

Volume 13 (2018)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

4

Quaderni del Centro Studi Asiatico

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

DIRETTORE

Tiziano Tosolini • Giappone

REDAZIONE

† Everaldo Dos Santos • Filippine

Matteo Rebecchi • Filippine

Valentin Shukuru Bihaira • Indonesia

Sergio Targa • Bangladesh

Fabrizio Tosolini • Taiwan

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

INDICE

VOLUME 13, N. 4

2018

- 185 Paolo e la kenosi
Il Cristianesimo debole di Gianni Vattimo (2 parte)
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 197 Mission Today and the Conversion It Requires
Antonio M. PERNIA
- 210 Give to Caesar...
Umberto BRESCIANI

CULTURA E SOCIETÀ

- 217 Naobi no Mitama
Motoori NORINAGA
- 235 Bullismo e suicidio nelle scuole giapponesi
Michel AUGUSTINHO DA ROCHA
- 246 Novelle Bengalesi — VI
Liton bocciato agli esami / La tigre e il coniglio / Tokai
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 255 La storia di Nana
Matteo REBECCHI

INDICE 2018

Paolo e la kenosis

Il Cristianesimo debole di Gianni Vattimo (2 parte)

TIZIANO TOSOLINI

L'aver individuato nell'evento cristiano della *kénōsis* la chiave ermeneutica per parlare significativamente di Dio nel mondo postmoderno, permette così a Vattimo di rivolgersi al Cristianesimo come a quell'espressione religiosa amichevole che esclude la visione di una divinità autorevole e assolutizzante. Le conseguenze che derivano da questa teologia negativa e dalla secolarizzazione del pensiero religioso (cioè da quell'insieme di fenomeni di presa di congedo dalle strutture forti e sacrali) sono molteplici, e tutte di notevole importanza per la proposta filosofica del pensiero debole. Di seguito ne elenchiamo alcune.

In primo luogo, il Cristianesimo dai risvolti kenotici si presenta come una religione che escludendo ogni pretesa dogmatica o metafisica si discosta radicalmente da tutte quelle posizioni che concepiscono la ripresa del discorso religioso come apertura a un Dio inteso come «totalmente altro» — così come proposto, ad esempio, dal pensiero di Emmanuel Levinas e dal progetto decostruzionista di Jacques Derrida. Infatti,

Il Dio totalmente altro di cui parla tanta filosofia religiosa oggi non solo non è il Dio cristiano incarnato; è ancora sempre il vecchio Dio della metafisica, almeno nel senso che viene concepito come un fondamento ultimo inaccessibile alla nostra ragione (al punto da apparirle assurdo), ma proprio per questo garantito in una sua suprema stabilità, definitività — cioè con i caratteri dell'*óntos ón* platonico.¹

L'incarnazione di Cristo instaura infatti una continuità essenziale tra Dio e il mondo tramite cui il divino si abbassa e immerge nella storia umana diventando inseparabile da essa.

In secondo luogo, la secolarizzazione delineata da Vattimo è «un modo in cui la

1. G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, op. cit., 42. Nei paragrafi precedenti, Vattimo aveva questo da dire su Derrida: «In Derrida l'apertura al divino sembra essere proprio solo questo: il dire "Viens" a qualcuno di cui non sappiamo assolutamente chi sia», Ibid., 41. Ai due filosofi francesi appena accennati, Vattimo annovera tra i sostenitori delle teologie del Totalmente altro anche il pensatore Karl Barth, il cui Dio è assolutamente trascendente, inaccessibile ad ogni discorso razionale e, proprio per questo, ancor più "oggettivo" e completamente scisso dalla storia e dagli uomini. Su Barth e Vattimo si veda M. Cinquetti, «Dio tra trascendenza e "kenosis". Dialogo a distanza tra Karl Barth e il "pensiero debole"» in *Filosofia e teologia*, 2003, 17/2, 324-37.

kenosis, cominciata con l'incarnazione di Cristo — e già prima con il patto tra Dio e il “suo” popolo — continua a realizzarsi in termini sempre più netti, proseguendo l'opera di educazione dell'uomo al superamento della originaria essenza violenta del sacro e della stessa vita sociale»². Il filosofo di riferimento per sviluppare questa sua tesi è René Girard e i risultati a cui sono giunti i suoi studi antropologici-religiosi esposti in opere come *La violenza e il sacro* e soprattutto in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*³. Vattimo si avvale delle tesi di Girard non solo per evidenziare la natura violenta della religione naturale (tesi sostenuta mediante l'analisi del concetto di «capro espiatorio», cioè della vittima da immolare per ristabilire la concordia sociale) ma anche, e soprattutto, per indicare come questa lettura vittimaria non possa essere applicata a Gesù: «Gesù non si incarna per fornire al Padre una vittima adeguata alla sua ira; ma viene al mondo proprio per svelare e perciò anche liquidare il nesso tra violenza e sacro»⁴. L'incarnazione di Cristo, dunque, avrebbe avuto lo scopo di dissolvere una volta per tutte concetto di violenza del sacro. Infatti,

Se il sacrificio libero di Gesù è ispirato ad altro che alla logica vittimaria, dovremo probabilmente prender sul serio l'idea che esso voglia valere come esempio di salvezza *NELLA kénōsis*. Non salvezza *ATTRAVERSO* la *kénōsis*, giacché se la gloria si raggiunge solo mediante l'umiliazione e la sofferenza saremmo di nuovo in piena logica vittimaria. La *kénōsis* non è mezzo di riscatto, è il riscatto stesso.⁵

In terzo luogo, sia le teologie del totalmente altro (in quanto promotrici di un Dio vetero-testamentario imperscrutabile e lontano), sia la religione naturale (in quanto costitutivamente violenta, e quindi metafisica) trovano il loro superamento (al modo dell'indebolimento) nel pensiero del monaco calabrese Gioacchino da Fiore e nel suo insegnamento riguardanti le tre età della storia: quella del Padre (in cui si vive sotto la legge, in schiavitù e nel timore), quella del Figlio (caratterizzata dalla grazia, dalla servitù filiale e dalla fede) e quella dello Spirito Santo (in cui vivremo in uno stato più perfetto, nella libertà e in carità). Ciò che per Vattimo merita attenzione nel discorso di Gioacchino sono alcuni elementi che gettano ulteriore luce sulla sua proposta postmoderna. Innanzitutto il fatto che la storia della salvezza non sia qualcosa di ormai concluso e compiuto, quanto piuttosto di ancora aperto e tuttora in corso. La vicenda divina prosegue ora oltre il Figlio inaugurando l'età dello Spirito o, per Vattimo, quello dell'interpretazione caratterizzata da esi-

2. G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., 42.

3. R. Girard, *La violenza e il sacro*. Trad. O. Fatica, E. Czerkl. Adelphi, Milano 1980 e *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*. Trad. R. Damiani. Adelphi, Milano 1983.

4. G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., 42.

5. G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, op. cit., 126. Le sottolineature in lettere capitali sono dello stesso Vattimo.

genze pluraliste ed ecumeniche. Alla dissoluzione di ogni metafisica corrisponde infatti l'idea di una produttività ermeneutica ed estetica che non ha più di mira l'applicazione letterale e autoritaria della scrittura (o la ricerca dell'unica interpretazione valida dei vari aspetti della vita) quanto piuttosto una continuità di discorso e un ascolto della voce della comunità dei credenti che accresce di significati ulteriori e nuovi il senso del reale. Cristo, dopo la sua risurrezione, ha inaugurato un compito ermeneutico pressoché infinito il cui limite è solo l'amore inteso come possibilità di comunicare all'interno di una «comunità di interpreti» in cui, «come dice il Vangelo, gli uomini non sono più chiamati servi, e nemmeno figli (secondo Gioacchino), ma amici»⁶.

Quest'ultimo aspetto interpretativo del reale inaugurato dal fenomeno della *kénōsis* ci introduce ad un principio fondamentale della proposta filosofica di Vattimo: il principio della carità. Il solo precetto in base al quale si deve guardare al processo secolarizzazione, l'unico sedimento e valore che emerge dalla storia dell'indebolimento dell'essere, è infatti per Vattimo quello dell'amore di Dio che si trova succintamente articolato nell'adagio di sant'Agostino «*Dilige et quod vis fac*» («Ama e fa ciò che vuoi»).

Il Cristianesimo, sgravato «dal penso della lettera della Bibbia e dei dogmi... scopre che ciò che davvero conta è la carità». E questo precetto dell'intrinseca amorevolezza del Cristianesimo diventa per Vattimo il principio critico fondamentale che, se da una parte limita l'infinita deriva delle interpretazioni del reale e della Bibbia (in quanto la *kénōsis* non può essere pensata come «indefinita negazione di Dio, né giustificare qualsiasi interpretazione della Scrittura»⁸), dall'altra resiste qualsiasi demitizzazione perché esso non è un enunciato logico o metafisico, ma un comando «formale», sperimentale e pratico. Come scriverà Vattimo riassumendo queste diverse articolazioni del principio della carità:

Credere in essa [nella storia della salvezza] non vorrà dire allora accettare alla lettera tutto ciò che è scritto nel Vangelo e nell'insegnamento dogmatico della Chiesa, ma sforzarsi di capire, anzitutto, che senso hanno i testi evangelici per me, qui, adesso; in altre parole, leggere i segni dei tempi, senza alcuna riserva che non sia il comandamento dell'amore — questo sì non secolarizzabile, ma proprio perché, se vogliamo, è un comando «formale», quasi come l'imperativo categorico kantiano; non comanda qualcosa di determinato una

6. Ibid., 43. A questo riguardo si veda tutto l'illuminante capitolo dal titolo di «Gli insegnamenti di Gioacchino», in Ibid., 29–43. Tuttavia Vattimo, a proposito delle speculazioni di Gioacchino da Fiore, dovrebbe tenere a mente la profonda osservazione di H. de Lubac: «Vi sono due maniere ugualmente mortali di separare Cristo e il suo Spirito: sognando un regno dello Spirito che condurrebbe al di là di Cristo, e immaginando un Cristo che rimarrebbe sempre al di qua dello Spirito», in H. de Lubac, *Esegesi medievale*, Edizioni Paoline, Roma 1972, vol. 1, 1000.

7. G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, op. cit., 54.

8. G. Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., 60.

volta per tutte, ma applicazioni che si devono «inventare» in dialogo con le situazioni specifiche alla luce di ciò che la scrittura sacra ha «rivelato».⁹

La carità è così per Vattimo il criterio ermeneutico secondo il quale discernere o distinguere interpretazioni legittime da quelle devianti del messaggio cristiano, il solo limite alla spiritualizzazione del messaggio biblico, oltre che la sola verità che deve essere cercata nel particolare ambiente storico nel quale vive la comunità degli interpreti. Questo riferimento alla comunità d'interpreti diventa criterio normativo e «ultimo» in quanto la verità in un contesto post-metafisico non è più riconducibile all'«adeguazione dell'intelletto alla cosa» (o agli stati di fatto): fedele all'assunto nietzschiano secondo il quale «Contro il positivismo che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti" — direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni»¹⁰, l'unica verità e oggettività possibile ora è solo quella che può emergere da quel dialogo e da quel consenso che gli interpreti di volta in volta scoprono o istituiscono tra loro all'interno di una situazione particolare e determinata¹¹. L'etica che scaturisce da questo precetto della carità (o della verità in quanto effetto della carità¹²), non solo delegittima ogni atto e struttura violenta che miri ad imporre i propri valori promuovendo, al contrario, un incontro ecumenico e tollerante nei confronti della diversità, ma anche, e a livello di rapporti con popoli, culture e religioni diverse, essa favorisce e incoraggia quella che Vattimo chiama un «universalismo dell'ospitalità», cioè un atteggiamento che predilige l'ascolto e che è sempre pronto a riconoscere che l'al-

9. Ibid., 64–5. Si veda in proposito anche G. Vattimo, «L'età dell'interpretazione» in R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005, 47–57.

10. F. Nietzsche, *Frammenti postumi (1885-1887)*, op. cit., 299.

11. Per Vattimo è proprio questo consenso e questo dialogo sempre aperto a ulteriori approfondimenti che impedisce la rinascita fondamentalista del cosiddetto «comunitarismo», secondo il quale «finiti i metaracconti, non ci sono che apparenze, e la verità si valuta solo come corrispondenza ai paradigmi della propria specifica comunità... La domanda che la filosofia non può non porsi è: la fine della metafisica ha come risultato logico soltanto la legittimazione al mito e alle apparenze comunitarie? Non c'è una verità universale, dunque dobbiamo dare via libera alle verità locali, tra le quali in definitiva non può esservi dialogo ma solo precaria tolleranza, o una qualche forma di apartheid? Io credo che il filo conduttore della dissoluzione della metafisica, che riapre la filosofia alla possibilità della religione in quanto dissolve le ragioni forti dell'ateismo, è anche in grado di fornire un criterio per evitare questi esiti irrazionalistici» in G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, op. cit., 94–5.

