65. Da questo versetto in poi, Nazrul abbandona sarcasmo ed ironia e contrattacca i suoi detrattori riportandoli alla realtà della situazione del momento presente, fatta di povertà, fame e miseria grande. I cosiddetti patrioti perseguono i loro interessi illudendo la gente. Con la scusa dell'indipendenza diventano ricchi con le elemosine estorte ai poveri.

66. *Cae duto bhat, ektu nun*, letteralmente «due chicchi di riso, un pizzico di sale». Questa espressione colloquiale molto comune è usata per dire la semplicità di un cibo povero ma essenziale, senza fronzoli o ricercatezze, il cibo dei poveri appunto.

67. Nazrul quasi pazzo per la sofferenza altrui corre all'impazzata ormai dimentico del *svaraj* e di quel mondo vellutato ed irrealista di elites arroganti che non conoscono la sofferenza della fame.

68. *Kali o chun*, fuliggine e calce venivano tradizionalmente spalmati sui volti di coloro che erano riconosciuti colpevoli, che così diventavano oggetti di scorno e disprezzo pubblici.

69. *Khun*, persiano per «sangue». Al riguardo si veda la polemica originante dall'uso di questo termine sia nell'introduzione come alla nota 31 sopra.

Noi sappiamo, volevamo il *svaraj*, ma non abbiamo ottenuto alcun che⁷⁰
 Dissanguando e sfruttando i bisogni di milioni e milioni di bambini affamati
 Sono stati raccolti milioni di taka,⁷¹ ma il *svaraj* non è arrivato!
 E alla società affamata i soldi non possono essere restituiti.⁷²
 Il bimbo è strappato dal petto della madre che allatta,
 e noi diciamo, o tigre mangia l'erba!⁷³
 Ho visto,⁷⁴ la madre chiedere l'elemosina,⁷⁵ coprendo il cadavere del figlio nella capanna!
 Amico, non riesco più a parlare, nel mio petto arde un fuoco mortale!⁷⁶
 Dopo tutto quello che ho visto e sentito, sono stravolto,
 e parlo ormai con parole senza senso!
 Da solo non posso versare il sangue,⁷⁷
 Così con l'inchiostro del mio sangue io scrivo,
 Pervaso dal dolore, alla mia mente, parole importanti e grandi ispirazioni non arrivano,
 oh amici,
 Voi che siete nella gioia, voi amici, scrivete pure parole immortali!⁷⁸

Che m'importa se vivo o muoio, basta che la situazione presente⁷⁹ passi in fretta!
 Sulla nostra testa il sole di Tagore esiste ancora,
 così come quello di centinaia di altri grandi poeti.⁸⁰

70. *Pora bartaku eneci khas*, letteralmente «siamo diventati padroni di melanzane bruciate», abbiamo fatto un buco nell'acqua, non abbiamo ottenuto niente.

71. *Taka*, unità monetaria del Bengala.

72. *Taka dite nare bhukhari somaj*. Una traduzione alternativa sarebbe: «La società affamata non può dare soldi».

73. In nome del *svaraj* si sono affamati i bambini. Portare via un bimbo dal seno della madre è assurdo quanto dire a una tigre di mangiare l'erba!

74. *Herinu*, «ho visto».

75. *Jononi maghiche bhikkha*.

76. *Boro bish jala*, letteralmente «un grande fuoco velenoso». La grande sofferenza esperita dal poeta lo riduce ad un silenzio disperato.

77. *Rokto jhorate pari na to eka*. Anche se il poeta volesse versare il suo sangue per porre fine a queste ingiustizie, ciò non sarebbe sufficiente. Così Nazrul risolve di fare la sua battaglia, scrivendo.

78. Con una grande inclusione, Nazrul riprende la critica che gli era stata rivolta e di cui già ci ha parlato in apertura. Parole eterne non sono il suo pane.

79. La situazione presente: *juger hujug* letteralmente «il trend del periodo». Il riferimento è alla povertà, alla miseria, all'ingiustizia, alla dipendenza. Il poeta continua con l'inclusione: in apertura aveva affermato di non essere il poeta del futuro ma del presente! Si veda il primo versetto.

80. Nazrul risentito per le critiche confessa infine la sua insignificanza. Lui non è niente e non gli interessa essere qualcuno. Le sue parole non riflettono verità universali e immortali. Per queste, il sole che è Tagore, *robi*, già risplende sulle loro teste e non ce n'è bisogno di un altro. E qual ora ce ne fosse pur di bisogno, già sono pronti centinaia di grandi poeti come lui.

Pregate affinché, coloro che strappano il pane di bocca a 330 milioni di persone,⁸¹
Per costoro sia assicurata tramite questi miei scritti di sangue la loro distruzione.

Referenze

- CHOUDHURY, Serajul Islam. «The Blazing Comet». *The New Age Extra*, 26 May 26–1 June 2006.
- FAHMIM, Ferdous. «Tagore the Traveller». *The Daily Star* 29 May 2015.
- JAHANGIR, Apurba. «The Kallol Era: a Glimpse into Bengali Modernism». *The Daily Star*, 26 November 2016.
- KAZI, Nazrul Islam. *Sanchita*. (Dhaka: Mowla Brothers, 1993).
- ISLAM, Rafiqul. *Biography of Kazi Nazrul Islam*. (Dhaka: Nazrul Institute, 2014).
- MITRA, Priti Kumar. *The Dissent of Nazrul Islam: Poetry and History*. (New Delhi: Oxford University Press, 2009).
- MOHAMMAD, Omar Farooq. «Love of the great is like sand-bank». <<https://www.ic-nazrul.com/11-life-of-nazrul/34-an-article-nazrul-s-open-letter-to-kobi-guru-rabi-tha-kur>>. (1999)
- MUNIR, Mustofa. *Sanchita. Selected Poems and Lyrics of Poet Kazi Nazrul Islam*. (Denver: Outskirtspress, 2015).
- RASHID, Mamunur. «The Shanibarar Chithi». *Banglapedia*, <https://en.banglapedia.org/index.php/Shanibarar_Chithi,_The>, 2021.
- SHEIKH, Muhammad Nurul Islam. «Relationship of Mutual Love & Respect between Two Legendary Poets of Bangla». *Mukto Mona*, 27 May 2012, <<http://dailyalochona.blogspot.com/2012/05/mukto-mona-rabindranath-nazrul.html>>.

81. Il riferimento è alla popolazione dell'India dell'epoca. Da notare che Nazrul, pur essendo Bengalese e scrivendo in Bengalese, si è sempre dichiarato a favore di un'India unita ed indipendente. Per ironia della sorte, ormai malato e inconsapevole, nel 1976 sarà portato in Bangladesh che lo accolse ed elesse a suo poeta nazionale.

Sergio Targa è un missionario saveriano con oltre vent'anni di esperienza in Bangladesh, attualmente a Roma dove svolge il servizio di Procuratore Generale della congregazione.

Tradizioni giapponesi

Usi, costumi e feste (Terza parte)

SILVANO DA ROIT

3. Tradizioni legate al ciclo della vita umana: matrimonio, nascita, crescita e morte.

Matrimonio

結婚 *Kekkon*: il matrimonio. Le tradizioni relative al matrimonio stanno cambiando anche sotto l'influenza della cultura occidentale. In effetti, nella storia del Giappone si sono alternate molte forme di celebrazione del matrimonio a seconda delle epoche, e anche dei ranghi sociali. Verso il 1000 d.C. il giovane visitava ripetutamente la ragazza che avrebbe preso in moglie. Entrava così nella famiglia della moglie, la quale doveva rendere pubblico il matrimonio riconoscendo la relazione con una festa celebrata nella sua casa. In epoche seguenti, l'uomo andava a prendere la ragazza e la portava dai suoi genitori, dichiarando il matrimonio e tenendo la celebrazione in casa sua. Il grande pranzo del matrimonio sanciva il patto tra le due famiglie e i nuovi legami stabiliti. Oggi i matrimoni vengono celebrati per lo più in appositi hotel, con il pranzo di nozze a cui partecipano familiari, amici, e colleghi di lavoro. Il pranzo di nozze è molto dispendioso, e coloro i quali non possono permetterselo, fanno la dichiarazione di matrimonio consegnando al comune il formulario compilato, e poi informano parenti e amici dell'avvenuto contratto matrimoniale. Il documento di matrimonio è stilato dagli sposi privatamente, come matrimonio civile. La cerimonia religiosa, se ha luogo, è vista come un'aggiunta solenne. Questa è piuttosto breve, si tiene in una apposita sala dell'hotel, spesso costruita in modo da assomigliare a una chiesetta di stile occidentale, oppure nel tempio buddista o nel santuario shintoista, e vi partecipano familiari più stretti. Chi può, va all'estero e si sposa durante il viaggio di nozze, senza dover organizzare dispendiosi pranzi per gli invitati. Il rito religioso tradizionale shintoista prevede che gli sposi bevano tre volte il *sake* da apposite coppette davanti ai *kami* e ai familiari. Così viene sancito il legame di carne e di sangue del matrimonio. Nella cultura giapponese moderna persiste ancora l'idea che, con il matrimonio, la donna entra nella casa della famiglia del marito e che, pertanto, deve seguirlo e adeguarsi completamente al nuovo stile di vita. Oggigiorno, però, i giovani, per lo più,

rifutano questa usanza e col matrimonio vanno a vivere per conto proprio.