12. «*Veritatem facientes in caritate*», il motto paolino che peraltro echeggia, e forse non tanto da lontano, lo «*aletheuein*» dell'aristotelica *Etica nicomachea*, significa, tradotto nei termini della filosofia di oggi, che la verità nasce nell'accordo e dall'accordo, e non, viceversa, che ci si mette d'accordo quando tutti abbiamo scoperto la stessa oggettiva verità» in G. Vattimo, *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica, diritto*, Garzanti, Milano 2003, 6; «Non raggiungiamo il consenso quando abbiamo scoperto la verità, ma diciamo che abbiamo scoperto la verità quando raggiungiamo il consenso. In altre parole, la *caritas* prende il posto della verità» in G. Vattimo, *Addio alla verità*, Booklet Milano 2009; «Si capisce che è ancora possibile parlare di verità, ma solo perché nell'accordo abbiamo realizzato la *caritas*. La *caritas* nel terreno delle opinioni, nel terreno delle scelte di valore, diventa verità quando è condivisa» in R. Girard e G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Transeuropa, Massa 2006, 56.

tro possa avere ragione. Nelle parole di Vattimo:

L'ospitalità — mi richiamo qui a Jacques Derrida — non si realizza se non come un mettersi nelle mani del proprio ospite, come un affidarsi a lui, accentuando dunque l'eventualità, nel caso del dialogo interculturale o interreligioso, che sia lui ad avere ragione. Se si vuole concretare nella forma dell'ospitalità, l'identità del cristiano nel dialogo interculturale e interreligioso — applicando il precetto della carità — non può che ridursi quasi completamente al dare ascolto e al lasciar la parola agli ospiti.¹³

Ascoltare gli altri con atteggiamento ospitale, de-porre la propria presunzione di verità esercitando la tolleranza, sforzarsi di vivere in quest'era dell'interpretazione rinunciando alle proprie certezze metafisiche per riconoscersi figli ed eredi di quel processo *kenotico* che ha svuotato per sempre i cieli della sua trascendenza e ha inaugurato il regno della carità, diventa così per Vattimo il solo augurio che l'uomo post-metafisico può fare a se stesso, il solo impegno a cui deve collaborare con altri e, in definitiva, l'unica fede ancora possibile per un Cristianesimo che porta fino in fondo le sue innate istanze nichiliste. Di fatto,

Una simile concezione della fede post-moderna non ha ovviamente nulla a che fare con l'accettazione di dogmi rigidamente definiti o di discipline imposte da un'autorità. La chiesa è certo importante come veicolo della rivelazione, ma anche e soprattutto come comunità di credenti che, nella carità, ascoltano e interpretano liberamente, aiutandosi e dunque anche correggendosi reciprocamente, il senso del messaggio cristiano.¹⁴

Le reazioni alla proposta di Vattimo di ripensare le implicazioni dell'annuncio paolino della *kénōsis* per giungere ad un indebolimento delle strutture dell'essere e a un ripensamento del Cristianesimo fondato non più sul Dio astratto delle certezze metafisiche e dei *preambula fidei*, ma sulla radicale e definitiva incarnazione e svuotamento della trascendenza divina, sono state numerose e provenienti da ambienti sia filosofici che teologici¹⁵.

F. Depoortere, ad esempio, afferma che la versione e visione cristiana di Vattimo è molto ridotta e insoddisfacente, e questo non solo perché basa i suoi argomenti su pochissimi versetti della Bibbia, ma anche perché le citazioni a cui fa riferimento sono incomplete e estrapolate dal contesto: a Cristo che «spogliò se stesso assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini» (*Fil* 2,7), si devono infatti aggiungere anche i versetti seguenti nei quali si proclama che proprio per questo «Dio l'ha esaltato e gli ha dato

13. G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, op. cit., 106–7.

14. Ibid., 12.

15. Per un'analisi del pensiero di Vattimo a partire da una prospettiva teologica, rimandiamo allo studio di C. Dotolo, *La teologia fondamentale di fronte alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1999.

il nome che è al di sopra di ogni altro nome; perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli sulla terra e sottoterra, e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore» (*Fil* 2, 9–10); mentre il rinvio al «non vi chiamo più servi, ma amici» di *Gv* 15,15 non tiene conto che esso è preceduto dall'ammonizione di Gesù che «voi siete miei amici, se farete ciò che vi comando» (*Gv* 15,14)¹⁶.

La filosofia di Vattimo, inoltre, sebbene presti attenzione al ruolo dell'incarnazione di Cristo, sembra poi completamente ignorare altri elementi strettamente legati alla *kénōsis* come, ad esempio, l'intera vicenda storica di Gesù, la sua morte in croce e la sua risurrezione, la sua predicazione, la sua preghiera e i suoi annunci escatologici... Il Cristianesimo di Vattimo, secondo Depoortere, è quindi meramente filosofico, non religioso, privo di un «interscambio tra filosofia e tradizione cristiana. La tradizione religiosa è solo adottata, e persino dissolta. E ciò sembra indicare che il pensiero debole di Vattimo non solo non è ospitale nei confronti del Cristianesimo, ma addirittura lo riduce a se stesso. E questo, si deve ammettere, è una procedura piuttosto violenta»¹⁷.

Di diverso tenore è la critica di A. Scigliano, secondo il quale Vattimo, adottando lo schema delle tre epoche di Gioacchino da Fiore, di fatto pecca di una forma di velato marcionismo — una teoria eretica del II secolo che opponeva al Dio iracondo, crudele e dispotico della religiosità dell'Antico Testamento il Dio dell'amore, della pace e della pietà così come veniva narrato dal Vangelo di Luca e da alcune lettere paoline. Secondo Scigliano, «La lettura di Vattimo della storia della salvezza non solo mette da parte le strutture sacramentali della vita e della pratica cristiana, ma giustappone anche il Dio kenotico paolino al Dio trascendente ebraico in modi che suggeriscono istanze anti-ebraiche e marcionite»¹⁸.

16. F. Depoortere, *Christ in Postmodern Philosophy. Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, T&T Clark, New York and London 2008, 21. Una critica simile era stata mossa una decina di anni prima da M. Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology: The Challenge of Gianni Vattimo*, State University New York Press, New York 1998, 154–55.

17. Ibid., 22. Questa critica è sostenuta anche da T. Guarino, laddove afferma che la filosofia di Vattimo reinterpretava arbitrariamente quasi ogni termine del mistero cristiano trattandolo come «un otre vecchio da riempire, oltre che da spaccare, con vino nuovo e diverso» in T. Guarino, *Vattimo and Theology*, op. cit., 152. Tuttavia, e a questo riguardo, M. E. Harris si chiede: «L'arbitrarietà è metafisica, e quindi violenta? Oppure l'arbitrarietà è un sintomo della "liberazione della metafora" e quindi forse il riconoscimento che le forme più tradizionali dell'esegesi e degli standard interpretativi non sono più applicabili?» in M. Harris, «Vattimo, *Kenosis* and St. Paul» in M. Harris, *Essays on Gianni Vattimo: Religion, Ethics and the History of Ideas*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2016, 52.

18. A. Scigliano, «Gianni Vattimo and Saint Paul: Ontological Weakening, *Kenosis* and Secularity» in P. Frick, ed., *Paul in the Grip of the Philosophers. The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press, Minneapolis 2013, 117–41, qui 133. Su questa particolare critica a Vattimo, si veda anche J. Caputo, «Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event» in J. Caputo, G. Vattimo, *After the Death of God*, Columbia University Press, New York 2007, 47–85. Si deve tuttavia riconoscere che

Tra le varie osservazioni a carattere più propriamente filosofico, invece, desideriamo isolarne una soltanto, incentrata però proprio su quel principio carità che trae origine dall'evento della *kénōsis*. Secondo Vattimo, e come abbiamo già notato, questo principio dovrebbe servire solo da «indicazione» per favorire il comportamento etico della persona post-moderna: esso, infatti, non prescrive dei comandamenti atemporali, decontestualizzati e astratti a cui l'individuo dovrebbe obbedire, ma consiglia piuttosto di instaurare un rapporto dialogante e amichevole con l'altro in vista del raggiungimento di un consenso su cui poi basare il miglior comportamento da adottare in una determinata situazione. Un Cristianesimo debole e non religioso è sinonimo infatti di un Cristianesimo non metafisico, di una religione non della conoscenza, dei dogmi, ma di una spiritualità che insiste sulla priorità della carità sulla verità.

Ora, questo principio (seppur nel suo carattere «formale») per essere effettivamente implementato, presuppone (almeno) due condizioni: che l'altra persona mi sia simile — che cioè appartenga alla mia stessa «comunità di interpreti» (e che quindi abbia ascoltato l'annuncio della «morte di Dio» nietzschiano, che sia consapevole dell'eventualità

Vattimo ricollega le varie fasi del destino dell'essere non solo alla teologia di Gioacchino da Fiore, ma anche al «cambio dei paradigmi» proposto da Thomas Kuhn nel suo *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (Einaudi, Torino 2009) cioè a quell'improvviso mutamento che avviene all'interno delle concezioni culturali, dei procedimenti metodologici e delle modalità di comunicazione e trasmissione delle teorie a cui si ispira e opera la comunità scientifica di una data epoca. Vattimo scriverà, ad esempio, che «Verità come *alētheia* è il darsi storico del paradigma, che, non essendo struttura eterna di un essere metafisico e parmenideo, va pensato come evento. Ma verità è anche la proposizione verificata secondo i criteri propri del paradigma, dunque la scienza normale nel senso di Khun» in *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012, 125. Ora, tenendo a mente che per Khun il passaggio da un paradigma all'altro non implica alcun giudizio di valore, ma piuttosto una radicale trasformazione nel modo di intendere la realtà (dato che i paradigmi sono incommensurabili tra loro), ecco che, come giustamente afferma M. Harris, «Se la *kenosi* è un evento, e la rivelazione dell'Antico Testamento un altro, e l'«età dell'interpretazione» un altro ancora... allora, secondo la lettura di Kuhn, queste varie epoche, non sono né migliori né peggiori tra loro. Quindi, non solo Vattimo non è un marcionita rispetto al fatto che crede in due divinità diverse... ma non è nemmeno marcionita nell'intendere la rivelazione alla maniera del supersessionismo» in M. Harris, «Vattimo, *Kenosis* and St. Paul», op. cit., 58. Laddove Vattimo sembra incorrere in qualche difficoltà, invece, è nel tentare di connettere la storia dell'indebolimento dell'essere (quindi la serie dei vari paradigmi che si sono via via succeduti fino a inaugurare il periodo postmoderno) con quello che viene ritenuto il paradigma per eccellenza (cioè quello biblico della *kénōsis*) che ha dato inizio da questa stessa storia. La *Verwindung* heideggeriana adottata da Vattimo, ovviamente, fa tutt'uno con l'*Andenken*, il modo con cui il pensiero pensa la verità dell'essere come trasmissione e destino, cioè come rimemorazione e congedo. Tuttavia possiamo chiederci: qual è il punto di contatto tra questa idea che indica una certa «continuità» o «legame» con il passato e quella del cambio dei paradigmi che produce invece una «disgiunzione» o «rottura» nel modo di intendere il pensiero che si distende nella storia? Di più, ma a livello più intuitivo che argomentativo, si potrebbe osservare che per Heidegger (e quindi anche per Vattimo) l'ultima espressione della *ratio* metafisica si dà nell'accadere del *Ge-Stell* (cioè nel mondo fluido e sfaccettato della tecnica pienamente dispiegata). Se questo è vero, se cioè è la *Ge-stell* che porta alla nascita di un individuo finalmente libero dalle ideologie dominanti e capace di vivere finalmente nella transitorietà, nella differenza e nella molteplicità, perché mai Vattimo dovrebbe prestare così tanta attenzione al paradigma della *kénōsis* che ha ormai lasciato il posto a quello del *Ge-stell*?

dell'essere e della verità, che sappia di vivere nel pluralismo post-moderno, ecc.) — e, secondo, che l'altra persona riconosca che il dialogo e il rapporto amichevole sono le sole opportunità concessaci in questo tempo post-metafisico per dedurre quella «verità parziale», quella «verità del momento» da perseguire e attuare assieme. L'altra persona deve quindi essere un individuo che, come me, sia disposto a dialogare e quindi ad ascoltare e a lasciarsi dire qualcosa anche se ciò potrebbe andare contro ciò in cui crede fermamente¹⁹.