見合い *Mi-ai* è il primo incontro tra i probabili futuri sposi. Fino a un centinaio di anni fa il matrimonio era un affare stipulato tra le due famiglie, ed era impensabile che i due giovani potessero scegliersi liberamente. C'erano pertanto delle persone che fungevano da intermediari per vedere se il contratto tra le due famiglie fosse fattibile. Prima di giungere alla festa del matrimonio era usanza comune scambiarsi cibi, vestiti, oggetti per la dote (denaro, ecc.) da parte delle due famiglie. I regali per il fidanzamento ufficiale erano decisivi. Al giorno d'oggi, rimane l'usanza che il giovane porti in dono alla famiglia l'equivalente di qualche stipendio per esprimere chiaramente la sua intenzione di volersi sposare. Un passo importante era, e tuttora rimane, il primo incontro dei due faccia a faccia. Nei tempi antichi era la famiglia della donna che accoglieva o rifiutava l'uomo. Poi le cose cambiarono, ed era l'uomo che poteva rifiutare la donna, non toccando i cibi e bevande offertigli. Oggi, nella società giapponese, essendo poche le occasioni di incontro tra giovani di sesso opposto, è possibile rivolgersi ad agenzie specializzate. Si versa una certa somma di denaro, si compilano dei questionari, e si partecipa a un evento dove i giovani hanno l'occasione di incontrarsi, parlare e conoscersi almeno un po'. Se entrambi sono soddisfatti, gradualmente si arriverà al matrimonio, altrimenti si proverà a cercare ancora. Sotto l'influsso occidentale, il primo vero incontro avviene quando i due giovani decidono di comunicare le loro intenzioni alle rispettive famiglie, presentando la persona scelta ai genitori. I complicati cerimoniali tra le due famiglie stanno diventando un re-taggio del passato, anche se ne permane qualcosa tra le famiglie ricche e più tradizionali. Neppure nella famiglia dell'Imperatore si seguono più tutte le antiche tradizioni matrimoniali.

仲人 *Nakodo*: l'Intermediario. In passato questa era una figura molto importante, il cui compito era di far sì che le attese delle due famiglie si incontrassero e quindi i giovani potessero sposarsi. Di solito era una persona molto socievole e stimata, capace di destreggiarsi nelle relazioni sociali e interpersonali. Oggigiorno per lo più il suo compito è quello di testimone e garante del matrimonio. Spesso è un amico, un parente, un conoscente di entrambi gli sposi. La sua funzione rimane importante perché contribuisce a creare le premesse e l'occasione affinché i due possano incontrarsi e considerare l'idea di sposarsi.

婚活 *Kon-katsu*: Attività in vista del matrimonio. Si tratta della ricerca di un partner matrimoniale, coinvolgendo qualche parente, amico, conoscente, ed eventualmente l'agenzia matrimoniale. Si partecipa a feste ed eventi che permettano la conoscenza di persone dell'altro sesso e che corrispondano alle proprie attese fisiche, sentimentali, sociali e soprattutto economiche. Sino a pochi decenni fa le donne erano sotto forte pressione,

perché si sposassero prima dei venticinque anni e mettessero al mondo figli al più presto. Oggi questo sta cambiando, anche perché è sempre più difficile trovare la persona giusta con cui sposarsi e non solo per motivi economici.

結婚式所 *Kekkon-shiki-jo*: hotel specializzato per i matrimoni. Sono piuttosto diffusi nelle città perché risultano estremamente convenienti, offrendo tutti i servizi necessari: vestiti da cerimonia, fiori, decorazioni, musica, ambienti, sale da trucco, servizio fotografico, pernottamento, banchetto, il luogo e la persona per la funzione religiosa. La coppia sceglie, secondo le proprie possibilità economiche, il pacchetto di servizi che desidera, e tutto si svolge secondo copione per un giorno da favola. Il giorno del matrimonio è considerato uno dei giorni più belli della vita, pertanto non si bada a spese. Questo aspetto a molti giovani non piace, ma per lo più accettano, sotto la pressione delle famiglie. Questo perché il matrimonio serve ad affermare davanti alla società lo stato sociale delle famiglie da cui provengono i due novelli sposi.

披露宴 *Hiro-en*: banchetto nuziale. Questo è considerato generalmente l'aspetto più importante del matrimonio. Solo gli invitati che ricevono una lettera speciale possono partecipare. Ogni invitato deve portare una busta con un ammontare fisso di denaro per contribuire alla festa. Il suo nome viene registrato separatamente a seconda se è della parte dello sposo o della sposa, e viene fatto attendere in anticamera. Quando comincia il banchetto gli invitati entrano nella sala e prendono il posto a loro assegnato in precedenza. Gli sposi occupano il posto d'onore e a lato di ciascuno ci sono tutti i rappresentanti della rispettiva famiglia, parenti, amici, colleghi di lavoro, che si incontrano per sancire, con la festa, il legame tra gli sposi. Il maestro delle cerimonie dirige lo svolgimento del pranzo nuziale. Dopo l'entrata solenne degli sposi, hanno luogo i discorsi ufficiali dei rappresentanti delle famiglie. Segue il brindisi e poi si comincia a mangiare. Più invitati ci sono al banchetto matrimoniale, più la giovane coppia sente che la loro unione e la loro nuova famiglia sono benedette. I banchetti nuziali erano, e sono tuttora, momenti di festa molto importanti, e sono anche un'occasione per giovani ancora singoli di incontrare i loro futuri sposi o spose.

披露宴挨拶 *Hiro-en-aisatsu*: discorsi augurali al banchetto matrimoniale. In Giappone, i saluti ufficiali sono molto importanti. Nella cultura giapponese le parole hanno il potere magico di rendere presente e creare ciò che significano. Pertanto, in ogni situazione della vita, ci sono parole da usare e parole da evitare. Il discorso ufficiale da parte della famiglia di ciascuno degli sposi è affidato alla persona con la posizione sociale più alta, e quindi più stimato da tutti. Esso inizia con parole convenzionali di felicitazione ai genitori, continua con l'elogio degli sposi per presentarli, e prosegue con il racconto

qualche episodio interessante della loro vita, alcune raccomandazioni e auguri. Dopo i due discorsi ufficiali, anche gli amici ed i conoscenti, come pure i compagni di lavoro, possono prendere la parola liberamente, o anche cantare una canzone, danzare o fare uno scherzo. Così che la festa continui per la gioia di tutti. Durante i banchetti nuziali ci sono delle parole tabù che non possono essere assolutamente pronunciate, come per esempio: «dividere», «tagliare», «terminare», «finire», perché significano che la terminerà la relazione e la coppia si separerà. Di solito anche i novelli sposi prendono la parola, per ringraziare i loro genitori e tutti i invitati.

色直し *Iro-naoshi*: cambio del vestito. Durante il banchetto nuziale la sposa si assenta per cambiare il colore del vestito. Questa tradizione ha radici molto antiche e si basa sul fatto che le donne indossavano colori e stili di abbigliamento diversi a seconda che fossero nubili o sposate. Nel rito shintoista il vestito bianco della sposa indicava, come in occidente, lo stato di semplicità e purezza. Vestiti più colorati e preziosi possono essere indossati solo dalla donna sposata che, avendo un marito, se li può permettere. L'idea sottostante è che ogni coppia che si sposa sia ricca, ma in pratica non è così. La coppia comincia con poco, ma col tempo e col lavoro la famiglia deve diventare agiata tanto che la sposa possa vestirsi bene. Per gli hotel specializzati per i matrimoni, che noleggiavano i vari vestiti, provvedono al trucco della sposa e l'acconciatura dei capelli, questa tradizione è un affare molto lucroso.

引出物 *Hiki-de-mono* regalo agli invitati dopo il matrimonio. Siccome gli invitati hanno benedetto la nuova coppia con la loro presenza e con il loro contributo, la nuova coppia deve ricambiare con un regalo appropriato, che è consegnato alla fine del banchetto nuziale. Questa tradizione è molto antica: i nobili regalavano cavalli, vestiti di seta, somme di denaro in oro o argento, spade, archi e frecce, oggetti pregiati e di grande valore, come pure animali domestici di razza, pesci pregiati, tè, alghe, ecc. Al giorno d'oggi si regalano prodotti tipici del posto, oppure si consegna un catalogo di oggetti commerciali con una cartolina di ordine prepagato, in questo modo gli sposi contraccambiano con un qualcosa che possa essere utile all'ospite. Tutti gli oggetti da taglio, come forbici e coltelli, sono vietati perché significano che la coppia si separerà.

写真だけの結婚式 *Shashin dake no kekkonshiki*: cerimonia matrimoniale di sole fotografie. Persone sposate civilmente, ma che non hanno potuto tenere il pranzo nuziale, oppure giovani con mezzi economici limitati, e che desiderano avere un ricordo visibile del matrimonio, si rivolgono uno studio fotografico, per fare delle splendide fotografie da tenere per sé o da inviare ai parenti ed amici, per attestare l'avvenuto matrimonio. Ho conosciuto una persona che si è sposata in comune ed ha mandato a tutti la cartolina di

auguri di Capodanno, informando dell'avvenuto matrimonio con la foto della coppia in abiti matrimoniali.

里帰り *Sato-kaeri*: ritorno alla casa paterna. In passato, tre giorni dopo la festa del matrimonio la sposa faceva una visita alla casa paterna portando con sé il marito e regali. Questo per affermare che lei ora apparteneva di fatto alla famiglia del marito e non più alla sua famiglia naturale. Il pranzo in questa occasione significava il passaggio definitivo della potestà del padre a quella del marito. Oggi semplicemente è una visita di cortesia e di ringraziamento ai genitori della sposa, perché una volta diventati maggiorenni i giapponesi cercano di diventare il più possibile indipendente dalla famiglia di origine. *Sato kaeri* può anche indicare: la visita dei figli per feste o brevi vacanze; il ritorno in famiglia per problemi vari o dopo un divorzio; dopo il pensionamento il ritorno alla vita del villaggio della propria infanzia.

Nascita

帯祝い *Obi-iwai*: la benedizione della fascia per la maternità. Al quinto mese di gravidanza, nel «giorno del cane» (tradizionalmente osservato ogni 12° giorno del mese) si regalava alla futura madre una pancera per aiutare la gestazione. Il giorno del cane, perché i cani partoriscono senza molti problemi molti figli, pertanto la consegna della panciera significava proprio l'augurio di ciò alla madre. La gravidanza era considerata impura e pericolosa, pertanto da questo giorno, la futura madre e la sua creatura, dovevano essere protetti in modo speciale. La benedizione della pancera significava una benedizione per un parto sicuro e felice. Quando la medicina non era quella di oggi, questa pancera protettiva aveva indubbiamente un ruolo importante per la salute sia del bambino che della madre.

赤飯 *Seki-han*: riso rosso. Assume questo colore perché si prepara con *azuki* 小豆, un tipo di fagiolo rosso. Il riso colorato di rosso scuro si serve non solo per celebrare la nascita di un bambino ma è immancabile per qualsiasi evento festivo. Da tempi remoti è un segno di festa, specialmente nei giorni *hare*, giorni considerati fortunati, puri, benedetti. Nella tradizione antica il color rosso era una protezione contro la sfortuna, il malocchio, le calamità, le malattie ed il male, ed era segno di vita, forza, gioia e festa.