Tuttavia, e curiosamente, le condizioni appena esposte paiono essere non tanto il *risultato* dell'applicazione del principio della *caritas* quanto piuttosto il requisito che deve essere soddisfatto *affinché* si possa applicare il principio della *caritas*. Per illustrare questo punto basterà rifarci ad un esempio illuminante riportato dallo stesso filosofo: quello del divieto di portare il *chador* nelle scuole pubbliche francesi paragonato alla presenza del crocifisso alle pareti delle aule scolastiche. Scrive Vattimo:

Il divieto del *chador* per le ragazze mussulmane nelle scuole pubbliche francesi può essere giustificato proprio solo dal fatto che lì si tratta di un'affermazione di identità forte, una sorta di professione di fondamentalismo. Il crocifisso è invece diventato, nella nostra società, un segno quasi ovvio a cui si presta meno attenzione, che lascia sussistere la laicità, segnalandone soltanto un'origine religiosa sviluppatasi nel senso della secolarizzazione.²⁰

Il contrasto ci pare abbastanza illuminante perché esso indica che per Vattimo il discorso religioso può partecipare al dibattito pubblico solo se rinuncia alle sue pretese fondamentaliste, oppure se la sua «identità forte» accetta di diluire le proprie rivendicazioni all'interno dell'ambiente debole e secolarizzato di cui si nutre l'Occidente — proprio come è accaduto per il crocifisso nelle aule, il quale è diventato una specie di ornamento culturale che ha perso ormai ogni significato evocativo. Ogni espressione religiosa che manifesti con una certa prepotenza la propria fede urtando la sensibilità della comunità è perciò da guardare con sospetto e, per quanto possibile, da limitare (se non proprio da sopprimere

19. Come direbbe Gadamer: «L'apertura verso gli altri implica dunque il riconoscimento che io devo lasciare che in me si affermi qualcosa come contrapposto a me, anche quando di fatto non ci sia nessuno che lo sostenga contro di me» in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit., 417.

20. G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, op. cit., 107. Poco sopra, il filosofo scriveva ancora: «Per stabilire una condizione laica nella quale deve essere garantita la libertà religiosa (o irreligiosa) di chiunque, si vieta l'uso (troppo) visibile di uniformi, segni distintivi, eccetera, che potrebbero dal luogo a conflitti proprio in quanto affermazioni troppo marcate di una identità culturale. Ma, come è facile vedere, qui l'identità culturale che sarebbe troppo esplicitamente affermata [quella del *chador*] è un'identità altra, minoritaria, relativamente estranea a una più radicata tradizione locale. Se si paragona il divieto del *chador* con la quasi generale accettazione della presenza dei simboli cristiani nelle scuole europee... ci si può render conto di quelli che mi sembrano i tratti salienti della nostra situazione. La società europea è, mediamente, laica e secolarizzata, ma sulla base di una eredità cristiana abbastanza esplicita, e ciò diviene evidente quando ci si misura con persone o gruppi radicati in tradizioni diverse, che avvertono la nostra laicità come profondamente marcata da un'origine religiosa specifica» in *ibid.*, 101.

per salvaguardare la raggiunta laicità cristiana). Un altro esempio illuminante, a questo riguardo, potrebbe essere ricercato nella differenza che passa tra il suono delle campane di una chiesa e i richiami alla preghiera lanciati con il megafono da un *muezzin*: il primo si perde sullo sfondo di un contesto secolarizzato ed estetizzato (e quindi debole) che (ormai) solo pochi fedeli associano all'invito a recarsi in chiesa a pregare, il secondo costituisce invece un segnale invadente e aggressivo di una fede religiosa che manifesta i tratti di una spiritualità rigorosa e inflessibile²¹.

Per Vattimo, quindi, sia il *chador* che le litanie del *muezzin*, poiché rivendicano un senso di appartenenza culturale forte e una verità religiosa dogmatica e intransigente, mal si adattano al libero gioco delle interpretazioni che caratterizza invece l'ambiente pluralista e secolarizzato sorto dalle ceneri delle pretese metafisiche. Improvvisamente la *caritas*, qui, non è più accoglienza, tolleranza, apertura, dialogo, «lasciare la parola agli ospiti»... ma essa inaugura precisamente il suo opposto, cioè la «giustificazione del divieto», il bando delle identità forti, lo stabilire come ci si deve comportare nella nostra società e, soprattutto, chi dovrebbe farci parte e, possibilmente, viverci. Ironicamente, allora, la *caritas* non è il principio che stabilisce la modalità di un incontro, ma può essere esercitata solo *da e tra* coloro che accettano la *Verwindung* della modernità, che hanno già abbracciato una fede ecumenica e una cultura della tolleranza, escludendo tutti coloro che invece si affidano ad una ragione forte e a una fede scevra da compromessi²².

21. L'esempio del richiamo alla preghiera da parte del *muezzin* è di T. Guarino, *Vattimo and Theology*, op. cit., 70–1. Guarino continua affermando che «Se è vero che l'Illuminismo ha rimosso la religione dalla pubblica piazza, non è forse vero che Vattimo ha riproposto questa rimozione invocando Nietzsche e Heidegger piuttosto che il positivismo razionalistico della modernità? Vattimo non sta forse offrendo quella *laïcité* dell'Illuminismo, la nuda pubblica piazza della modernità anche se in maniera ancor più radicale proprio perché, mentre pare stia accettando con moderazione il contributo della religione egli, di fatto, recide la religione del suo specifico contenuto cognitivo? Non è forse il *pensiero debole* semplicemente la “privatizzazione” e la “marginalizzazione” della religione con altri mezzi?... La religione realizza la sua vocazione “soprannaturale” solamente quando è completamente secolarizzata». Secondo questo autore, Vattimo non sfrutta appieno altre alternative possibili aperte proprio dal principio della carità: «Se uno dei contributi centrali della fede cristiana è l'espansione della *caritas* nella sfera pubblica», cioè il riconoscimento e il sostegno di una vasta pluralità interpretativa, perché il pluralismo ermeneutico non può coesistere con delle fedi forti? Perché non riconoscere che la democrazia secolarizzata ha già, almeno in teoria, raggiunto in modo ammirevole uno degli scopi di Vattimo: quello di un bazar aperto, tollerante e descrittivo, quello di un'irriducibile molteplicità di opinioni, senza per questo rinunciare a rivendicazioni forti? Perché non ammettere che anche il Cristianesimo può condividere l'obiettivo di porre termine agli estremismi aggressivi e ai fondamentalismi, di superare le identità antagoniste profondamente intolleranti dell'“altro”, di cercare un ordinamento della società comprensivo e inclusivo che non degenera in una violenza esclusivista (sia essa spirituale o fisica) senza rinunciare ai propri principi e alla propria fede?» in *ibid.*, 73.

22. Sul problema riguardante la *caritas* nel postmoderno e su chi siano i soggetti verso i quali esercitarla (o su chi dovrebbe usufruirne), si vedano gli interessanti spunti di M. Harris, «Vattimo and Otherness: Hermeneutics, Charity, and Conversation» e «Vattimo and *Caritas*: A Postmodern Categorical Imperative?» in M. Harris, *Essays on Gianni Vattimo: Religion, Ethics and the History of Ideas*, op. cit., rispettivamente alle

Se per Vattimo la verità è innanzitutto «amicizia» e quest'ultima nasce da una specie di «fusione degli orizzonti» tra l'indebolimento dell'essere e il potere kenotico della *caritas*, chi non ci è amico non è neppure degno di essere ascoltato, né tanto meno possiede la «dignità di interlocutore»²³. È questa certamente una *caritas* molto curiosa, che assomiglia (forse troppo) ai soggetti della requisitoria di Gesù: «Se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani?». Una *caritas* davvero kenotica che resiste qualsiasi fondamentalismo (oltre che ogni secolarizzazione) ci pare invece essere questa: «Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Mt 5,44-46). Non sarà forse questa l'autentica *caritas* — che nasce dalla vera debolezza e ad essa rinvia — di cui oggi (come ieri) abbiamo estremo bisogno per non veder più il sangue scorrere nei tombini della storia?

*La prima parte di questo articolo
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 13/3: 121-128*

pp. 87-104 e 105-23. Si potrebbe qui notare una curiosa somiglianza tra il pensiero di Vattimo e il «paradosso dell'intolleranza» di Karl Popper, secondo il quale «La tolleranza illimitata porta alla scomparsa della tolleranza. Se estendiamo l'illimitata tolleranza anche a coloro che sono intolleranti, se non siamo disposti a difendere una società tollerante contro gli attacchi degli intolleranti, allora i tolleranti saranno distrutti e la tolleranza con essi. In questa formulazione, io non implico, per esempio, che si debbano sempre sopprimere le manifestazioni delle filosofie intolleranti; finché possiamo contristarle con argomentazioni razionali e farle tenere sotto il controllo dell'opinione pubblica, la soppressione sarebbe certamente la meno saggia delle decisioni. Ma dobbiamo proclamare il *diritto* di sopprimerle se necessario anche con la forza; perché può facilmente avvenire che esse non siano disposte a incontrarci a livello dell'argomentazione razionale, ma pretendano di ripudiare ogni argomentazione; esse possono vietare ai loro seguaci di prestare ascolto all'argomentazione razionale, perché considerata ingannevole, e inviarli a rispondere agli argomenti con l'uso dei pugni e delle pistole. Noi dovremmo quindi proclamare, in nome della tolleranza, il diritto di non tollerare gli intolleranti» in K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici. Vol. 1 Platone totalitario*, a cura di D. Antiseri, trad. di R. Pavetto, Armando Editore, Roma, 1981, 360 n. 4.

23. Sarà questo, ci chiediamo, uno dei motivi per cui, in interventi recenti, Vattimo e Santiago Zabala hanno deciso di sostituire il termine «dialogo» con quello di «conversazione»? Si veda G. Vattimo e S. Zabala, *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*, Columbia University Press, New York 2011, 25-6. Il dibattito è poi proseguito in S. Mazzini e O. Glyn-Williams, eds, *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*, Springer, Switzerland 2017.

Religioni e missione



Mission Today and the Conversion It Requires

ANTONIO M. PERNIA

Give to Caesar...

UMBERTO BRESCIANI

Mission Today and the Conversion It Requires

ANTONIO M. PERNIA

It is clear from a reading of Pope Francis' Apostolic Exhortation, *Evangelii Gaudium* (EG), that central to his vision of Church is mission. In EG 27, Pope Francis says he dreams «of a “missionary option”,» that is, a Church which moves from the “conservation mode” to the “missionary mode”—in other words, a Church whose structures and resources “are channeled for the evangelization of the world rather than for her self-preservation.» He says, «We need to move from a pastoral ministry of mere conservation to a decidedly missionary pastoral ministry» (EG 15). «“Mere administration” can no longer be enough. Throughout the world, let us be permanently in a state of mission» (EG 25). «Missionary outreach is paradigmatic for all the Church's activity» (EG 15).

Thus, Pope Francis speaks against «ecclesial introversion.» «All renewal in the Church must have mission as its goal if it is not to fall prey to a kind of ecclesial introversion» (EG 27). In his other discourses, he refers to this as a «self-referential church,» that is, a church whose identity and mission are defined in reference to itself rather than in reference to the world. And so, he dreams of an outward-looking, rather than an inward-looking, Church; a Church more concerned about affairs «*ad-extra*» than about issues «*ad-intra*» (see EG 27-28)—preferring a Church «bruised, hurting and dirty because it has been out on the streets, rather than a church which is unhealthy from being confined and from clinging to its own security» (EG 49).

In the light of the centrality of mission in Pope Francis' vision of Church, it is crucial to ask: What is mission? How is mission to be understood today? This is the topic of this reflection.

A Paradigm Shift

To speak about mission today, it is necessary to advert to what theologians of mission today refer to as a paradigm shift in mission theology. There are various ways of describing this shift of mission paradigm. Some say it is a shift from a «Church-centered» to a

«Kingdom-centered» understanding of mission.¹ Others say it is a move from a «conquest-mode» to a «dialogue-mode» of mission.² But I think it may be better to speak of a shift from mission understood as «*missio ecclesiae*» (the mission of the Church) to mission understood as «*missio Dei*» (God's mission). However way it is described, this shift of mission paradigm entails a change of our understanding of four fundamental questions about mission, namely, the origin of mission, the goal of mission, the mode of mission, and the motive for mission.

The Origin of Mission

Traditionally, the origin of mission was traced back to the «mission mandate» given to the apostles by the risen Christ on the day of the Ascension. «All power in heaven and on earth has been given to me. Go, therefore, and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you. And behold, I am with you always, until the end of the age» (Mt 28:18-20). Thus, the Church was regarded as the origin of mission.

For contemporary missiology, however, the origin or source of mission is not the Church but the Triune God himself. This idea comes from Vatican II itself. Vatican II's document on the missionary activity of the Church, *Ad Gentes*, traces the origin of the mission of the Church to the sending by the Father of the Son and the Holy Spirit in order to bring about God's universal plan of salvation (AG 1-2, 9). This idea has come to be known as «the Trinitarian origin of Mission.»

This idea of Vatican II parallels the notion of *Missio Dei* in Protestant theology, by which mission is understood as derived from the very nature of God.³ Mission is not primarily an activity of the Church, but an attribute of God. As Triune God, God is a missionary God, and mission is seen as a movement from God to the world. The Church is

1. For instance, M. Amaladoss, «New Images of Mission» in *Promotio Justitiae*, 2007/1: 21-2; «New Faces of Mission» in *USG Bulletin* 99, 1995.

2. For instance, E. Chia, «Mission, Dialogue and Missionary Congregations» in *SEDOS Bulletin* 34, 2002/2: 52-3.

3. Cf. D. Bosch, *Transforming Mission* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), 389-93. As a modern missiological concept, *Missio Dei* can be traced back to the work of Karl Barth in the 1930's. It was first introduced at the International Missionary Conference (IMC) at Wellingen in 1952 by K. Hartenstein, director of the Basel Mission. However, the idea, *Missio Dei*, did not gain prominence in missiological thinking until the 1990s, perhaps because of a certain passivity with which it became associated in some circles—that is, if mission is God's work then perhaps it is best left to God, without our interference. Indeed, some saw in it a tendency to exclude the involvement of the Church in mission. However, in the 1990s it was increasingly seen as an important expression of mission spirituality—that is, that those involved in mission must be conformed to the mission and ministry of Jesus. Cf. also T. Sundermeier, «Theology of Mission» in *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998), 434.

viewed as an instrument for this mission. Thus, there is Church because there is mission, and not vice-versa. Or, it is not the Church of Christ that has a mission, but the mission of Christ which has a Church.⁴

The theology behind all this is the vision of the Triune God as communion and communication, interaction and dialogue, between Father, Son and Holy Spirit. And this inner communication or dialogue overflows into—or better, embraces—creation and history. Mission, then, is the Triune God's ongoing dialogue with the world and with humanity, a dialogue that invites and draws humanity into full communion with the Divine community. Thus, there is mission not because it is mandated by the Church, but because God is a Triune God. Thus, Mission, before being about what the Church does, is about who God is.

So, while traditionally, the origin of mission was traced back to the «mission mandate» received by the Church on the day of the Ascension (cf. *Mt* 28:18–20), contemporary missiology pushes the origin of mission back to the very beginning, i.e., to the very heart of the Trinity, the inner communication or dialogue within the Divine Community itself.

The Goal of Mission

Traditionally, based on the «Mission Mandate» of the Risen Christ, the goal of mission was «making disciples of all nations.» This entailed establishing the Church in those places where it did not yet exist. «*Plantatio Ecclesiae*» or the «implanting of the Church» was how the goal of mission was expressed. Mission, therefore, was a matter of the extension of the visible Church in those areas where it was not yet present.

The notion of mission as *Missio Dei* or *Missio Trinitatis* enlarges the scope of mission. Its goal is not so much the expansion of the visible Church as the realization of God's mission itself or God's universal plan of salvation. This salvific plan of God is universal and cosmic, embracing the whole human race and, indeed, all of creation. St. Paul speaks of it as «uniting in Christ all things, things in heaven and on earth» (*Eph* 1:10) or as reconciling all things in Christ (see *Col* 1:20). The Book of Revelation speaks of it as the emergence of a new heaven and a new earth (see *Rev* 21:1–4). Jesus proclaims it as the good news of the coming of the «Kingdom of God.»

The biblical text that brings this out clearly is *Lk* 4:16–19 which narrates Jesus' programmatic discourse in the synagogue of Nazareth at the start of his public ministry.

4. Cf. A. Hastings, «Mission» in *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi* (New York: Crossroad, 1975), 967–69. Cf. also S. Bevans and R. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2004), 8.

Applying to himself and to his ministry the prophecy of Isaiah (see *Is* 61:1f), Jesus outlines the features of his ministry: «bringing the good news to the poor, liberty to captives, sight to the blind, freedom to the oppressed.» This chapter of Luke ends with Jesus telling the people: «To the other towns also I must proclaim the good news of the kingdom of God, because for this purpose I have been sent» (*Lk* 4:43). The image of the Kingdom of God is Jesus' vision of God's plan for a world of justice, freedom, fellowship and love, requiring both personal conversion and social transformation.

For some missiologists today, this text of Luke has, for all practical purposes, replaced Matthew's «Great Commission» (*Mt* 28:18–20) as the key text for understanding not only Jesus' mission but also that of the Church.⁵

The Mode of Mission

Traditionally, particularly during the era of colonization, mission was carried out in the so-called «conquest mode.» In those days, missionaries often came on «the coat-tails of the colonizers.»⁶ Friars and colonizers stood side by side each other—the one with cross and the other with sword in hand—to evangelize the natives, but also to subdue them to foreign rule. This way of doing mission operated out of medieval theology where the Church believed herself to be the one and only bastion of truth. Other religions were regarded as in error at best and demonic at worst. And the Church saw it as her moral obligation to conquer, dominate and replace these religions.

The understanding of mission as *Missio Dei* acknowledges that God has been in dialogue with all peoples from the beginning. Other religious and cultural traditions, therefore, contain «seeds of the Word» (*AG* 11) or «rays of the Truth» (*NA* 2). They are not entirely evil or totally in error. Thus, Vatican II introduced the theme of dialogue. Several of its documents state that the Church rejects nothing that is true and holy in other religions, and urge Catholics to enter with prudence and charity into discussion and collaboration with members of other religions.⁷

Post-conciliar documents underline the idea of dialogue even more strongly. For instance, a 1984 document of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue⁸ states that dialogue is «the norm and necessary manner of every form as well as of every aspect

5. Cf. D. Bosch, *Transforming Mission*, op. cit., 84.

6. This was the era of the marriage between church and state, when the missionary work of the church was undertaken under the patronage of Catholic kings of Spain and Portugal, e.g., the *Patronato Real*.

7. For instance, *Nostra Aetate* 2, *Ad Gentes* 11, 12.

8. Cf. Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *The Attitude of the Church towards the Followers of Other Religions*, 1984.

of Christian mission.» In other words, dialogue is no longer simply an option that we are at liberty to do or not do. Dialogue is now a missiological imperative which we cannot do without. Other post-conciliar documents say the same thing. For instance, Pope Paul VI's first encyclical *Ecclesiam Suam*, 72:

God Himself took the initiative in the dialogue of salvation. «He hath first loved us.» We, therefore, must be the first to ask for a dialogue with men, without waiting to be summoned to it by others.

Or, Pope John Paul II's encyclical, *Redemptoris Missio* 57:

Each member of the faithful and all Christian communities are called to practice dialogue, although not always to the same degree or in the same way.

The Motive for Mission

Traditionally, the motive for mission was the salvation of non-Christians who, if they were not baptized and brought into the fold of the church, would risk eternal damnation. «Outside the church there is no salvation» («*extra ecclesiam nulla salus*»)—this was the assumption which launched the great missionary movement in the 16th century and which motivated the great missionaries of the past to go to foreign lands. «*Salus animarum*» or the «salvation of souls» was how the motive for mission was expressed traditionally.

Today, however, we no longer share the anxiety of the past. Vatican II recognizes other religions—and even the sincere effort to seek the truth (see *LG* 16)—as channels of grace and ways of salvation. We now believe that God has not abandoned, nor will abandon, his people. Thus, we do not carry Christ to places where he is not already present in some way. Christ and his Spirit are there everywhere before us and ahead of us, in ways unknown to us. The task of mission today is to discover and strengthen this presence of Christ and the action of the Spirit in the world.

Today, then, the motive for mission is seen in terms of discipleship. Mission is there not because we need to save the non-Christians from eternal damnation, but because we are called to discipleship in Jesus. And to follow Jesus is precisely to follow him in his mission of bringing about the realization God's salvific plan.

This entails a shift in the way the motive for mission is understood. In the past, the motive for mission was located in a need on the part of the recipients of the good news or the objects of evangelization, i.e., the need of the non-Christians to hear the good news and thus attain salvation. Now, the motive for mission is located in a need on the part of the bearers of the good news or the subjects of evangelization, i.e., the disciple who follows

the Lord and shares in his mission. In other words, the disciple is one who experiences the Gospel as good news, so good that he or she needs to share it with others.

This, in fact, seems to be the «logic of good news.» If something is really good, then it needs to be shared with others. In the Gospel of Luke, when Mary experienced the good news of her election as the mother of the Son of God, it was so good a news to her that she needed to share it with another. So, she travelled in haste over the hill country of Judea to visit her cousin Elizabeth and share this good news with her (see *Lk* 1:26–45). Or, in the parable of the lost coin, the woman who finds the coin she had lost is so filled with joy, that she calls together her friends and neighbors and shares this good news with them (see *Lk* 15:8–10). As Pope Francis puts it, the experience of the «Joy of the Gospel» is the basis and fountainhead of mission (*EG* 20–23).

Already in his apostolic exhortation, *Evangelii Nuntiandi*, Pope Paul VI had signaled this shift. In no. 80, he says:

It would be useful if every Christian and every evangelizer were to pray about the following thought: men can gain salvation also in other ways, by God's mercy, even though we do not preach the Gospel to them; but as for us, can we gain salvation if through negligence or fear or shame—what St. Paul called «blushing for the Gospel—or as a result of false ideas we fail to preach it? For that would be to betray the call of God, who wishes the seed to bear fruit through the voice of the ministers of the Gospel (*EN* 80).

Thus, more than the salvation of non-Christians, the motive of mission is the salvation of Christians. As St. Paul puts it, «Woe to me if I do not preach the Gospel» (*1Cor* 9:16).

Fundamental Conversions Required in Mission Today

Now, a change in our understanding of mission requires a corresponding change in our practice of mission. In other words, a shift in mission theory requires a shift in mission praxis. So, *Missio Dei* as the new paradigm of mission entails some fundamental conversions in our way of doing mission today.

For me, five such conversions are required, namely, a) from activism to contemplation; b) from individualism to collaboration; c) from superiority to humility; d) from only evangelizing to also being evangelized; and e) from burden to privilege. These five conversions constitute what we might call the «spirituality of *Missio Dei*.» A word on each of these five conversions.

From Activism to Contemplation

The first conversion is from activism to contemplation. Very often we are very «Pelagian»⁹ in our way of doing mission. We act as if mission depends more on our efforts than on God's grace. And so we frequently fall into the danger of «activism»—that is, the danger of thinking that the best way to do mission is to become effective in what we do. And so we work and work and work, and give our attention almost exclusively to the effectivity of what we do, and no longer have the time to also pay attention to the quality of our lives and the credibility of our personal witness. This is the danger of behaving as if all that counts is what we do and thus neglect to care for who we are.

Seeing mission as *Missio Dei* makes us realize that our participation in mission is fundamentally an encounter with mystery—the mystery of the Triune God who calls all of humanity to share in his life and glory, the mystery of God's salvific plan for the world, the mystery of the presence and action of Christ and the Spirit in the world. Thus, the very first challenge in mission is to seek out, discern and strengthen the presence of Christ and the action of the Spirit in the world. But it will be impossible to discern if we do not approach mission in contemplation. For to contemplate is precisely to look, to listen, to learn, to discern, to respond, to collaborate.

The missionary, then, evangelizes not primarily by doing things for the people but by being with them and enabling them to do things themselves. The missionary's mission method will be marked not by frenetic activity but by contemplative presence among God's people. The missionary will not be tempted to explain away the mystery of God, but rather try to lead people into this very mystery through signs and symbols in respectful dialogue. He or she will give priority to *being missionary* over *doing missionary things*.

Thus, one expectation of missionaries today is the development of a contemplative spirit in mission. We need to abandon the idea that contemplation is the opposite of mission. We need, rather, to promote the idea that contemplation is a constitutive dimension of mission. In fact, experts tell us that contemplation entails not just an «ascending moment» of prayer, meditation, adoration but also a «descending moment» of gazing at the world with the eyes of God. The ascending moment of learning to gaze at God leads to the descending moment of learning how to gaze at the world with the eyes of God. For it is only from the perspective of God's larger world that we see how much the world is in need of redemption, liberation and salvation. Only from the perspective of God's larger

9. I refer here to the famous controversy in Church history between St. Augustine who emphasized the primacy of «grace» and Pelagius who, in contrast, emphasized the primacy of «human effort» in the human being's relationship with God.

world do we see how much the world suffers, how many are the people who hunger, how often children die an untimely death. Only from this perspective do we see how much the world needs mission.

How different would our world be if we all learned to see the world with the eyes of God. Under the gaze of God's eyes, enemies become friends, separating walls become open doors, strangers become brothers or sisters, borders become bridges, diversity leads not to differences and conflict but to harmony and unity. Indeed, only if people learn to see the world with God's eyes would our mission truly bear fruit.

From Individualism to Collaboration

A second conversion is from individualism to collaboration and teamwork. Often we think that we are the only ones called to mission—whether in the sense of the individual or in the sense of one's congregation. «Rugged individualism» has long been a description of our early missionaries. This description came along with the notion of the missionary as a «bush missionary» who single-handedly tried to create a Christian community in the midst of a hostile environment.

Indeed, very often, we do our work, and do it well, but it is our work and no one else's. Another missionary is only a nuisance or a hindrance to our work. This can apply to the individual—e.g., I do not need any other confrere, no assistant, no companion. But this can also apply to our congregation—e.g., we do our work well when we do it by ourselves. We do not need other missionaries. Let them find some other work. We have our own work and we have no need of collaborators.

Seeing mission as *Missio Dei* makes us realize that our call to mission is really a call to share in God's mission, which implies a call to collaborate with God, first of all, and with all others who are similarly called by God. *Missio Dei* implies that mission is larger than what each individual or each congregation can do. It is even larger than what all of us together can do. Collaboration, then, is not just a strategy for mission. We collaborate not just because we want to be more effective in mission. Collaboration, in fact, is an essential characteristic of mission. Collaboration is a statement about the nature of mission. By collaborating we are saying that mission is God's in the first place and that the primary agent of mission is God's Spirit. Thus, another expectation of missionaries today is the promotion of a collaborative attitude in mission.