お宮参り *O Miya mairi*: la visita al santuario shintoista. Tra il ventesimo ed il cinquantesimo giorno dalla nascita, si portava per la prima volta il bambino fuori di casa, e l'occasione era fornita dalla visita al santuario shintoista, per presentare il nuovo nato ai *kami* locali, agli antenati ed alla società. Da questo giorno il bambino o la bambina erano considerati parte integrante della comunità locale. Ai giorni nostri la tradizione rimane

ed è praticata tra il settimo giorno dalla nascita (detto お七夜 *O shichi-ya*: «sette notti» di festa) e il centesimo giorno (ももか *momo-ka*). Il giorno dell'imposizione del nome, il primo bagno, il primo vestitino, il primo cibo solido, il primo tè, il primo dentino, il primo passo, la prima parola, il primo compleanno, eccetera, erano e sono tuttora motivi di festa e di gioia per tutta la famiglia. Sono giorni considerati di benedizione per il bambino e la famiglia. Tutte queste tappe sono passi importanti della crescita, il bambino o la bambina entrano sempre più a far parte della vita che noi tutti viviamo nella famiglia e nella società. In un giorno fausto del calendario, la madre accompagnata dalla suocera e a volte da qualche parente, porta il bambino ben vestito al santuario o al tempio. Chiedono la benedizione al sacerdote o al bonzo. Costui recita una preghiera e compie un semplice rito per il neonato. Si acquista un amuleto portafortuna (御守り *O mamori*), si scatta una fotografia del felice evento. Quel giorno si fa un pranzo di festa.

Il primo compleanno. Ci sono molti termini per indicare questa festa. Nelle zone di campagna e nelle famiglie tradizionali è molto in auge. I parenti si riuniscono per festeggiare il primo compleanno con un pranzo. Al bambino o alla bambina che ha appena cominciato a camminare, si mettono sulle spalle una massa pesante di pasta di mochi, perché impari a camminare piano. Il bambino o la bambina sotto il peso spropositato cadono e piangono, ed allora i parenti battono le mani e fanno gli auguri. Più il bambino piange più c'è gioia, perché ciò significa che il bambino crescerà forte ed in salute. Ci sono due motivi per questa tradizione. Il primo è l'augurio che il bambino abbia sempre in abbondanza di che sfamarsi per poter crescere bene. Il secondo è l'attenzione a che il bambino non cresca troppo in fretta, perché il periodo dell'infanzia ha bisogno di essere rispettato nei suoi tempi lenti. Non bisogna far camminare il bambino troppo velocemente perché si può far male. Nel pranzo, i cibi tradizionali che indicano la festa (pesce, *kombu*, riso rosso, eccetera) sono spesso sostituiti dalla molto più comoda e pratica torta di compleanno.

七五三 *Shichi-go-san*: celebrazione dei sette, cinque e tre anni di età. Si celebra il 15 novembre ed è la festa tipica dei bambini giapponesi, che per l'occasione indossano kimono tradizionali, ricevono caramelle speciali dette *chi-tose-ame* 千歳飴, vengono portati al santuario dei kami locali o familiari, fanno il pranzo di festa con la famiglia, e una bella fotografia. Anticamente la mortalità infantile era molto elevata, ed il poter giungere alla soglia dei tre, cinque e sette anni, era considerato una fortuna oltre che una grazia. Per cui si festeggiavano i bambini e le bambine di tre anni tagliando loro i capelli secondo l'acconciatura da uomo o da donna. A cinque anni i bambini ricevevano il primo vero e proprio kimono maschile, e a sette anni le bambine ricevevano il primo kimono femminile

con le maniche lunghe. Nella festa il bambino o la bambina sedevano al posto centrale e ricevevano i complimenti e gli auguri dagli adulti. Si andava anche al santuario locale per ringraziare i kami della protezione ricevuta e chiederla anche per il futuro. Questa tradizione permane perché, nonostante le condizioni materiali siano migliorate notevolmente, e nonostante le cure dei genitori, il futuro dei piccoli è sempre incerto anche per le nuove generazioni.

成人式 *Sei jin-shiki*: la festa della maggiore età, ovvero vent'anni. In passato, quando i ragazzi, a quindici anni, e le ragazze, a tredici anni, diventavano adulti, ricevevano da una persona importante il vestito, un cappello o corona confacente allo stato sociale o rango familiare e adottavano un'acconciatura da adulto. Le donne da questo giorno dovevano tingersi i denti di nero. Osservata il 15 gennaio, è sempre stata una celebrazione ufficiale molto sentita. Oggigiorno si celebra il lunedì della seconda settimana di gennaio, per lo più nelle sale comunali. I giovani e le ragazze ventenni vestono i kimono tradizionali, si radunano e ascoltano il saluto augurale del sindaco. Una persona del posto, che ha ottenuto fama e successo (artisti, attori, cantanti, musicisti, sportivi) è invitata e fa un intervento. Un rappresentante dei giovani, a nome di tutti, esprime il desiderio di darsi da fare attivamente per il bene della società mediante l'impegno nel lavoro, e il sindaco consegna un diploma. Di solito si fa un brindisi ed una fotografia. La festa è molto sentita e forse la causa è nelle minuziose e pesanti restrizioni che la scuola impone agli studenti. La festa della maggiore età è praticamente il giorno in cui essi si liberano da tutte le restrizioni imposte dal mondo educativo. Divenuti maggiorenni e responsabili, liberamente possono fare tutte le cose che erano state vietate nel periodo della scuola. Sino a che si comincerà il lavoro in una ditta o azienda, c'è come una rivalsa nell'affermare la libertà e ciò si manifesta esternamente nel modo di tagliare e tingere i capelli, indossare vestiti o ornamenti strani, esibire ciò che era vietato, bere alcolici e fumare. Tutto questo termina col primo giorno di lavoro, dove tutti devono vestirsi di nero ed adeguarsi al manuale della ditta.

バレンタインデー *Valentine Day*, pronunciato: *barentain dee*: la festa di San Valentino. È una tradizione moderna venuta dall'Europa, sfruttata dai commercianti per vendere cioccolatini. Tradizionalmente (secondo un'antica mitologia) la donna in Giappone non può fare per prima la proposta di matrimonio, è l'uomo che deve prendere l'iniziativa. Ovviamente molte donne non sono d'accordo con questa tradizione, e vogliono poter esprimere i loro sentimenti alla persona che amano. Questo è permesso il 14 febbraio, giorno di San Valentino. Le donne, donando una confezione di cioccolato, praticamente possono dichiarare i loro sentimenti. È piuttosto scontato che le donne diano cioccolatini a padri, fratelli, maestri, compagni, capoufficio, amici, ovvero a tutti gli uomini che co-

noscono indistintamente.

厄年 *Yaku-doshi*: anni in cui bisogna essere cauti e guardinghi. Per gli uomini sono gli anni in cui compiono 25, 42, 61 anni, e per le donne quelli in cui compiono 19, 33, 37 anni. Sono ritenuti pericolosi. In special modo per gli uomini verso il quarantaduesimo anno il pericolo di morte è alto, e per le donne verso il trentatreesimo anno sorgono molte difficoltà. Questa tradizione è fondata sulla concezione cinese ciclica delle forze positive e negative che influenzano la vita umana seguendo cicli di dodici anni. Pertanto, sia per gli uomini che per le donne, si ritiene che ogni dodici anni si possa attraversare un anno particolarmente difficile e sfortunato. Raggiunta la pienezza dell'età adulta il corpo umano comincia a cedere ed anche nel ruolo sociale cominciano dei problemi. In generale, gli anni in cui si compiono i 13, 25, 37, 49, 61, 73, 85, 99 anni sono anni pericolosi, durante i quali la possibilità di malattie, incidenti, infortuni, calamità, disavventure e morte aumenta. Anche ai nostri giorni la credenza che riguarda questi anni sfortunati è molto forte, pertanto molte persone dell'età indicata si recano al tempio o al santuario per purificazioni e preghiere, e durante l'anno se ne stanno piuttosto ritirate, per non incorrere in disavventure, incidenti o malattie.

還暦の祝い *Kan-reki no iwai*: la festa dei sessant'anni. Quando la durata della vita media era di circa quarant'anni, si faceva festa a chi raggiungeva i sessanta, e si pensava che dovesse ritornare nella condizione di dover rinascere, pertanto gli si faceva indossare il cappello rosso dei bambini. Oggi, con il progresso, in particolare della medicina, si vive molto più a lungo, ma sino a pochi decenni fa si festeggiava la longevità dal sessantesimo compleanno in poi, dall'età della pensione. L'idea sottostante era che uno doveva smettere di lavorare, ovvero lasciarsi aiutare dagli altri in tutto, per prepararsi a lasciare questo mondo e rinascere in un'altra vita, secondo la concezione buddhista. Molti non vogliono più festeggiare questa tradizione perché, giustamente, vogliono vivere qualche anno di più su questa terra.

長寿 *Cho-ji*: lunga vita. Oggi si comincia a festeggiare la longevità a partire dagli ottant'anni. Fino a pochi anni fa i centenari erano festeggiati anche dal comune con una pergamena ed un regalo d'oro e gli auguri personali del sindaco; ma essendo i centenari divenuti un numero molto alto, si consegna solo la pergamena con un oggetto simbolico e si fa una fotografia da pubblicare sul giornale locale. Una vita lunga è considerata una fortuna ed una benedizione, per cui bisogna festeggiare. È da notare che, nella concezione buddhista, come in quella cristiana, il momento del concepimento costituisce l'inizio della vita umana, ovvero la nascita con il parto avviene nove mesi dopo, e segna il dato anagrafico. Per questo motivo si comincia a contare gli anni da un anno prima del parto.

Morte

Se il matrimonio e la nascita sono eventi lieti e la tradizione aiuta a festeggiare, la morte di una persona cara è una triste realtà che tutti dobbiamo affrontare. Il Buddhismo ha ispirato una serie di tradizioni che intendono aiutare la persona a staccarsi da questa vita e i parenti ed amici ad accettare il dolore del distacco. La maggior parte delle persone oggi muore negli ospedali e certe tradizioni stanno sparendo, altre invece diventano ancora più importanti.

末期の水 *matsugo no mizu*: bagnare con acqua le labbra della persona appena morta. È una tradizione che sta scomparendo. Le persone più vicine al morto bagnano delle garze o piccoli asciugamani di acqua e a turno inumidiscono le labbra del defunto appena spirato. È una usanza buddhista: nel mondo dell'aldilà il morto non potrà più bere ed allora i vivi compiono questo ultimo gesto di commiato. Ciò indica la netta separazione del mondo dei morti dal mondo dei vivi.

死装束 *shini-shou-zoku*: vestire il morto. Nell'antichità i parenti, con le garze inumidite continuavano a lavare il corpo del defunto, prima con acqua calda e poi con l'alcol. Poi lo vestivano con l'abito nero oppure il vestito preferito, oppure una 浴衣 *yukata*, tunica leggera. Questo vestito deve essere infilato dalla sinistra, ovvero il contrario di ciò che normalmente fanno i vivi. I buddhisti ferventi venivano vestiti con la tunica, gli oggetti, i soldi e il cibo dei pellegrini perché il morto doveva attraversare un fiume mitico e intraprendere il grande viaggio verso la terra pura (il paradiso buddhista). Anche questo indica la netta separazione tra il mondo dei morti e quello dei vivi. Se donna, le si trucca il viso; se uomo, gli si rade la barba. Oggi per lo più sono le pompe funebri che si incaricano di lavare e vestire il morto e prepararlo nel modo migliore possibile per il funerale.

北枕 *Kita-makura*: il cuscino rivolto a nord dove si posa la testa del morto. La tradizione vuole che Budd h a quando morì avesse la testa rivolta a Nord. In questa direzione ci sarebbe l'entrata per l'altro mondo. Sul volto del defunto si stende un tessuto bianco. Anche lo Shintoismo prevede che il morto debba avere la testa rivolta a Nord. Vicino alla testa del morto si mettono: un solo fiore, una sola candela accesa ed un solo bastoncino di incenso. Il significato sarebbe «la morte di una persona cara non deve ripetersi, basta una volta». La tazza di riso bollito con i bastoncini infilati veniva collocata vicino alla testa del morto, perché potesse mangiare a sazietà per intraprendere il grande viaggio. Tutti questi oggetti rimanevano così sino a che il defunto veniva messo nella bara. La vita moderna sta eliminando molte di queste usanze.

通夜 *Tsuya*: la veglia. Nei tempi remoti, quando una persona moriva veniva lasciata sulla stuoia e si poneva una candela ed un bastoncino di incenso vicino alla sua testa. La

famiglia vegliava per allontanare dal cadavere eventuali spiriti cattivi, insetti ed animali. Il Buddhismo insegnò come passare la notte vegliando, richiamando le cose belle e gli insegnamenti avuti da quella persona quando era in vita. Oggi le pompe funebri di solito preparano una specie di altare ricoperto di fiori, al centro del quale è posta la bara con il cadavere e la fotografia del defunto. Nella bara i parenti mettono anche qualche oggetto particolarmente caro ed amato dal defunto. Il Bonzo viene a recitare i *sutra* per il defunto davanti ai parenti che assistono in silenzio. I vicini, gli amici ed i compagni di lavoro in fila rendono omaggio al morto, offrendo su degli incensieri un po' di incenso e facendo un inchino. Era usanza fare un pranzo tra parenti e bere del *sake*, era considerato l'ultimo pasto con il morto e il *sake* aveva una funzione di protezione e purificazione dagli eventuali spiriti cattivi. Oggi questa usanza sta scomparendo ed al suo posto si dona ad ogni partecipante un piccolo regalo (tè, biscotti, un piccolo asciugamano) con un biglietto di ringraziamento accompagnato da una bustina di sale. Il sale serve per dare protezione contro gli spiriti cattivi.

葬儀 *Soghi*: Funerale. La preghiera-cerimonia solenne di commiato per un essere umano che è morto. Il Buddhismo ha insegnato ai Giapponesi che è l'evento più importante della vita e pertanto richiede la più grande attenzione. Anticamente il funerale si faceva nella casa del morto, oggi per lo più nelle sale specializzate gestite dalle agenzie delle pompe funebri. Le pompe funebri preparano e dirigono tutto secondo la quantità di denaro che si vuole spendere (bisogna firmare un contratto). Il funerale è molto costoso ed impegnativo. Tutti sono vestiti con l'abito nero da cerimonia. Molti tengono in mano la coroncina buddhista. I convenuti portano un contributo in denaro per le spese del funerale, in una busta che viene consegnata alla recezione, dove inoltre si mette la firma su di un registro. Viene il bonzo (o il sacerdote o il ministro o prete a secondo dell'appartenenza religiosa) che canta il *sutra* o recita preghiere secondo la religione o la setta di appartenenza del defunto.

告別式 *Kokubetsu-shiki*: Commiato dal defunto. Ogni partecipante singolarmente offre l'incenso oppure dei fiori davanti alla bara aperta, si leggono alcuni telegrammi di cordoglio, il rappresentante della famiglia dice qualcosa circa gli ultimi giorni di vita del defunto, e a nome della famiglia ringrazia i presenti. I familiari danno l'ultimo sguardo al morto, la bara viene chiusa. Caricata sul carro funebre, tutti assieme fanno l'ultimo inchino alla partenza del carro, che si avvia verso il crematorio. Dopo il funerale ed il commiato, sino a pochi anni fa si faceva un pranzo di ringraziamento, oggi si preferisce dare un piccolo regalo con la bustina di sale e un biglietto con parole di ringraziamento. Anticamente era un gruppo di persone incaricate del villaggio che organizzavano tutto.

È rimasto qualcosa di tutto ciò nell'organizzazione del vicinato o del quartiere che cerca di aiutare la famiglia in occasione del decesso di un suo membro. Anticamente il funerale ed il commiato erano due cerimonie distinte, oggi per praticità, si fanno insieme. A partire dal Covid si preferisce fare il funerale ed il commiato solo con i parenti stretti: la cerimonia costa molto meno ed è più facile da gestire. E quando tutto è finito si manda un semplice avviso del decesso agli altri parenti e amici.

焼香 *Shou-ko*: bruciare l'incenso. Si prende con la mano destra un pizzico di incenso e lo si depone in un piccolo braciere dove c'è un carboncino già acceso, perché bruci. A seconda della setta religiosa di appartenenza, il gesto può ripetersi anche due o tre volte. Si compie anche accendendo uno o più bastoncini di incenso da una candela e infilandoli nella cenere contenuta in un piccolo braciere. Si congiungono le mani e si fa un inchino profondo. Questo è un modo comune di offrire riverenza davanti alla salma del defunto, alla sua tomba, o davanti all'altare degli antenati. È uno dei segni di omaggio, rispetto e deferenza più comuni nei confronti degli spiriti dei morti. Nella credenza popolare lo spirito del morto diventa un *kami*, e bisogna pregarlo per ottenere la sua benevolenza e protezione. L'incenso è anche un repellente per gli insetti e sprigiona un forte aroma. Anticamente, quando la sepoltura si faceva dopo più di tre giorni, aveva anche lo scopo pratico di coprire gli odori dell'inizio della decomposizione.

戒名 *Kai-myo*: Il cambio del nome. Questa è una tradizione tipica del buddhismo giapponese e non esiste altrove. Prima di mettere la salma nella bara, si chiede al bonzo di dare un nuovo nome al defunto. Secondo il Buddhismo, dopo aver superato tre stadi di prove si viene accolti definitivamente nella via luminosa, e a questo punto si riceve un nome nuovo. Praticamente la morte ed il funerale buddhista equivarrebbero al primo stadio di prove superate, e questo basta per dire che la persona è entrata nella via del Buddha. Perciò i parenti chiedono il nome nuovo per il defunto. Questo nome viene composto dal bonzo prendendo un carattere del nome del defunto da vivo e viene scritto con inchiostro nero su una tavoletta bianca, che viene inserita verticalmente su un piedestallo di legno. In passato questo nuovo nome rivelava diverse caratteristiche del defunto, ed era visto come una espressione dello status sociale della famiglia. Per questo motivo chiedere un nome nuovo per un defunto è tuttora molto costoso.

位牌 *I-hai*: La tavoletta con il nome dell'antenato. Quarantanove giorni dopo il funerale, quando termina il periodo di lutto della famiglia, il nuovo nome del defunto viene inciso su una tavoletta laccata di nero e deposta sull'altare degli antenati. Si ritiene che lo spirito del morto risieda in questa tavoletta che viene custodita nella parte più sacra della casa, ovvero il 神棚 *kami-dana*, altarinio familiare shintoista, oppure nel *butsudan* 仏壇, al-

tare buddhista dedicato agli antenati. È tradizione che ogni mattina si esegua un rito per gli antenati, offrendo acqua o tè, una ciotola di riso appena bollito, incenso, un inchino e una preghiera. Questo compito è tradizionalmente affidato alle donne di casa. Nei giorni del cambio della stagione, le tavolette degli antenati vengono onorate in modo particolare. Secondo la tradizione quando i figli ritornano alla casa paterna, prima di salutare i genitori, devono recarsi davanti alle tavolette degli antenati e fare un piccolo rito di saluto. Nello Shinto la tavoletta viene chiamata *mitama-shiro* (御霊代). Essa viene lasciata in bianco e include la data di nascita del defunto.

お布施 *O fuse*: l'offerta. Anticamente questa consisteva nel cibo, l'acqua e gli aiuti che venivano dati come provvista a coloro che facevano il pellegrinaggio buddhista, oppure alle persone povere per aiutarle a vivere. Si aiutava il prossimo per fare un'opera buona e anche per potersi distaccare dalla cupidigia. Oggi questa parola indica sia la cospicua offerta che si devolve al bonzo ed al tempio per il funerale, sia l'offerta al bonzo per recitare il *sutra* per gli antenati nei tempi stabiliti davanti all'altare di famiglia o nel tempio.