From Superiority to Humility

A third conversion is from superiority to humility. I was once talking with an African colleague who decried the fact that missionaries in the past preached the gospel as if they owned the faith, dictating thereby the terms by which it must be understood (doctrine/dogma), lived (morals/ethics) and celebrated (liturgy/worship). Coming largely from Christian Europe, many missionaries indeed acted as if the gospel was «theirs»—that is, as if it was part and parcel of their European heritage and of their European identity. Coming, likewise, from what was assumed to be a «higher» culture and from economically developed and technologically advanced countries, missionaries in the past often evangelized from a position of power and superiority. And apparently, this assumed superiority—religious, cultural, economic and technological—gave them the right to impose the Christian gospel on peoples who were considered «culturally primitive,» «religiously pagan,» «economically poor» and «technologically backward.»

Seeing mission as *Missio Dei* makes us realize that the Christian gospel is not the possession of any one people of a particular culture, but that it is meant for all peoples and cultures, and for all times and generations. The missionary is never the «owner» or «master» of the gospel, but only its «steward» and «servant.» Today, then, the missionary is called to preach the gospel not as if he or she owned it, dictating thereby the terms by which it must be understood, lived and celebrated. The approach of the missionary today must be to share the faith as a gift received from God through others, conscious of himself or herself as merely its steward or servant and never its owner or master.

This entails that today the missionary is called to evangelize from a position of powerlessness, lowliness and humility.¹⁰ He or she will not seek power—economic, cultural, technological, or even media power. The only power he or she will need is the power of the Word and of the Spirit. And that power is the power of love, which is manifested in self-giving. The ultimate reason for humility in mission is that mission is God's and not ours. Put differently, the Kingdom of God is an eschatological reality. And, even if we are called and sent to work for it, we do not know how, when and in what form the God's Kingdom will emerge in the world.

Thus, another expectation of missionaries today is the development of the spirit of humility and powerlessness in mission.

10. In his first letter, Peter says that Christians should «always be ready to give an explanation to anyone who asks... for a reason for your hope,» but that they should do so with «gentleness and reverence» (1Pt 3:15–16). Likewise, in his book *Transforming Mission*, David Bosch speaks of doing mission in «bold humility.»

From only Evangelizing to also Being Evangelized

A fourth conversion is from only evangelizing to also being evangelized. In the past, mission was thought of as a one-directional activity. Evangelization was like a one-way street, where everything was done by the missionary for the people. The missionary was the evangelizer, the people the evangelized. The missionary was the bearer of good news, the people the recipient of the gospel. The missionary was the subject, the people the object. The missionary was the preacher who proclaimed the truth, the people the ones who needed conversion.

Seeing mission as *Missio Dei* which entails dialogue changes our view of mission. It corrects the notion of mission as a one-way street which puts the emphasis almost entirely on the great work done by missionaries, with little attention paid to the recipients of this gift. Dialogue underlines the fact that the Spirit is at work in the people being evangelized as well as in the evangelizers, and that mission is a two-way exchange of gifts between missionaries and the people with whom they work.¹¹

Consequently, missionaries must be ready to give and receive, to evangelize and be evangelized, to speak and to listen. They must be prepared to change and be changed, to form and be formed, to invite to conversion and be converted.¹²

Thus, a fourth expectation of missionaries today is the promotion of the openness to being evangelized. We need to abandon the idea that mission entails only the task of evangelizing the people. We need to correct the assumption that evangelization is only for the people and not for the missionaries. We need to promote the idea that mission necessarily entails also our own ongoing evangelization as missionaries. St. Joseph Freinademetz, our first SVD missionary to China,¹³ used to say that «The greatest task of the missionary is the transformation of one's inner self.» We can expect the people to be converted to the Gospel and become disciples of Jesus only if we ourselves are ready to be converted and become truly one with the people. Pope Francis strikes a similar note in no. 198 of *EG*:

That is why I want a Church which is poor and for the poor. They have much to teach us...

11. Cf. D. Dorr, *Mission in Today's World* (Dublin: Columba Press, 2000), 202 ff.

12. This idea is also sometimes expressed as «mission in reverse,» i.e., «we need to be evangelized by the people before we can evangelize them; we need to allow the people among whom we work to be our teachers before we presume to teach them.» Cf. C. M. Barbour, «Seeking Justice and Shalom in the City» in *International Review of Mission*, 1984/73: 303–9, as cited in S. Bevens and R. Schroeder, *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2011), 59.

13. Cf. J. Hollweck, *Joseph Freinademetz: Serving the People of China*. Short Biography for the canonization. Trans. by J. Mulberg. (Città di Castello: GESP, 2003), 12–4.

We need to let ourselves be evangelized by them. The new evangelization is an invitation to acknowledge the saving power at work in their lives and to put them at the center of the Church's pilgrim way (EG 198).

From Burden to Privilege

A fifth conversion is from undertaking mission as a sacrifice or a burden to experiencing it as a privilege and a gift. As mentioned earlier, in the past, the origin of mission was traced back to the «Mission Command» of Lord given to the apostles on the day of his ascension. This is contained in *Mt* 28:18–20: «All power in heaven and on earth has been given to me. Go, therefore, and make disciples of all nations, baptizing them in the name of the Father, and of the Son, and of the holy Spirit, teaching them to observe all that I have commanded you. And behold, I am with you always, until the end of the age.»

A consequence of this was seeing mission as originating from a command of the Lord, and therefore the carrying out of mission as obedience to that command. And obedience to this command entailed sacrifice—particularly, the giving up of one's home and country in order to go to far away lands, the giving up of a life of comfort and the readiness of live a life of deprivation and hardship in conditions of life which are often «primitive.» Thus, mission was largely seen as a burden and a sacrifice—the heroic giving up of so much and the willingness to face so much hardship in order to fulfill the Lord's command to preach the Gospel.

For instance, in his second letter to the Corinthians, Paul lists the numerous difficulties he underwent in his mission of preaching the Gospel of Jesus:

With far greater labors, far more imprisonments, far worse beatings, and numerous brushes with death. Five times at the hands of the Jews I received forty lashes minus one. Three times I was beaten with rods, once I was stoned, three times I was shipwrecked, I passed a night and a day on the deep; on frequent journeys, in dangers from rivers, dangers from robbers, dangers from my own race, dangers from Gentiles, dangers in the city, dangers in the wilderness, dangers at sea, dangers among false brothers; in toil and hardship, through many sleepless nights, through hunger and thirst, through frequent fastings, through cold and exposure. And apart from these things, there is the daily pressure upon me of my anxiety for all the churches (2*Cor* 11:23–28).

Generation after generation of missionaries have similar stories of the difficulties and hardships they encountered in mission. Volumes have been written about the great sacrifice offered by missionaries for the mission.

However, seeing mission as *Missio Dei* makes us realize that mission is not just a burden and a sacrifice but a privilege and a gift. Mission is God's mission, and our call to

mission is really a call to participate in God's mission. And participation in God's mission cannot just be a burden and a sacrifice. It must be, above all, a gift and a privilege.

If I may refer again to the saint of our congregation, St. Joseph Freinademetz, he once wrote in one of his letters to his family: «Thank God... that the Lord has given us the grace of having a missionary in our family... I do not consider this as a sacrifice that I offer to God, but as the greatest gift that God is giving me.» And again from China he wrote: «I cannot thank the Lord enough for having made me a missionary in China.» In 1887 he said: «When I think of the countless graces that I have received and continue to receive until now from God... I confess that I could cry. The most beautiful vocation in the world is being a missionary.»¹⁴

Pope Francis says in *Evangelii Gaudium* (cf. 1–13), that every genuine encounter with Jesus is an experience of joy. The Gospel therefore is an invitation to joy. Thus, proclaiming the Gospel must also be an experience of joy. It cannot just be a sacrifice and a burden, but a privilege and gift. In mission, the Pope says, «God asks everything of us, yet at the same time he offers everything to us» (EG 12).

Conclusion

I would like to conclude by saying that the five fundamental conversions required in mission today can very well be a description of the «New Evangelization.» Indeed, the new evangelization needs to be carried out under the paradigm of *Missio Dei*, God's Mission. And this new paradigm calls for missionaries to be more contemplative, collaborative, humble, open to being evangelized themselves, and joyful in their mission.

Our time is an exciting time for mission. And it is made even more exciting by the charismatic leadership of Pope Francis as Universal Pastor of the Church. He dreams, he says, of a missionary Church and envisions the Church not as a bureaucratic institution but as a «field hospital,» where the wounds of humanity may be bandaged, cured and healed.¹⁵

And it is a mission that involves all in the Church. For the basis of mission, the Pope says, is the Joy of the Gospel, a joy which is a missionary joy, and a joy which excludes no one, for it is a joy for all people (see EG 20–23). Thus, the Pope states, «all of us are asked to obey his call to go forth from our own comfort zone in order to reach all the “peripheries”

14. Cf. G. Freinademetz, *Lettere di un Santo* (Bolzano: Imprensa, [no year]).

15. Cf. Homily at Santa Marta, *Servants of the Kingdom*, available at <http://en.radiovaticana.va/news/2015/02/05/pope_at_santa_marta_servants_of_the_kingdom/1121647>.

in need of the light of the Gospel» (EG 20).

The invitation, then, is for us to participate in *Missio Dei*, God's Mission, by embarking on an adventure of joy, the «Joy of the Gospel.»¹⁶

16. Fr Antonio Pernia, is the former General Superiore of the Divine Missionaries and at present he teaches at the Word Institute of Mission Studies, Tagaytay City (Philippines)

Give to Caesar...

UMBERTO BRESCIANI

China's government persistent interference with religion puzzles our Western minds. Most people might be inclined to think that such a policy is an anachronistic leftover from a «Communist» government, used to consider religion as the opium of the people. History can teach us that it is also deeply rooted in China's cultural tradition, and that it calls into question even the name of Confucius.

The Sources

In the Confucian tradition—we could as well say, in the Chinese tradition as such—since time immemorial there is a view of the scope of government that is not identical with our western views. It surfaces often in the *Five Classics*. As for Confucius, he made it clear that he did not invent any doctrine; that he was just handing down the teachings of the ancient sage kings. One example taken from *Analects* can bring us face to face with his way of thinking:

The Master was on his way to Wei, and Ran You was driving. The Master said:
So many people!
Ran You said: Once the people are many, what next should be done?
Enrich them.
Once they are rich, what next should be done?
Educate them.
(*Analects*, 13: 9)

In the age when Confucius was having this conversation, the country called China was ruled nominally by a king and was subdivided into a number of feudal states, some large, some small. I said «nominally» because due to various historical developments, the center was no longer in control. The various states had become independent and sometimes rival with one another. Wars were already happening between state and state, even though the worse was still to come. In fact, the age after the death of Confucius is known in Chinese books as the «Warring States Period.»

Confucius lived in the state of Lu. By the time of the above episode, he was around

fifty-five and already enjoyed some renown as a private teacher. After repeatedly trying to enter political life, he finally succeeded, only to become frustrated by the behavior of his sovereign, the duke of Lu. Disappointed by the political situation in his own state, Confucius decided to leave and tour the neighboring states, in the hope of finding a ruler willing to employ him and to give him a chance to apply his ideals to political reality. Accompanied by a handful of his closest disciples, he left his native state and took the road, travelling—as it was customary—by ox-drawn cart.

Among his closest disciples, there was Ran You, a talented and ambitious young man looking forward to a career in politics. While others were more interested in literature or history or ritual, Ran You excelled in political matters (see *Analects* 11:3). Later in life he was to have a successful career as the steward of the most powerful feudal family in the state of Lu.

After leaving their home country and going west, the first state they entered was the state of Wei. As a rule of propriety required that younger people should drive for their elders, Ran You was in the driving seat, holding the reins and watching the road ahead. Confucius instead had the leisure to look around at the countryside. He noticed the multitude of population swarming the land and exclaimed: «So many people!»

In the frame of mind of the time, a large population implied that there was a decent political rule. Since the government guaranteed the basics for human life, the people would feel at home and live there, instead of trying to migrate somewhere else.

An avid learner of political matters, Ran You immediately grasped the chance to enter a conversation with his Master and asked right away: «Once the people are many, what next should be done?» Confucius' reply was: *Enrich them*. He meant to say that in such a case a ruler should strive to improve the economy even further, thus creating the conditions for the people to enrich themselves.

Pressing his Master again, Ran You further asked what should be the next level, i.e. a higher ideal, after the people are enriched. Confucius replied: *Educate them*.

In the above conversation, the various stages or goals of rulership are described in succession. In reality, as all ancient commentaries would recall, the stages should not be viewed «temporarily.» Confucius was not meaning that a ruler should make his own people rich first, and then try to give them an education later in time. Both goals should be pursued together since the very beginning. Simply stated, a ruler is supposed to strive both to make his people rich and to educate them.