香典 *Kou-den*: Offerta per l'incenso. Tutte le persone che partecipavano alla veglia portavano questa offerta, per contribuire alle spese del funerale. Si cominciò a chiamare allo stesso modo anche l'offerta per il funerale. Ma ci sono anche altre diciture: *go-kou-den* (御香典), *go-kouryou* (御香料), *go-rei mae* (御霊前), *go-butsu-zen* (御仏前), *O hana dai* (御花代). La famiglia che riceve questa offerta in denaro è tenuta a contraccambiare. In passato lo si faceva con un terzo della somma ricevuta, perciò si chiamava *san-bun no ichi kaeshi* (三分の一返し), oppure 半返し *Han-kaeshi*, restituzione della metà. Ai nostri giorni questa restituzione consiste nel consegnare un piccolo ricordo, preparato dalle pompe funebri, insieme a un biglietto di ringraziamento. Si sta diffondendo l'usanza di rifiutare le offerte di denaro, sostituendole con una dichiarazione di donazione in favore di gruppi o persone anziane in difficoltà.

忌中 *Kichu*: lutto. Ogni tanto si vede ancora questa scritta davanti alla porta di qualche abitazione o esercizio commerciale. Oggigiorno indica la prima settimana dopo il decesso, quando la famiglia non può condurre la vita normale, ma si dedica ai riti per compiangere il morto. In passato indicava un periodo stabilito dal governo in cui si doveva vestire a lutto. Esso durava, a seconda dei casi, da quarantanove giorni a tre mesi. Tuttora, per i buddhisti indica i quarantanove giorni successivi alla morte, durante i quali ogni sette giorni viene il bonzo a recitare il *sutra*. Durante il lutto non era permesso partecipare agli eventi della vita mondana, comprese le feste di Capodanno. Inoltre, non si poteva consumare né carne né pesce, e l'assunzione di *sake* era vietata. Il cinquantesimo giorno, finito il lutto, si teneva un pranzo solenne invitando il bonzo e tutti quelli che avevano

aiutato per il funerale, si mangiavano sia carne che pesce e si beveva *sake*. Tante tradizioni legate al lutto, considerate ormai obsolete, vengono abbandonate. Tuttavia, persiste quella di sostituire il biglietto di auguri per il Capodanno con una cartolina inviata prima della fine dell'anno, che informa della scomparsa di una persona cara.

喪主 *Moshu*: Il rappresentante ufficiale della famiglia in occasione della morte di un suo membro. Egli è responsabile della gestione di tutto ciò che riguarda le procedure burocratiche, i riti, e la tomba. È lui che prende tutte le decisioni e anche rivolge ai convenuti le parole di ringraziamento.

火葬場 *Kasoba*: Il crematorio. È una costruzione moderna con grandi saloni ed ampi spazi, situati per lo più distanti dai centri abitati, gestita dal Comune. Quando si comunica il decesso al Comune, si riceve il permesso di portare la salma al crematorio a un'ora stabilita. In base a questo si stabilisce il giorno e la data del funerale con le pompe funebri e il ministro religioso. Solitamente, solo i parenti più stretti accompagnano il carro funebre al crematorio, assieme al bonzo o al sacerdote. Al crematorio si è accolti dal personale, e terminate le preghiere, all'ora stabilita si accende il forno premendo un bottone. Viene quindi comunicato l'orario in cui si possono ritirare i resti del defunto. La famiglia aspetta nelle sale del crematorio, e quando si è chiamati, i familiari a turno raccolgono i resti delle ossa con dei bastoncini speciali e li depongono in una urna cilindrica che porteranno e custodiranno a casa, sino a quando questa sarà posta nella tomba di famiglia.

法事 *Houji*: I riti per gli antenati. Questi sono molti ed anche piuttosto complicati. Fondamentalmente, la struttura sociale giapponese si basa sul Confucianesimo, pertanto i segni di venerazione e rispetto per gli antenati sono molto importanti. Nello Shintoismo, dopo il funerale, si celebrano i seguenti anniversari annuali: il primo, il quinto, il decimo, il ventesimo, il trentesimo, il quarantesimo, il cinquantesimo ed il centesimo. Col passare degli anni lo spirito del morto si purifica e diventa un antenato, ovvero un kami locale. Nel Buddhismo le cose sono più complesse. Dopo il funerale, durante i quarantanove giorni di lutto, ogni settimana si celebra l'ora dell'inizio del funerale (初七日 *Sho-nanoka*, il settimo giorno). Al giorno d'oggi si celebrano per lo più il settimo, il trentacinquesimo, ed il quarantanovesimo giorno. Seguono poi gli anniversari del primo, terzo, settimo, tredicesimo, diciassettesimo, ventitreesimo, ventisettesimo, trentatreesimo, trentasettesimo anno, cioè quelli che terminano con le cifre 3 e 7. Si celebrano anche il cinquantesimo e il centesimo anniversario. Molto spesso le famiglie moderne non ricordano questi anniversari, ma il bonzo rammenta le più importanti per venire a recitare il *sutra*.

4. Altre tradizioni importanti

地鎮祭 *ji-chin-sai*: Benedizione del terreno. Questo rito si celebra prima di costruire una casa, un edificio, una fabbrica, un ponte, una strada, un edificio pubblico, in genere tutti i tipi di edifici. È una usanza molto antica che ha lo scopo di eliminare il male e gli spiriti cattivi che possono infestare quel terreno, di modo che i lavori procedano senza incidenti. In particolare i muratori e i falegnami ci tengono molto a questo rito, per poter lavorare con serenità. In tempi antichi il rito era affidato allo sciamano; oggi è sostituito dal *kannushi*, il ministro shintoista. Al centro del terreno si piantano quattro pali di bambù appena tagliato, quindi ancora verde, e si uniscono con una corda di paglia che indica la sacralità del luogo (しめ縄 *Shimenawa*). Al centro di questo spazio si fa un mucchio di sabbia, davanti al quale si costruisce un piccolo altare di legno su cui sono poste le offerte per i *kami*: sake, riso, pesci, verdure, sale. Il sacerdote shintoista intona la preghiera (祝詞 *norito*) composta appositamente, purifica i presenti, sparge sale sul terreno e versa del sake sulla montagnola di sabbia. Il capomastro poi vi inserisce una zappa di legno. Questa è l'azione più importante, che simboleggia l'atto di rivoltare, con l'aiuto dei *kami* protettori, tutto il terreno circostante e liberarlo dal male. Infine il *kannushi* e i presenti offrono sull'altare un 玉串 *tamagushi*, un rametto verde della pianta di *sakaki*, a cui sono appese striscioline bianche di carta tagliate a zig-zag. Questo è un gesto altamente religioso, che manifesta retta intenzione e purezza di cuore, e indica l'unità con i *kami*. Infine, segue il pranzo con i membri della famiglia e coloro che realizzeranno la costruzione.

棟上げ式 *mune-age-shiki*: cerimonia per il completamento delle impalcature e travi portanti dell'edificio, e del tetto. In un posto adatto della costruzione si erige un altare su cui si mettono sake, riso, verdure e un piattino di sale. Si legano al sottotetto gli *hei-kushi* (幣串) ornamenti di protezione contro il malocchio, gli incidenti, e soprattutto contro il fuoco. Si informano così i *kami* del terreno che i lavori sono a buon punto. Al giorno d'oggi queste azioni le compie il capomastro e non più il *kannushi*. Poi i proprietari lanciano monete, dolci e *mochi* ai vicini e alle persone venute a congratularsi. Si conclude con un pranzo tra operai e proprietari.

清めの塩 *Kiome no shio*: il sale che purifica dal male. Il sale previene la putrefazione degli alimenti, conferisce sapore ed è essenziale per la vita umana. È usato come offerta nei riti religiosi ed è uno strumento per le purificazioni. Usare il sale per questo scopo è ancora oggi una tradizione molto viva. Indispensabile per la benedizione dei terreni, è posizionato anche da molti ristoratori o esercizi di ristorazione a destra e a sinistra dell'entrata; i lottatori di sumo lo utilizzano costantemente per purificare il luogo prima di ogni combattimento. Una bustina di questo sale viene donata a tutti coloro che hanno

partecipato ai funerali.

ダルマ *Daruma*: un portafortuna speciale. Una figura stilizzata di bonzo in meditazione Zen, colorata di rosso e dalla forma rotonda, realizzata in modo che se rovesciata, ritorni sempre nella posizione eretta. È un oggetto augurale che incoraggia a rialzarsi dopo ogni difficoltà, insuccesso o fallimento. Se ne possono acquistare di varie dimensioni nei templi e nei santuari. Di solito gli occhi non sono dipinti. Gli allevatori di bachi da seta coloravano un occhio in primavera, marcando l'inizio del ciclo di produzione della seta, e l'altro in autunno, al momento della raccolta del prezioso filato. Da ciò deriva l'usanza di dipingere un occhio quando si comincia un nuovo progetto, sperando e per il suo successo, e l'altro occhio quando gli obiettivi sono stati raggiunti e le preghiere esaudite.

七福神 *Shichi-fuku-jin*: la navicella con i sette saggi della fortuna. Sono un prodotto del sincretismo religioso che si manifesta in tutto l'Oriente. Infatti, tre saggi sono indiani, tre sono cinesi, e a questi è stato aggiunto un sapiente giapponese. Ciascuno ha una storia particolare e un culto specifico. I sette saggi sono considerati *kami* portatori di fortuna. Sono rappresentati su di una piccola barca, simbolo di un'epoca in cui merci e ricchezza giungevano principalmente via mare. In origine, il culto di questi saggi, ciascuno con insegnamenti propri, era praticato individualmente; in Cina, furono poi uniti e trasformati in figure mitologiche dedite al divertimento e all'ebbrezza del vino. Questa rappresentazione simboleggia come il condividere il bere possa aiutare a superare le differenze e le avversità, promuovendo la collaborazione e, di conseguenza, la fortuna. Nel pantheon giapponese, sono divenuti i *kami* ai quali si rivolgono le preghiere per il successo e la buona sorte.

紅白 *Ko-haku*: rosso e bianco. L'uso del colore rosso ha origine dalla Cina, dove è considerato un colore speciale simbolo di vita, gioia, prosperità e festa. I colori rosso e bianco sono anche quelli della bandiera giapponese. Questa combinazione cromatica è tradizionalmente impiegata nelle celebrazioni, come i matrimoni e altre feste. L'espressione «rosso-bianco» ha due significati distinti. Da un lato, rappresenta due entità opposte, come illustrato dalla competizione «bianco-rosso» del Concorso canoro di Capodanno, che si ritiene abbia origini antiche, quando le fazioni in guerra utilizzavano bandiere di questi colori. Dall'altro, è usata come segno di augurio, festeggiamento e buona sorte. Esistono varie teorie sull'origine di questa tradizione, ma le più accreditate suggeriscono che il rosso simboleggi i bambini e il bianco la morte, con la loro combinazione a rappresentare la vita stessa. Il bianco è anche il colore del costume nuziale della sposa, mentre il rosso è associato al *sekihan*, il riso rosso tradizionalmente consumato durante le cele-

brazioni. Al contrario, la combinazione nero-bianco è associata al lutto e viene utilizzata per i funerali.

招き猫 *Maneki neko*. Davanti a ristoranti e negozi è facile imbattersi in questa statuetta raffigurante un gatto bianco o nero, con la zampetta destra o sinistra alzata, che invita a entrare. Si ritiene che se la zampetta destra è alzata, non mancheranno mai i soldi; se invece è alzata la sinistra, ci saranno sempre clienti. Questa credenza è tipica di Tokyo, dove è nata con diverse storie affascinanti, e si è rapidamente diffusa in tutto il Giappone. Originariamente, i gatti non erano presenti in Giappone e furono introdotti dai monaci buddisti provenienti dalla Cina. I giapponesi sono stati da sempre affascinati da questo animale domestico, bello e imprevedibile, e ancora oggi lo considerano un simbolo di buona fortuna e un eccellente compagno.

おみくじ *O mikuji*: Si tira la fortuna. È una pratica divinatoria effettuata nei santuari shintoisti, per cui, dietro offerta di una piccola somma di denaro, si cerca di prevedere il futuro. Consiste nell'estrarre bastoncini di varie lunghezze da un cilindro. Inizialmente, non era considerata una pratica religiosa, ma piuttosto un metodo sociale per prendere decisioni e preservare l'ordine e l'equità nella comunità. Contadini per assegnare i terreni pubblici, pescatori per stabilire i diritti di pesca, capi villaggio per risolvere dispute e signori feudali per affrontare questioni politiche o militari complesse, si affidavano al caso per le loro decisioni. Col tempo, i ministri shintoisti si appropriarono di questo metodo di sorteggio. Da qui nacque la tradizione moderna di estrarre piccoli biglietti che indicano cinque diversi esiti possibili riguardanti il futuro delle persone.

絵馬 *Ema* è una tavoletta di legno su cui si scrivono richieste o preghiere dirette ai *kami*. Queste tavolette possono variare in dimensioni e forme e, una volta redatte, vengono appese a dei tralicci all'interno del recinto del santuario shintoista, dove rimangono esposte. Il termine *ema* include l'ideogramma per «cavallo», un animale che, secondo le antiche credenze, veniva utilizzato dai *kami* per viaggiare nel nostro mondo. Originariamente, si offrivano cavalli veri come dono per invocare l'aiuto dei *kami*, ma a causa dell'elevato costo, si passò a offrire rappresentazioni di cavalli in terracotta o legno. Oggi, le *ema* sono utilizzate per richiedere benedizioni come la salute, la protezione dalle disgrazie, la sicurezza durante il parto, un matrimonio felice, la salvaguardia della famiglia, il successo finanziario, un buon lavoro e altro ancora. In particolare, gli studenti che affrontano gli esami di ammissione universitari scrivono le loro preghiere su queste tavolette, affidandole a Tenmangu, il kami degli studi.

中元 *Chu-gen*: dono di mezza estate. Questa tradizione deriva dalla consuetudine, proveniente dalla Cina, di inviare regali ai propri superiori in diverse occasioni durante

l'anno. In Giappone questa si è trasformata nell'usanza di portare dei pesci in dono ai genitori per la festa dei defunti (*O-bon*). Se il dono è inviato dopo le feste, prende il nome di *sho-chu-mi-mai* 暑中見舞い. La pratica si è poi evoluta nell'invio di regali non solo ai superiori, ma anche ai maestri e agli amici. Tradizionalmente consegnati di persona, oggi soprattutto gli anziani preferiscono inviare i regali tramite grandi magazzini, accompagnati da un biglietto di saluto. I giovani, invece di un regalo, tendono a inviare una cartolina di ringraziamento. Con l'evoluzione del mondo digitale, è possibile che anche questa cartolina diventi obsoleta.

お土産 *O miyaghe*: il regalo. In Giappone si fanno moltissimi regali per svariati motivi. È maleducazione rifiutare, ma bisogna comunque ricambiare il regalo in un qualche modo. I regali di solito sono dolci o comunque cibo tipico di un luogo. L'idea di regalo ha qualcosa di religioso in sé: è il prodotto del lavoro della gente che vive su una terra precisa in un ambiente naturale specifico, acqua, aria, terra tipici. Il politeismo vede in tutti questi elementi dei *kami*. Pertanto il regalo è il condensato finale che contiene tutti i benefici dei *kami* di un determinato luogo e che permettono alla gente di vivere. Il regalo è segno di condivisione della vita e viene donato di persona con le due mani e deve essere ricevuto con le due mani mentre si ringrazia con un inchino. Purtroppo oggi si bada più al valore economico o alla marca del regalo, perché bisogna contraccambiare, e spesso si dimentica questa dimensione profonda.

包み *Tsuzumi*: l'arte dell'imballaggio. Nell'antichità, le offerte di cibo fatte ai *kami* venivano avvolte in grandi foglie. Analogamente, un regalo deve essere sempre accuratamente confezionato per evidenziare che si tratta di un dono. Il valore del contenuto è spesso percepito dal modo in cui è impacchettato e dalla scatola che lo contiene. Sia i grandi magazzini sia i supermercati comuni offrono un servizio dove i regali possono essere inviati; gli addetti si occupano di incartare il regalo seguendo l'etichetta tradizionale giapponese e di spedirlo in qualsiasi luogo del Giappone.

Conclusione

Oltre alle tradizioni qui descritte, ce ne sono tante altre. Ogni regione del Giappone ha le sue tipiche credenze ed usanze particolari, che custodisce gelosamente come proprio patrimonio culturale. Quelle contenute in questa presentazione, a me sembrano essere tra quelle più comuni e universali nel mondo giapponese, che credo dovrebbero essere conosciute e apprezzate dagli stranieri che vivono in Giappone. Non sono semplici retaggi del passato destinati a scomparire con l'avanzare del materialismo e della modernità su-

perficiale. Al contrario, molte di queste tradizioni sopravviveranno, portatrici di saggezza umana e valori spirituali e sociali. Esse incarnano l'ethos giapponese, pratico e concreto, ancorato alla realtà ma anche nostalgico di un mondo incantato, abitato da antenati e *kami*, presenti in ogni aspetto della natura e della vita. La vita non è frutto del caso, ma una grazia, resa possibile da tutto ciò che ci circonda e ci sostiene, e per la sua fragilità e caducità merita rispetto e cura. In un mondo pieno di pericoli, la vita umana è precaria ed effimera, appesa a un filo. Sullo sfondo di questa realtà, desidero ardentemente che i miei amici giapponesi possano conoscere il vangelo di Gesù Cristo per vivere con meno paure e più gioia.¹

1. Padre Silvano Da Roit è un missionario Saveriano che lavora in Giappone da quarant'anni.

Novelle Bengalesi – XXIII

A CURA DI ANTONIO GERMANO

La magia del sorriso

Il nome della ragazza, protagonista del racconto, è Nila. In lingua bengalese «nila» è il nome dello zaffiro, una pietra preziosa, che rispecchia l'azzurro del cielo. Il sorriso di Nila è magico, contagioso e, nel racconto, si rivela anche come medicina salutare. Il racconto può essere di augurio a questo nostro mondo, che sembra aver smarrito il sorriso: sa ridere, anche sguaiatamente, ma non sa sorridere.



Nila si ridestò dal sonno alle sette. All'alba aveva fatto un sogno: suo padre parlava e lei, seduta, ascoltava. Le era piaciuto molto quello che diceva, ma adesso non aveva più in mente quello che suo padre le aveva detto. Nila si stiracchiò e si distese di nuovo sul letto. Improvvisamente le venne in mente una parola del suo compleanno. Lei aveva fatto una promessa: se ogni giorno io non riuscirò ad aprire al sorriso la bocca di tre persone, voi mi cambierete il nome. Ma oggi da chi andrò? La nonna ed il nonno non sono in casa, perché sono andati in giro dai parenti; papà si è recato nei campi con l'aratro; mio fratello non dorme ancora; Cosa fare? Mamma starà senz'altro seduta accanto al fuoco a preparare il ruti¹. Nila si recò da lei e si sedette su uno sgabello vicino alla mamma.

La mamma, tutta presa dal suo lavoro, aveva cominciato a preparare il *ruti* e anche se l'aveva vista, non le aveva dato retta. Nila ruppe il silenzio:

«Lo sai mamma che sei molto bella?».

«Come faccio a non saperlo, piccola mia? Me lo hai già detto ieri».

«Ma io non sto parlando di ieri, lo sto dicendo adesso».

«Piovano sulle tue labbra petali di rosa, tesoro mio».

La mamma si tersi il sudore dalla fronte.

«I petali di rosa son piovuti ieri, mamma; me lo hai detto ieri».

«Io non sto dicendo parole di ieri, tesoro, lo sto dicendo oggi!».

1. Pane, una schiacciata di farina, che può essere un *chapati* o una porata, a seconda della consistenza.

«Bene, mamma. Diventerò bella come te?».

«Oh! Me lo chiedi di nuovo? Tu diventerai più bella di me».

La mamma sorrise.

«Anche sulle tue labbra piovano petali di rosa, mamma! Devo andare al negozio?».

«Se ci andassi, faresti bene; vai e compera una *taka* di peperoncini ed una *taka* di sale; ma, mi raccomando, fai presto, perché devi andare a scuola».

«Oggi molti non ci andranno. Oggi anche se non vado, non cade il mondo».

«No, figlia mia, non va bene! La maestra mi ha detto che se il tuo posto è vuoto, in classe non c'è buon umore, sembra respirare aria funebre e tutti chiedono: Dov'è Nila? Se Nila non viene, noi non studiamo! Tu lo sai; nessuno sa sorridere come te».