Another needed observation concerns the sentence *educate them*. In Confucius' vocabulary, education, or instruction, or teaching (*jiao*), does not mean «imparting some

knowledge,» such as having the mass of people learn reading and writing, even though all these—the rudiments—are obviously included. For Confucius, the word means exactly one thing: «moral cultivation,» i.e. to teach people to live a dignified human life. Explained in concrete details, in the Confucian world-view this abstract sentence means: make the people learn to live out the virtues and duties of the five relationships (father-son; husband-wife; elder and younger brother; ruler-citizen; friend and friend), so as to accomplish a peaceful and harmonious social life.

One Unified Realm or a Twin-Realm?

The above conversation is not simply a cute edifying story from the life of Confucius. As a matter of fact, it points out a basic difference in the cultural development of China and the West. In China, as compared to the West, there has always been a different cultural parameter regarding the relationship between government and religion, church and state.

In the West, since time immemorial, the parameter of relationship between Church and State has been Jesus Christ's saying: «Give to Caesar what belongs to Caesar, and to God what belongs to God.» (*Mt 22:21*) In China, such a bifurcation of duties has never existed. The rulers of China have always believed that it is their responsibility to rectify the people (the word «rectify» comes from Confucius), to mean that they are in charge of teaching the people how to live an honest, dignified life, according to the will of Heaven. Their charge covers the whole spectrum of social life, including religion.

In the Chinese world, the responsibility of the ruler has always been both to guarantee a livelihood and to educate. Chinese sovereigns have never imagined a separation of roles, where the spiritual life of people should be the pertinence of a religious authority. The obvious conclusion is that in the Chinese mind, as a matter of principle, religion, as any other aspect of social life, is under the control of the state. There is no such thing as a division of human life in two realms: the secular and the religious, or the material and the spiritual realm.

What Religion was Confucius Following?

In China, historically the ruling bureaucracy never cared much about the doctrines of the various religions, dealing with how the realm of spirits might be organized, or how the afterlife might possibly be structured. In this they followed Confucius. To someone who asked him how to serve the spirits and gods, Confucius replied: «You are not yet able

to serve men, how could you serve the spirits?» (*Analects*, 11:12) If they asked him about death and the afterlife, he replied: «You do not yet know life, how could you know death?» (*Ibidem*)

Traditionally, the bureaucrats who were running the country did not care to define the properties of God, or the structure of the afterlife. Their foremost concern was to teach people how they should live in this world. So, usually they left the various religions alone. Buddhism thrived, Daoism, and other religions thrived too, always within certain parameters of social ethics dictated by the Confucian Classics. Along the centuries of China's imperial history, at times it happened that the emperor might be infatuated with Daoism or Buddhism, or Lamaism, or others; but the literati bureaucrats who actually ruled the country—and knew the Confucian Classics by heart—were driven by a consistent frame of mind, handed down by the words of Confucius. Simply stated, religion has never been viewed as outside the border of the government authority or responsibility.

The fact that the ruling bureaucracy used to keep aloof of religious matters explains also why for many centuries several religions have been living together on Chinese soil without much trouble and without wars of religion. What was important as a principle was that the magistrates sent to every corner of the empire should keep an eye on the activities of the various religions, and should intervene whenever those activities were impairing basic social ethics.

It is fairly reasonable to believe that the present rulers of China are driven by the same inherited frame of mind, even though—due to a century of imperialistic encroachments—government interference is even stricter, having they become oversensitive to foreign intrusions.

Which Way is Better?

It comes natural for Western people to demand that their Chinese friends acquire the same frame of mind and agree on: «Give to Caesar what belongs to Caesar...» Is it fair and reasonable to impose on them a western cultural parameter? Or is it still an open question?

It appears as a great achievement of Western civilization the fact that, regarding the relationship between Church and State, at least in our age, after countless troubles in the past centuries, the situation is fairly calm and harmonious. Is it the sign of a coming of age of our Western culture during modern times, after endless centuries of conflicts? Is it then a mature fruit of the division of realms, or is it just a temporary situation of truce? Or

rather is it, as some more cynical voices would say, that the present calm in the relationship between Church and State is due to the fact that mainstream Western culture views religion as obsolete and irrelevant?

In the end, given that, after the crisis of the past century, gradually and naturally China has been reverting to its traditional cultural parameters, a government opening to a bifurcation of roles, i.e. a division of realms, is hardly to be expected. Of the two cultural orientations—the Western and the Chinese—which one is better? Of course, in human matters, perfection is hardly attainable; it is understandable that both sides have limitations in the long run. In conclusion, to the question whether it is rightful to demand that, regarding church and state, the Chinese borrow a western frame of mind, we could reply that it is, but only after doing a good survey of the two historical experiences through the ages and a dispassionate evaluation of the pros and cons of the two.

In Europe, there were many moments when the state oppressed the Church, or when the Church manipulated the throne, or when one religion oppressed other religions, or when religious wars raged through the land. In China's history, one finds none of the above. For countless centuries, the various religions thrived, and lived together in relative harmony, without wars of religion, even though as a matter of fact rulers always considered it their duty to keep watch of the whole spectrum of social life, including religion.¹

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

Cultura e società



Naobi no Mitama

MOTOORI NORINAGA

Bullismo e suicidio nelle scuole giapponesi

MICHEL AUGUSTINHO DA ROCHA

Novelle Bengalesi — VI

Liton bocciato agli esami

La tigre e il coniglio

Tokai

ANTONIO GERMANO

Naobi no Mitama

MOTOORI NORINAGA

(traduzione di TIZIANO TOSOLINI)

Questo saggio tratta della Via.
Il Giappone è il luogo dove apparve la meravigliosa divinità del sole, l'antenata di tutte le divinità.

Ecco perché il Giappone è superiore a tutti gli altri Paesi, dato che tutti questi Paesi ricevono la sua copiosa benevolenza.

La divinità teneva in mano i tre simboli celesti¹.

Essi sono i tre sacri tesori che sono stati tramandati dalla corte attraverso le generazioni.

Ella decretò che il Giappone dovesse essere la terra dove i suoi discendenti avrebbero regnato per sempre.

Perciò, all'inizio, il trono imperiale fu eretto qui, in Giappone, assieme al cielo e alla terra.

Dai confini della terra, dove le nubi tracciano una scia nel cielo, e da distante quanto il cammino dei rospi in regioni selvaggie², fu deciso che questo fosse il Paese dove avrebbe-

1. «*Sanshu no shinki* 三種の神器. I Tre Tesori Sacri, le tre insegne imperiali. Letteralmente il termine significa "i tre tipi di contenitori divini". Nel *Nihongi* vengono chiamati "i tre tesori" (*mikusa-no-takara-mono* 三種の宝物). Essi sono: lo specchio (*yata no kagami* 八咫鏡) conservato all'Ise jingū, la spada (*ame-no-muraku-mono-tsurugi* 天叢雲劍, oppure anche *kusanagi-no-tsurugi* 草薙の劍) custodita all'Atsuta jingū e la collana di gemme (*yasakani no magatama* 八咫瓊曲玉) conservata al palazzo imperiale. Copie delle prime due insegne sono conservate, assieme alla terza, presso il santuario Kashiko dokoro del palazzo imperiale a Tōkyō: questo perché il possesso dei tre tesori testimonia della legittimità dell'Imperatore» in T. Tosolini, *Dizionario di Shintoismo*, Asian Study Centre, Osaka 2014, p. 140.

2. Il lungo poema nel *Man'yōshū* di Yamanoue Okura 山上 憶良 sulla grandezza dell'Imperatore include le seguenti parole: «Egli regna fino ai confini della terra / dove le nubi tracciano una scia nel cielo / e distante quanto le valli / dei rospi salterellanti», poema 800, in Ian Hideo Levy, *The Ten Thousand Leaves*, Princeton University Press, 1981, vol. 1, p. 349. Il rospo appare nel *Kojiki* come una creatura sapiente ed è menzionato nelle preghiere *norito* 祝詞 perché i classici cinesi ritenevano che potesse compiere azioni misteriose. Takeda Yūkichi 武田 祐吉 e Kurano Keiji 倉野憲司 ed., *Kojiki Norito* 古事記祝詞, NKBT, vol. 1, Iwanami, 1958, pp. 412-423; *Kojiki-den*, in *Zenshū*, vol. 10, p. 5.

ro governato i discendenti della divinità del sole. Al tempo non esistevano divinità violente o sudditi ribelli³.

Non importa quante generazioni passino, quale uomo di umili origini potrebbe insorgere contro l'Imperatore? Quando per caso degli spregevoli ribelli si sollevarono in rivolta, gli Imperatori li hanno prontamente annientati con la loro grande potenza, così com'era accaduto durante l'Era degli dèi.

È da oltre un milione di regni che l'Imperatore è il discendente della divinità del sole. Ciascun Imperatore è il figlio della divinità del sole, e perciò è chiamato il Figlio del cielo, o il Figlio del sole. La sua e la volontà delle divinità del cielo sono una e la medesima.

L'Imperatore non affronta le situazioni lasciandosi guidare dalla propria volontà. Egli agisce e governa seguendo il modello dell'Era degli dèi. Quando in dubbio, consulta la volontà degli dèi mediante la sacra divinazione.

Egli non fa alcuna distinzione tra il tempo presente e l'Era degli dèi.

Non solo l'Imperatore, ma anche i suoi ministri, i suoi ufficiali e i suoi sudditi hanno conservato i loro clan e i loro ranghi. I loro discendenti hanno continuato a praticare la professione di famiglia; hanno seguito l'esempio dei loro antenati servendo l'Imperatore — così come accadeva durante l'Era degli dèi, e come se ciascuno appartenesse ad un'unica generazione.

Gli Imperatori hanno governato questo divino e pacifico Paese seguendo la Via degli dèi.

Secondo il libro sull'imperatore Kōtoku incluso nel *Nihon Shoki*, il termine *kamunagara* significa «seguire la Via degli dèi» o «possedere in se stessi la Via degli dèi»⁴. Dobbiamo riflettere su questo punto. Seguire la Via degli dèi significa che l'Imperatore governa in conformità con ciò che si è svolto nell'Era degli dèi e nelle Ere successive, e non invece seguendo le proprie inclinazioni. Così quando l'Imperatore

3. Ciò potrebbe sembrare un controsenso, dato che più tardi Norinaga attribuisce le azioni malefiche che accadono in questo mondo alle divinità Magatsubi, le «divinità violente», e cita come esempi di «sudditi disubbedienti» Hōjō Yoshitoki, Hōjō Yasutoki e Ashikaga Takauji. Il *Kojiki* descrive innanzitutto la creazione del «paese della pianura delle canne abbondanti, di mille autunni e di cinquecento lunghi autunni, delle canne acquatiche» (il Giappone), poi il suo regno irrequieto e instabile, e infine la sua pacificazione grazie alle prodezze di Ōkuninushi 大国主, il «Signore della grande terra». È solo a questo punto che la divinità del sole, Amaterasu ō-mikami, consegna il Paese a colui che poi lo unificherà, cioè al nipote Ninigi. Si sarebbe così portati a pensare che in principio, nel «regno dalle spighe irrigue di abbondantissimi raccolti e dalle rigogliose pianure di giunco», non ci fossero state «divinità violente o sudditi ribelli».

4. Sul regno dell'imperatore Kōtoku 孝徳 si veda W. G. Aston, *Nihongi*, Allen & Unwin, London, 1956, vol. 2, p. 226.

governa in maniera benevola, la Via degli dèi si manifesta spontaneamente, e non c'è bisogno di fare nient'altro. Questo è ciò che significa «possedere in sé la Via degli dèi». Dire perciò che l'Imperatore regna sul Giappone come Akitsukami, le divinità manifeste⁵, significa dire che l'autorità degli Imperatori è identica all'autorità delle divinità. Questo è ciò che leggiamo nei poemi del *Man'yōshū*, dove si incontrano termini come quello di *kamunagara*. Possiamo quindi ben comprendere come mai gli antichi abitanti della Corea chiamassero il Giappone «la terra degli dèi»⁶.

In tempi remoti non c'era alcuna discussione sulla Via.

Il Giappone, secondo gli antichi documenti, è il Paese della Via degli dèi, il Paese dalle spighe irrigue di abbondantissimi raccolti e dalle rigogliose pianure di giunco dove non si assiste mai a inutili discussioni⁷.

Ciò perché al tempo il termine «Via» significava soltanto un sentiero che conduceva da qualche parte.

Nel *Kojiki* il termine *michi*, «Via», è scritto *umashi michi*, o «buona Via»⁸. Il termine è composto dall'ideogramma *chi* 路, che significa «strada», preceduto dal prefisso onorifico *mi* 御. Appare in vocaboli come *yamaji*, «sentiero di montagna», oppure *noji*, «strada di campagna» e indica solamente un percorso che porta da qualche parte. Oltre a ciò non vi era altra «Via» nell'antichità.

Usare la terminologia «la via del tale o del tal altro» per riferirsi a uno stato ideale, o ai diversi insegnamenti, è un'usanza che appartiene a una nazione straniera.