«Ma perché essi non imparano...? Certo, di tanto in tanto, si fa fatica a sorridere e tu lo sai, mamma».

«Non c'è dubbio, piccola mia... Ma tu, alla tua età, come hai fatto a capire tante cose?».

«Perché? Forse che mi mancano gli occhi? E poi quel giorno anche papà lo disse: Voi ragazze col sorriso potete trasmettere gioia o anche accendere il fuoco; ma, se andate ad accendere il fuoco, potreste bruciarvi interamente le braccia e la faccia...».

Ciò detto, Nila si avviò di corsa verso il negozio. La madre rimase a guardarla: Stupendo! Anche se piccola, che importa! Anche se salta come una gazzella, che importa! Questa piccola ragazza è riuscita a carpire il vero linguaggio della vita: è diventata adulta! Anche se non lo dice alla mamma, è proprio così!

Avvertito l'odore del *ruti*, che stava bruciando, la madre si girò verso il fuoco. Si mise a friggere un uovo, che poi fece scendere nel piatto della figlia. Vedendo che tardava a venire, cominciò ad agitarsi:

«Come mai la ragazza non torna? Lei ha un mucchio di amiche; se ne incontra una per strada, attacca subito discorso o si mette a giocare con lei. È proprio come suo padre... Tuttavia... se è come suo padre, che colpa ne ha? Il ridere e lo scherzare col babbo in questi otto anni le ha riempito il cuore di gioia; se nel mentre ci scappa una o due marachelle, non bisogna forse passarci sopra? Ma eccola, sta arrivando correndo alla velocità del vento... Questa volta quale buona notizia porterà?».

«Ecco, mamma, il sale ed i peperoncini».

«Sbrigati a fare colazione; come mai hai fatto così tardi?».

«È un lungo discorso! Il negoziante stava pesandomi il sale con una faccia melanconica. Io gli ho detto: No, *chacha*², noi non mangiamo il sale melanconico, piuttosto vado a

2. «Zio», per i mussulmani.

comprarlo al negozio di Kalu Miya! Se al sale non si mescola un pizzico di sorriso, il sale non ha sapore».

«Hai detto questo al *chacha*? E lui cosa ha risposto?».

«Ha detto: “Oggi non ho la testa a posto; da tre giorni Halima è con la febbre, l’ho fatta visitare dal medico, ma è ancora a letto e non mangia niente”. Quando ho sentito le sue parole, mi son tornate in mente le parole del sogno. Papà mi aveva chiesto: “Dimmi, Nila, qual è la medicina che può guarire ogni sorta di malattia?”. Io gli avevo risposto: “L’aspirina!”. Il babbo riprese: “Questo valeva una volta; ai nostri giorni è stata scoperta una medicina ancora più potente. Non c’è bisogno di comprarla, perché si può trovare in ogni casa... Qual è quella medicina?”. Io non seppi rispondere. Questa volta ho pensato: “Andrò e vedrò se nella casa di Halima quella medicina si trova o meno...”. Halima era a letto. Mi misi a chiamarla a voce alta. Halima aprì gli occhi e mi vide. Le toccai la fronte e capii che aveva solo un po’ di febbre. Allora le afferrai le mani e, tirandola su, presi a dirle: “Ma come! Non hai febbre, non sei ammalata, a tuo padre, nell’angoscia, il negozio sta andando alla malora e tu te ne stai sdraiata come una principessa? Ti dico che così non va!”». La madre sbottò a ridere e disse:

«Quale è stata la reazione della povera Halima?».

«Cosa vuoi che facesse? Ha fatto come stai facendo tu adesso. Ridendo ridendo è scesa giù dal letto. Che altro? Sono andata poi dal loro negozio, ho comprato un gelato, sono tornata da lei e, ridendo ridendo, noi due abbiamo mangiato il gelato: metà io e metà lei. Poi mi son mossa di corsa per tornare da te».

«E quella medicina che tu cercavi, l’hai poi trovata?».

«Oh! La medicina? No, non si è fatto niente, mi sono completamente dimenticata della medicina». «No, tesoro mio, tu non ti sei dimenticata. Tu la medicina l’hai portata via da qui con te. Halima è guarita alla vista del tuo sorriso, proprio come ho fatto io. Adesso sto proprio bene e di buon umore. Su, adesso prendi e mangia».³

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

Il pozzo del coniglio

Una favola, i cui protagonisti sono gli animali della foresta, che, ovviamente, impersonano gli umani ed il loro modo di comportarsi. Leggendola viene spontaneo alla mente il ricordo della favola Il lupo e l'agnello di Fedro. Da una parte ci sono gli animali astuti, arroganti e prepotenti rappresentati dalla volpe, dalla tigre, dal leopardo, dal lupo e dal pitone, che la fanno da padroni nella foresta, simbolo della società, dall'altra ci sono i deboli: conigli, uccelli, api, ecc., che ne subiscono i soprusi. Nell'epilogo della favola, però, vediamo che i deboli si organizzano fra di loro, creano unità e riescono così a fronteggiare e sconfiggere il sopruso dei prepotenti. L'autore della favola, all'inizio della sua missione tra i fuoricasta di Borodol, aveva scritto un libro dal titolo: «Boka bole gorib», che significa: Siamo poveri perché ignoranti. Io mi sarei aspettato che ne avrebbe scritto un altro dal titolo: «Ekota nei bole gorib» e cioè: Siamo poveri perché disuniti. Dopo la mia lunga presenza tra i fuoricasta, devo purtroppo constatare che la loro vera debolezza è la mancanza di unità fra di loro, per cui possono essere facilmente manovrati e calpestati dalle varie volpi o tigri che si alternano al potere.



Nella foresta viveva un coniglio. Con lui c'erano sua moglie, la coniglia, e quattro coniglietti. Nella foresta non c'era alcuna sorgente, ma solo una pozzanghera, tra l'altro, molto lontana. Ogni giorno la coniglia madre vi si recava ad attingere acqua da bere con grande fatica. Non solo, sulla strada spesso la volpe, il leopardo e grossi serpenti le tendevano agguati. Con sua grande fortuna per tanti giorni ebbe salva la vita. Rendendosi conto del pericolo, un bel giorno il papà coniglio disse:

«A lato della nostra tana dobbiamo scavare un pozzo. Coraggio dunque, oggi stesso mettamoci al lavoro. Scaveremo un pozzo largo due piedi e, finché non troveremo l'acqua, non smetteremo di scavare».

Scavare un pozzo in mezzo alla foresta non è impresa facile. Bisogna scavare la terra con le unghie e roscchiare con i denti le grosse radici degli alberi. A più riprese, con il fango bisogna irrobustire l'argine perché non frani. Scava e scava, passarono l'uno dopo l'altro un giorno, due giorni, dieci giorni. Alla fine essi incontrarono terreno morbido, poi terra bagnata e, finalmente, trovarono l'acqua. Fu allora che il papà coniglio, la mamma coniglia, i coniglietti e le conigliette, dopo aver bevuto a sazietà, dalla gioia si misero a danzare e danzando intonarono un canto:

«Acqua chiara noi berrem, dalla pozzanghera acqua sporca più non berrem, vita rischiando a prender acqua lontano non andrem».

In seguito, per difendere il loro pozzo e la loro tana, cominciarono a piantarvi intorno cespugli spinosi. Dopo aver piantato cespugli spinosi, cominciarono ad innaffiarne le ra-

dici. Nel giro di alcuni giorni i cespugli si infoltirono. Poi si riempirono di fiori. Fu allora che cominciarono ad arrivare api e calabroni, che, dopo aver succhiato il nettare dai fiori, andavano a dissetarsi nel recipiente posto accanto al pozzo. Anche il picchio, planando dall'albero, scendeva a dissetarsi. Un po' alla volta la siepe dei cespugli spinosi era diventata alta e robusta come una muraglia. La volpe non poteva più avvicinarsi alla loro tana. Il coniglio aveva quattro cuccioli. La volpe sperava di mangiarseli, ma la sua speranza fu vanificata. La volpe sperava anche di impadronirsi della tana, ma anche questa speranza svanì. Perciò grande era la sua rabbia.

Un giorno ghermì un grosso pollo e lo portò alla tigre. La tigre lo divorò con un solo boccone. Leccandosi poi i baffi, le chiese:

«Dimmi allora: cosa devo fare per te?».

La volpe rispose:

«*Mami*⁴, io, con molta fatica, avevo scavato un pozzo. Quindici giorni dopo avevo fatto visita alla casa di mio suocero. Quando son tornato a casa, ho visto che il coniglio ha circondato il pozzo con cespugli spinosi. Egli va predicando in giro che non si atterrà a nessun giudizio».

La tigre non tardò a capire il discorso astuto della volpe e disse:

«Dal momento che ho mangiato il tuo pollo, devo dare ascolto a quello che mi hai detto. Fai così allora: domani convoca un'assemblea per il giudizio».

La volpe, andando di tana in tana, portò altri tre polli, che aveva rubato. Uno lo offrì al leopardo, un altro al pitone ed un altro ancora al lupo e a tutti riferì la propria storia dolorosa. Nessuno prestò fede alle sue parole, ma tutti promisero che, se ci fosse stato un processo, loro si sarebbero schierati dalla sua parte.

Al mattino la volpe si presentò alla tana del coniglio e disse:

«*Mami* tigre ti chiama. Alle dodici devi presentarti da lei, perché ci sarà un processo nei tuoi confronti: perché hai circondato il mio pozzo con una siepe? Tutti i capi della foresta sono arrabbiati con te».

Sparate queste frottole, si allontanò ridendo sotto i baffi. Nella tana del coniglio scoppiarono grida di pianto: piangevano i cuccioli, piangeva la coniglia madre ed anche gli occhi del papà coniglio si appannarono di lacrime. Tutti poterono sentire le loro grida di pianto: le api, i calabroni ed anche i picchi le sentirono. Essi dissero al coniglio:

«Non aver paura! Noi sappiamo di chi è il pozzo. Noi diremo la verità: siamo piccoli, ma sterminato è il nostro numero».

Alle dodici in punto il coniglio si presentò al cospetto della tigre. La volpe, il lupo, il leo-

4. Zia.

pardo ed il pitone le sedevano a destra e a sinistra. Iniziò il processo. La tigre chiese alla volpe:

«Qual' è la tua denuncia, *bhagne?*»⁵.