I Paesi stranieri non sono i Paesi della divinità del sole, e quindi non hanno dei reggenti prescelti. Lì le divinità pullulano come rumorose mosche d'estate e diventano violente, così che il cuore delle persone è corrotto e le loro usanze sono plebee. Persino un umile schiavo può impossessarsi del Paese e diventarne improvvisamente il reggente. Così i sovrani stanno all'erta per non essere deposti dai poveri, mentre i

5. Il termine *Akitsu mikami* 明御神 appare nel *norito Izumo no kuni no miyatsuko no kamu yogoto* (出雲国造神賀詞 *norito* recitato dal signore di Izumo in occasione della sua visita alla corte imperiale per fare un atto di ossequio e presentare doni) e si riferisce all'Imperatore. Si veda il commento di Norinaga al *Izumo no Kuni no Miyatsuko no Kamu Yogoto Kōshaku* in *Zenshū*, vol. 7, p. 29.

6. Il *Nihon Shoki* riporta che nei confronti dell'attacco sferrato dall'imperatrice Jingū alla Corea, il re di Silla abbia affermato: «Ho sentito dire che in Oriente esiste un Paese divino chiamato Giappone» in W. G. Aston, *Nihongi*, op. cit., vol. 1, p. 230.

7. Si vedano i poemi del *Man'yōshū* nn. 3250 e 3253 dove il Giappone è descritto come il Paese in cui le persone evitano prolisse controversie verbali.

8. Circa l'*umashi michi* 味御路 si veda Donald L. Philippi, *Kojiki*, Princeton University Press, 1969 p. 150.

poveri scrutano il sovrano cercando l'opportunità di sottrargli il regno. Il reggente e il suddito si odiano a vicenda così che sin dall'antichità è difficile mantenere la pace.

In quei Paesi c'erano alcuni uomini colti e dotati di carisma. Essi espugnarono il Paese che altri stavano governando, e adottarono degli espedienti per evitare di essere a loro volta deposti. Guidarono il Paese per un certo periodo di tempo, e i loro regni furono da esempio per le future generazioni. In Cina questi uomini sono chiamati saggi.

Durante i periodi di disordine sociale le guerre erano all'ordine del giorno, e hanno ispirato la nascita di molti famosi generali. Allo stesso modo, quando la situazione sociale diventa disastrosa e il Paese è instabile, i reggenti tentano di governarlo al meglio delle loro abilità. In ogni generazione essi hanno cercato di governare il Paese diventando così esperti del mestiere. È questo il motivo per cui sono sorti i saggi. È quindi uno sbaglio credere che questi saggi posseggano una superiorità divina e delle virtù straordinarie.

Pertanto la «Via» non è altro che ciò che essi stessi hanno fondato e le leggi che hanno emanato. Se ne deduce, quindi, che in Cina la Via non è altro che un mezzo per conquistare il Paese altrui, e un espediente per impedire che, una volta conquistato, non cada in mani d'altri. Per poter impadronirsi di un Paese, un individuo deve considerare ogni cosa, lottare duramente e compiere ogni sorta di azioni virtuose per vincere i cuori della popolazione. Ecco perché i saggi appaiono sommatamente virtuosi e la loro Via serena e perfetta.

Eppure questi stessi saggi rinnegarono la Via, sconfissero il sovrano e si impossessarono del suo Paese. Essi sono così i più malefici degli individui, e qualsiasi cosa dicano è una bugia. Non sarà forse perché quella loro Via fu ideata da menti ignobili per ingannare il popolo che i loro seguaci li rispettano e li obbediscono solo in maniera superficiale? In realtà, nessuno osserva la Via. La loro Via non ha mai avvantaggiato il Paese, e di famoso non ne rimane che il nome. La Via dei saggi, così, cadde in disuso e divenne oggetto di inutili farneticazioni da parte dei confuciani, i quali criticano tutti, eccetto loro stessi.

È un grave errore per i confuciani giapponesi rifarsi soltanto ai *Sei classici*⁹ e affermare che la Cina è il Paese in cui si pratica la retta Via. Quella Via era stata ideata per ristabilire l'ordine, dato che la situazione originaria era corrotta. Considerare tutto ciò come un qualcosa di eccelso, è assolutamente sciocco. Se in seguito le persone avessero messo in pratica la Via, allora una simile ammirazione sarebbe giustificata. Ma se analizziamo la loro storia, non è forse ovvio che una persona simile non è mai esistita?

Qual è la loro Via? Prescrivono dei precetti gravosi, come quelli della benevolen-

9. I *Sei classici* sono una delle opere canoniche della letteratura cinese. Essi sono il *Libro dei mutamenti*, il *Classico dei versi*, il *Classico dei documenti*, il *Libro dei riti*, e gli *Annali delle primavere e degli autunni*. Un sesto libro, il *Classico della musica*, è andato perso.

za, della rettitudine, della cortesia, dell'umiltà, della pietà filiale, della fratellanza, della lealtà e della fiducia e in questo modo spadroneggiano sulla gente in maniera inclemente e violenta. I confuciani criticano la legge recente perché contraria alla Via degli antichi sovrani. Ma la Via degli antichi sovrani non era forse anche la legge antica? Essi idearono perfino la divinazione *Yijing* dandole una parvenza di profondità, pensando in questo modo di poter manipolare i principi dell'universo. Ma anche quest'ultima non era che un artificio ingannevole per sedurre il popolo e regnare su di lui.

I principi del cielo e della terra sono opera delle divinità e sono anch'essi assolutamente divini e misteriosi. Il nostro intelletto è limitato e non riesce a comprenderli. Come potrebbe qualcuno pensare di dominarli? È da sciocchi ritenere come verità assoluta i detti dei saggi, così come è da sciocchi credere in loro e riverirli.

L'abitudine delle recenti generazioni in Cina è di ragionare su ogni cosa a partire da un punto di vista umano, esattamente come hanno fatto questi saggi. Gli studiosi in Giappone dovrebbero stare in guardia e non lasciarsi trarre in inganno. In Cina la gente si concentra su ogni più piccolo dettaglio e si dilunga in infinite discussioni. La mente di queste persone si è così ridotta ad essere mediocre, sofisticata solo in apparenza, rendendo di fatto le realtà molto più complessa. Pertanto il loro Paese è diventato ancor più instabile. La Via dei saggi si è così trasformata a sua volta in una fonte di disordine, anche se al principio era stata creata per governare il Paese. Tutto ciò che è illimitato non deve in alcun modo essere circoscritto.

Ecco perché nell'antico Giappone, sebbene non avessimo mai posseduto questi insegnamenti così eruditi, non è mai prevalso alcun disordine. La Nazione era governata in maniera pacifica, e la discendenza della divinità del Sole si è protratta senza interruzione. Se dovessi parlare alla maniera cinese dovrei quindi dire che questa è la Via suprema, la Via migliore. E poiché la Via era presente, non c'era alcun vocabolo per indicarla. Nessuno parlava della Via, ma essa era lì. Cerca di riflettere sulla differenza tra il discutere della Via in maniera pomposa e il non discuterne affatto. «Non discutere» significa qui non trattare l'argomento della Via in modo arrogante, e non fare affermazioni in stile cinese.

Si potrebbe fare un paragone: le persone di talento non danno sfoggio di se stesse — solo i mediocri si dilungano a trattare di minuscoli dettagli e si vantano di ciò che fanno come se si trattasse di cose importanti. In Cina essi discutono pubblicamente i dettagli della Via perché la loro Via è quanto mai superficiale. I confuciani giapponesi non si rendono conto di tutto ciò, e ridicolizzano il nostro Paese affermando che qui non esiste alcuna Via¹⁰. La loro incapacità di comprendere nasce dal fatto che considerano ciò che è cinese come se fosse la cosa più nobile di tutte. Incapaci di capire, invidiano la Cina; rivendicano fermamente l'idea che la Via cinese esiste

10. Si può qui citare, ad esempio, lo studioso confuciano Ogyū Sorai (1666–1728) che espresse le sue idee filo-cinesi in opere come *Bendō* 弁道.

anche in Giappone sostenendo così delle falsità, e polemizzano contro coloro che le contestano¹¹. Tutto ciò è simile alle scimmie che ridono degli uomini perché non hanno peli. Provando vergogna, gli uomini rispondono: «Ma noi abbiamo i peli!» e tentano di trovare e mostrare la loro sparsa peluria per competere con loro. Non è forse questa un'azione da sciocchi, di coloro che non si rendono conto che superiore è colui che è privo di peli?

Col tempo i libri cinesi furono introdotti in Giappone, dando così inizio alla ricerca del sapere. La gente studiò le usanze della Cina che in seguito, e in maniera graduale, furono adottate in ogni ambito della vita giapponese. È proprio in questo periodo che le antiche consuetudini e le vecchie usanze del Giappone furono chiamate propriamente «la Via degli dèi». E questo per non confonderla con le Vie della Cina. Facendo uso della loro terminologia, la nostra venne chiamata la «Via».

Tratterò in seguito del perché si è usato il termine «Via degli dèi».

Col passare degli anni, l'imitazione dei costumi cinesi divenne sempre più diffusa, tanto che anche la forma di governo assunse uno stile completamente cinese.

I sistemi amministrativi cinesi vennero adottati durante il regno degli imperatori Kōtoku e Tenji. Da allora lo stile antico fu conservato solo per le cerimonie shintoiste. Questa è la ragione per cui le antiche usanze giapponesi sopravvivono ancor oggi solo nelle cerimonie Shintō.

Perfino l'anima dei giapponesi si convertì alle vie cinesi.

Non immedesimarsi con il cuore dell'Imperatore ma, al contrario, dedicarsi a coltivare i propri interessi personali, è un sintomo che ci si è lasciati traviare dallo spirito cinese.

Questa è la ragione per cui sono iniziati i disordini in Giappone, che fino ad allora viveva in pace. Incidenti simili a quelli occorsi in Cina hanno ultimamente iniziato ad accadere anche qui.

Disinteressandosi dell'eccelsa Via del Giappone, gli individui hanno imitato e ossequiato i ragionamenti polemici e la condotta fintamente sofisticata dei cinesi. Così la loro mente, un tempo onesta e pura, è diventata artificiosa e corrotta, tanto da non riuscire a governare il Giappone senza far uso della rigorosa disciplina adottata in Cina.

Se qualcuno considerasse l'odierno stato di cose, ne potrebbe dedurre che un Pa-

11. Basti qui pensare alla Scuola Shintō di Yamazaki Ansai 山崎 闇齋, 1618–1682, le cui teorie erano formulate sullo stile del Confucanesimo Chuji 朱子.

ese privo della Via dei saggi è ingovernabile. Sarebbe per lui difficile ammettere che questa caotica situazione deriva originariamente dalla Via dei saggi. Eppure, pensate solo a come il Giappone, nel passato, fosse così ben governato senza che si fosse importato alcunché dalla Via cinese.

Tutto ciò che esiste in Cielo e in Terra è in completo accordo con la volontà delle divinità.

Ogni cosa di questo mondo, come il cambiamento delle stagioni, la pioggia, il vento, la fortuna e la malasorte negli affari di un individuo o di un Paese, tutto è in accordo con il disegno delle divinità.

Tra le divinità ve ne sono alcune buone, altre cattive. Le loro azioni sono in conformità con la loro natura, la quale non può essere compresa da principi umani.

Tuttavia, gli individui in Giappone, siano essi saggi o sciocchi, sono ignari di questa situazione perché ammalati dalle teorie provenienti da paesi stranieri. Com'è possibile che persino i maestri nazionali giapponesi, che dovrebbero essere gli individui più accorti in quanto leggono i testi antichi, non se ne rendano conto?

Nei paesi stranieri, il Buddhismo considera il bene e il male come il frutto di una retribuzione, mentre il pensiero cinese come una disposizione della Volontà del Cielo. Ma tutti questi concetti sono inesatti. Le teorie buddhiste sono ben conosciute dagli studiosi, e quindi mi trattengo dall'affrontarle in questa sede¹². La teoria cinese sulla Volontà del Cielo, invece, ha sedotto anche persone intelligenti, così che nessuno si è ancora reso conto della sua falsità. Ed è di questa che qui vorrei trattare.

La Volontà del Cielo è una nozione fittizia che gli antichi saggi della Cina hanno inventato per giustificare il crimine di aver spodestato il loro reggente e di averne espropriato le terre.

In verità, il Cielo e la Terra sono privi di mente, e quindi non esiste alcuna predestinazione. Se in Cielo vi fossero una mente o dei principi razionali così da indurre un uomo retto a possedere e governare la terra, allora dei saggi avrebbero fatto la loro comparsa al termine della dinastia Zhou¹³. Perché ciò non è accaduto? Non posso accettare la tesi secondo cui non apparvero più saggi perché il duca di Zhou e Confucio avevano già da tempo inaugurato la Via. Ciò sarebbe credibile se dopo Confucio si fosse praticata la Via, e se il Paese fosse stato ben governato. Ma non è forse vero che dopo Confucio la Via degenerò rapidamente, gli insegnamenti vennero svuotati del loro significato e il Paese cadde nel disordine? Se il Cielo giudicò questa situazione come soddisfacente — priva saggi, incurante dei pericoli che correva la Nazione e, nello sconforto generale, con il Paese consegnato nelle mani di

12. Norinaga elogia Tominaga Nakamoto 富永 仲基, 1715–1746, la cui esposizione accademica del Buddhismo è offerta nel *Shutsujō Kōgo* 出定後語: «Ci sono molti elementi che mi hanno aperto gli occhi. E non è neanche un monaco buddhista; questo è un ottimo risultato», *Tamakatsuma* 玉勝間, in *Zenshū*, vol. 1, p. 244.