Proprio in quel mentre si udì nell'aria un suono come di vento impetuoso. Migliaia e migliaia di calabroni discesero e riempirono la corte di nero; centinaia di picchi scesero dal cielo e si appollaiarono sui rami degli alberi; centinaia di migliaia di api vennero e si posarono sulle foglie e sui fiori dei cespugli. Rimasero tutti in silenzio. La volpe sapeva che essi sono tutti amici del coniglio: i picchi potevano bucarle gli occhi; i calabroni e le api, se l'assaltavano insieme, potevano provocarle la morte. Incominciò a tremare di paura e non riuscì ad aprir bocca. La tigre chiese di nuovo:

«Perché ci hai convocati per il processo, *bhagne?* Fai presto a dirlo, perché noi abbiamo altro da fare».

La volpe fece un balzo e si dileguò nella foresta. Si rifugiò là dove nessuno la conosceva. D'allora in poi non volse più lo sguardo verso la tana del coniglio. Cosa potrebbe mai fare lei contro le migliaia e migliaia di amici del coniglio?⁶

5. Nipote.

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

In
margine



The Door to Tolerance

MIHO YAMASHITA

Lettere dal carcere — x

REDAZIONE

The Door to Tolerance

MIHO YAMASHITA

«In the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit...». Muttering these words, I clumsily made the sign of the cross with my hands. A month had passed since I transferred to this Catholic all-girls school in London, but I was still baffled by its weekly Mass, when all students gathered in the school Chapel and listened to a sermon that sounded like pure gibberish to me. As my classmates knelt gracefully on the pew kneeler and began praying, I mulled bitterly about what they were wishing for. For me, a regular Japanese girl, praying to a God was a peculiarity. And so, when I grudgingly knelt with the others and closed my eyes, I did not have the slightest expectation that my sceptical and condescending attitude to religion would transform to tolerance and respect in less than a year's time.

Growing up in Japan was a unique experience in terms of religion, even if I had not realized it during my childhood. Although a great majority of Japanese people celebrate Christmas with zeal, visit Shinto shrines and Buddhist temples on New Year's Day, and pray to some unidentified «Kami-sama» during adversities, these habits are derived from culture and not religion. In fact, we are alarmed by the notion of religious identity. I remember being frightened by the strange ladies who came knocking at my door, inviting me to join their ritual. I remember watching a news of a terrorist attack in some distant country, and vaguely thinking that religion drives people crazy. Therefore, I felt like an alien when I moved to London and entered a Catholic school; the ease with which my classmates loved God was utterly inconceivable. My distrust of religion must have been obvious, for one girl tried to confront it. Her name was Isabella, and as a devout Catholic who regarded religion as a natural part of her life, she found my mild atheism unfathomable. «Why don't you believe in God?» she asked me briskly one afternoon, when we were ambling on the school field. I can still recall her electric blue eyes reflecting my bamboozled face, and how I responded with a question that had been growing inside me: why do you believe in God, then? This interaction started off a friendship that changed how we both perceived the world. Isabella taught me hymns and prayers, and

through listening to her recitals of the Bible and stories of God guiding her, I gradually realized that Christianity was a crucial part of her identity and that denying it was disrespectful. In return, I described to Isabella the tepid relationship most Japanese people have with religion, and it was a pleasant surprise to see understanding dawning on her beautiful eyes. When we shared our snacks during playtime, we also shared our beliefs. When we visited each other's houses for sleepovers, we witnessed foreign culture. When we hugged tightly on the day I was departing for Japan, we knew that no matter the disparity between our backgrounds and beliefs, we were friends for life. Now that I am reflecting on my experience in London, I realize how fortunate I was to be able to discard my stereotypes about religion at a young age. In Japan's homogeneous society, people often consider religion as foreign, dangerous, and beyond understanding, as I once did. Sadly, this intolerance exists all over this planet, and is applied to not only religion but to essentially anything people do not understand. It plagues the current world in the form of hate speeches, ethnic cleansings, and sheer prejudice. The interaction I had with Isabella gave me a friend, but it also gave me the open-mindedness that I believe is vital to create a world where differences are respected. However, even as I write this, I know that I still have not freed myself from unconscious biases. Therefore, I am striving to confront these biases through actively learning about others' opinions and communicating my own, and I hope that one day, I can again aid someone in opening the door to a world of tolerance.¹

1. Miho Yamashita is a Japanese High School student who lived most of her life abroad with her family and is now based in Japan. She is fluent in English, having attended school in Hong Kong and England, and loves writing.

Lettere dal Carcere — X

A CURA DELLA REDAZIONE

Da un carcere femminile
Marzo 2020

Grazie di cuore perché ogni mese mi inviate le riviste *Lettere*, *Il Vangelo per cento persone*, e *Vita Cattolica*. Queste riviste sono come una specie di alimento per noi che viviamo in carcere, e riceverle mi dona una grandissima gioia.

È davvero un peccato che in carcere ci sia molta gente egoista, un po' anomala e strana, persone molto spesso impazienti e che non sanno ringraziare gli altri per quello che ricevono. Io sono incaricata delle pulizie, e molte volte penso alle persone che svolgono nel carcere diverse mansioni. Per esempio: c'è la persona che ci prepara la colazione, il pranzo e la cena, c'è quella che ci lava i vestiti e gli indumenti così possiamo indossarli puliti e stirati. Ovviamente, per tutto questo serve la collaborazione e il lavoro di varie persone, ed è proprio grazie alla pazienza e alla dedizione di questi individui che noi tutti possiamo trascorrere una vita serena e senza preoccupazioni. Tuttavia, per molti il risultato di tutte queste mansioni viene dato per scontato, e varie persone non si rendono conto di quanto importante sia questo servizio svolto nei nostri confronti.

Il Presidente di questo Centro di detenzione ripete spesso che i lavoratori del carcere, dai detenuti ai secondini, non sono paragonabili a dei robot che si muovono a comando (il che, da un certo punto di vista, sarebbe molto comodo sia per coloro scontano la pena, sia per chi deve controllarli). Essi sono invece dipendenti che devono essere trattati tutti allo stesso modo e con lo stesso rispetto.

Le cose piacevoli le ricercano tutti, così come tutti desiderano evitare quelle fastidiose. Ogni nostra azione non deve essere mossa solo da principi astratti o dal consueto obbligo di rispettare i propri doveri, ma si deve tener conto anche dei propri diritti e della ricerca del meglio. In questo senso mi accorgo che in carcere non esiste una vera educazione alla vita. Se i dirigenti si dedicassero a studiare meglio il regime carcerario si accorgerebbero subito della mancanza fondamentale di attenzione sia al lavoro che alla persona che lo compie.

Per quanto mi riguarda, non posso lamentarmi. Tuttavia, credo sia giusto precisare e discutere delle cose come stanno, e che magari si inizi a prendere posizione e provvedimenti a questo riguardo. Sono molti coloro che semplicemente subiscono con pazienza questa situazione di imparzialità e di mancanza di diritti, mentre altri mal sopportano questa condizione.

Molti carcerati sono consapevoli di questa ingiusta situazione, anche se pare la accettino ingenuamente e passivamente. Tuttavia, se le cose iniziassero a cambiare, sono sicura che anche costoro darebbero libero sfogo ai propri pensieri e inizierebbero portare avanti le loro proposte. Su questo punto occorre la massima chiarezza. Se c'è qualcosa che non funziona nella situazione carceraria la si dovrebbe subito far notare perché altrimenti non saremmo responsabili né verso noi stessi né verso gli altri. E non credo che questa mancanza di responsabilità si possa dire amore di sé o amore del prossimo.

Ovviamente, tutto quanto ho scritto riflette un mio parere, e può essere condiviso o meno dagli altri.

S.¹

1. Questa lettera di una detenuta é stata ricevuta e tradotta da P. Piergiorgio Moioli, missionario Saveriano in Giappone.

Indice 2023

VOLUME 18

2023

- 3 Christian Discipleship in the Midst of Other Believers
Spirituality of Interreligious Dialogue: its Importance and its Core
Rocco VIVIANO
- 73 Christian Discipleship in the Midst of Other Believers
Spirituality of Interreligious Dialogue: its Importance and its Core
(Part Two)
Rocco VIVIANO
- 151 The Missionary Nature of the Synod of Bishops
Thoughts on Church, synodality and mission *ad gentes*
Rocco VIVIANO

RELIGIONI E MISSIONE

- 17 Shintō: la fede del Giappone
Un'introduzione
Luigi MENEGAZZO
- 36 Buddismo e sessualità
Tiziano TOSOLINI
- 87 Buddismo e sessualità
(Seconda parte)
Tiziano TOSOLINI
- 105 Shintō: la fede del Giappone
Un'introduzione (Seconda parte)
Luigi MENEGAZZO
- 117 Santo Niño of Maligaya
Elena CERMEÑO
- 179 Shintō: la fede del Giappone
Un'introduzione (Terza parte)
Luigi MENEGAZZO
- 205 Il potere della «parola»
Un confronto tra il concetto giapponese di *kotodama*
e il valore del «nome/parola» nel contesto biblico
Monica PENNETTA

- 216 Natura-di-buddha in Eihei Dōgen
Isacco ZAMPINI

CULTURA E SOCIETÀ

- 51 Tradizioni giapponesi
Usi, costumi e feste
Silvano DA ROIT
- 60 Novelle Bengalesi — XXI
Due storie dal mondo dell'Islam / Un ragazzo coraggioso
Antonio GERMANO
- 131 Tradizioni giapponesi
Usi, costumi e feste (Seconda Parte)
Silvano DA ROIT
- 139 Novelle Bengalesi — XXII
Il *khokkosh* della selva nera / Contestazione
Antonio GERMANO
- 231 *Amar Koifyot. La mia difesa*, di Kazi Nazrul Islam
Sergio TARGA
- 243 Tradizioni giapponesi (Terza Parte)
Silvano DA ROIT
- 261 Novelle Bengalesi — XXIII
La magia del sorriso / Il pozzo del coniglio
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 67 Lettere dal Carcere — VIII
REDAZIONE
- 147 Lettere dal Carcere — IX
REDAZIONE
- 269 The Door to Tolerance
Miho YAMASHITA
- 271 Lettere dal Carcere — X
REDAZIONE