13. Dopo la caduta della dinastia Zhou, ebbero luogo alcune ribellioni che porteranno all'ascesa dell'imperatore tiranno Shi 始 di Qin 秦.

un tiranno come l'imperatore Shi di Qin — che tipo di errore di valutazione fu mai questo da parte del Cielo? Sono semplicemente sbigottito.

Si potrebbe insistere sul fatto che l'imperatore Shi non sia durato a lungo perché non governava in accordo con la Volontà del Cielo. Ma che tipo di principio è mai quello di consegnare il Paese, anche se per poco tempo, a un ribelle simile?

Se la Volontà del Cielo vale per il reggente allora essa, con tutti i suoi effetti positivi e negativi, deve valere anche per coloro che appartengono ai ranghi bassi della società. Da un punto di vista logico, il bene dovrebbe prosperare a lungo, mentre il male dovrebbe essere subito estirpato. Tuttavia, non è così. Oggi, come nel passato, una persona buona cade molto spesso in disgrazia, mentre il malvagio si arricchisce. Come mai? Se ci fosse davvero una Volontà del Cielo simili cose non dovrebbero accadere.

In questi ultimi anni la gente è diventata più scaltra e non crede più che la conquista di un Paese dipenda dalla Volontà del Cielo. Così al concetto di conquista fa seguito quello di «rinuncia al trono», e anche quest'ultimo non è esente da critiche¹⁴. Ma la condotta degli antichi saggi non era forse simile? La gente considera autentica la Volontà del Cielo dei popoli antichi, ma è scettica nei confronti di quella seguita dai reggenti moderni. Ma che tipo di ragionamento contorto è mai questo? La Verità del Cielo esisteva solo nell'antichità, ma non oggi?

Qualcuno ha affermato che Shun si era impadronito del regno di Yao, e Yu di quello di Shun¹⁵, e forse è stato così. Nel caso di Wangmang e di Caocao pare si sia trattato di una rinuncia al trono, ma di fatto essi si sono impadroniti del potere. Quindi Yu e Shun devono aver fatto la stessa cosa. Nell'antichità la gente era ingenua, e credeva ancora alle dicerie sulla rinuncia al regno. E, a quanto sembra, su questo punto sono stati tratti tutti in inganno. Tuttavia, durante i periodi di Caocao e Wangmang, la gente era diventata molto più assennata e meno credulona. Ecco il motivo per cui queste azioni ingiuste sono state ben presto smascherate. Se stessimo ancora vivendo nell'antichità, quei tizi, ahimè, sarebbero considerati dei saggi.

Con nostro rammarico, si deve ammettere che non c'è rimedio alcuno contro i violenti impeti delle malefiche divinità Magatsubi¹⁶.

14. L'ascesa al trono di Wangmang 王莽 nel 9 a.D. mediante la deposizione di Pin 平 e Caopi 曹丕, figlio di Caocao 曹操, inaugura questa presa di potere mediante il *shanrang* 禪讓 («rinuncia al trono», «abdicare»).

15. Numata Yoriyoshi critica la citazione nel suo *Shinato no Kaze*, 1828, affermando che «queste sono parole di Motoori. Sono insinuazioni senza fondamento, e quindi deve averle falsificate», Washio, vol. 7, p. 364. Ma come accenna Ōkuni Takamasa nel suo *Naobi no Mitama Hochū*, 1855, esiste un passaggio da una variante di un libro di bambù *Jimeng zhushu* 汲冢竹書 che conferma la citazione di Norinaga: «Shun ha catturato Yao in Peiyang, ed è asceso sul suo trono. Il castello di Qiuyaochang è ancora lì», *Zhushu jinian puzheng*, 竹書紀年補証, 1:6, Annotazione per il 97mo anno. In *Zhushu jinian bazhong*, 竹書紀年八種, *Shijie shiju* 世界書局, Hongkong, 1963.

16. Dopo esser fuggito dalla terra dello Yomi, Izanagi si immerge nelle acque del fiume per purificarsi. Dalla sporcizia dello Yomi nascono così due malefiche divinità, Yaso Magatsubi no kami 八十禍津日神 e

In questo mondo esistono malvagità e rovina ed è impossibile che tutto sia conforme ai giusti principi. Anche l'astio abbonda, e tutte queste cose devono essere attribuite alle divinità Magatsubi. Quando esse danno sfogo alla loro furia distruttrice, non possono essere tenute a bada neppure dal grande potere della divinità del sole o dalla divinità Takami Musubi no kami¹⁷, e a maggior ragione ogni intervento umano risulta inefficace. I buoni sono provati dalle sciagure, mentre i cattivi conducono vite felici. Queste, e molte altre circostanze che violano i principi razionali, dipendono tutte dall'operato di queste divinità. In una certa nazione straniera, non esistono fonti ufficiali sull'Era degli dèi e perciò gli individui non possono comprendere questi discorsi. Di conseguenza, essi escogitano delle teorie sulla Volontà del Cielo e cercano di interpretare ogni cosa mediante i loro principi «razionali». Ma tutto ciò è assurdo.

Tuttavia, la divinità del sole risiede sull'alta pianura del cielo, e i raggi che essa emana non si offuscano mai. Così essa illumina questo mondo e le sacre insegne sono trasmesse intatte di generazione in generazione. Il mondo è governato dai discendenti di suo nipote, così come la divinità del sole aveva stabilito¹⁸.

In una certa nazione straniera non c'è stata, all'inizio, alcuna consacrazione del reggente così che un popolano può improvvisamente diventare sovrano e un sovrano essere ridotto al rango di un popolano, o perfino perdere la vita. Questa è stata la loro usanza fin dai tempi remoti. Coloro che complottano per conquistare il Paese, ma falliscono, sono chiamati ribelli, sono disprezzati e odiati. Ma coloro che riescono nell'intento sono chiamati saggi, e sono riveriti. Se ne deduce quindi che i saggi sono semplicemente dei ribelli che hanno raggiunto il loro scopo.

I nostri sacri Imperatori non possono essere paragonati ai reggenti di queste infime nazioni. La linea imperiale fu stabilita dalla divinità ancestrale che ha generato il Giappone. La nostra terra, è la terra che fin dagli inizi del Cielo e della Terra è stata assegnata loro.

Il decreto della divinità del sole non prescrive di disubbedire all'Imperatore se questi è malvagio, così nessuno può giudicare se egli è buono o cattivo. Fino a quan-

Ōmagatsubi no kami 大禍津日神. Il termine *maga* si riferisce a tutto ciò che è deformato, contorto, malsano, instabile. Il *Kojiki* non menziona più queste divinità, ma secondo il *norito Mikado Hokai* 御門祭 esse governano il regno della sventura e della malasorte, cfr. Takeda, pp. 420–421.

17. 高御産巢日神 è una delle tre divinità della creazione (le altre due sono Ame no mi naka nushi no kami 天之御中主神 e Kami musubi no kami 神産巢日神) le quali, secondo il racconto contenuto nel *Kojiki*, sono responsabili della nascita e la crescita di tutto ciò che esiste. «Ogni cosa in questo mondo, a partire dal cielo e dalla terra, è stata creata dal potere generativo delle due divinità Musubi», e quindi esse ispirano gli eventi più importanti del mito della creazione, sia direttamente sia mediante le divinità che esse hanno generato. *Kojiki-den*, in *Zenshū*, vol. 9, pp. 129–130.

18. Il primo leggendario imperatore, Hiko Ho no Ninigi no Mikoto, è chiamato il «Nipote del Cielo». Con il consenso della divinità del sole discese dal cielo per regnare sul Giappone.

do esisteranno il Cielo e la Terra, fino a quando il sole e la luna emetteranno i loro raggi di luce, il trono rimarrà per sempre stabile. Questa è la ragione per cui negli antichi documenti l'Imperatore regnante era chiamato dio. E poiché egli è dio, ogni disputa sulle sue virtù, o sulle sue mancanze, deve essere accantonata, e si deve servirlo e riverirlo in maniera incondizionata. Questa è la vera Via.

Tuttavia, a causa dei malcontenti sociali avvenuti in passato, alcuni si opposero alla corte e turbarono l'Imperatore tradendo così la Via. Sudditi come Hōjō Yoshitoki, Hōjō Yasutoki o Ashikaga Takauji¹⁹ non erano che ribelli che hanno ignorato la grande benevolenza della divinità del sole. Ma il volere delle divinità Magatsubi è davvero misterioso: la gente seguì questi ribelli e fu loro concesso di prosperare per un breve periodo di tempo.

Tutti sono al corrente di come si debba venerare la divinità del sole che illumina questo mondo, ma vi sono alcuni che ignorano come la stessa venerazione deve essere offerta anche all'Imperatore. Essi sono rimasti ammalati degli studi cinesi, e considerano meritorie le loro sregolate usanze. Sono incapaci di comprendere la corretta Via del Giappone. Non capiscono che il sole che illumina questo mondo è la divinità del sole, e si dimenticano che l'Imperatore è il suo discendente.

Per quanto riguarda l'alto trono della dinastia della divinità del sole,

al susseguirsi degli Imperatori si dà il nome di discendenza del sole perché gli Imperatori perpetuano la reggenza della divinità del sole, rendendo in tutto il proprio cuore simile al suo. Lo scanno è chiamato *takamikura*, l'alto trono, non solo perché è nobile, ma anche perché è il trono di *hi no kami*, cioè della divinità del sole. Per quanto riguarda poi il termine *hi* [sole], si devono considerare i vocaboli antichi come *taka hikaru* [alto splendore], *takahi* [sole alto] e *hitaka* [alto il sole]²⁰.

19. Hōjō Yoshitoki 北条 義時, 1163–1224, e il figlio Hōjō Yasutoki 北条 泰時, 1183–1242, erano alla guida del *bakufu* di Kamakura durante la guerra Jōkyū (承久の乱) del 1221. L'imperatore Go-Toba 後鳥羽, ritenendoli dei ribelli che si erano rivoltati contro il trono, ordinò di ucciderli. Gli Hōjō risposero a questa minaccia recandosi con le loro truppe a Kyoto, dove sconfissero l'armata imperiale e costrinsero all'esilio Go-Toba e i suoi figli. Nel 1333 Ashikaga Takauji 足利 尊氏, 1305–1358, si alleò con l'imperatore Go-Daigo 後醍醐 per abbattere il *bakufu* di Kamakura, ma in seguito gli si rivoltò contro per fondare il *bakufu* Ashikaga e offrì il suo sostegno alla corte del Nord. Entrambe le vicende sono state analizzate dagli studiosi nei loro aspetti politici, sociali, economici e ideologici così da renderle comprensibili all'interno dello sviluppo della società guerriera e del sistema *bakufu* considerando quest'ultimo come una legittima forma di governo. Il metodo riduzionista di Norinaga, che descrive i leader del *bakufu* in termini morali, cioè come dei banditi e attribuendo il loro successo alle divinità Magatsubi, è da ritenersi un'involuzione rispetto agli alti standard raggiunti dalla storiografia del tempo. Ma proprio per la sua semplicità ed etnocentrismo, le sue idee ebbero un notevole seguito tra i nazionalisti del Giappone prebellico. Si deve qui notare che il termine *bakufu* indica il governo degli *shōgun* organizzato a Kamakura da Minamoto Yoritomo nel 1192, abbattuto soltanto nel 1867 con la restaurazione imperiale. Il termine letteralmente significa «governo della tenda», gli *shōgun* essendo in origine generalissimi, che comandavano dal campo.

20. Gli ideogrammi per alto (*taka*) e sole (*hi*) appaiono spesso combinati tra loro. *Taka hiraku* 高照 è un epitetto per *hi no miko* 日之皇子, il discendente della dea del sole (*Man'yōshū* 1,45); *takahi* 高日 si riferisce al cielo, e unito al verbo *shirasu* 知らず (governare) indica che alla sua morte l'Imperatore salirà in cielo.

Poiché gli imperatori si sono succeduti sul trono della divinità del sole, essi sono paragonabili alla divinità del sole. Chi, tra i beneficiari della grande benevolenza della dea del sole, non servirà l'Imperatore con riverenza e rispetto?

L'alto trono è situato per sempre al centro del Cielo e della Terra. Questa è la prova che la Via è misteriosa, retta, eccelsa e superiore a tutte le altre Vie delle terre straniere.

Sebbene i cinesi parlino della Via, non posseggono alcuna Via. Per questo la situazione della Cina, all'inizio instabile, divenne sempre più caotica tanto che il Paese fu invaso dai popoli vicini. I cinesi li chiamarono malignamente col nome di «barbari», non considerandoli neppure esseri umani, ma questi individui furono così potenti da conquistare il loro Paese. Incapaci di reagire, i cinesi decisero di dare al loro leader il titolo di Figlio del Cielo e di portargli sommo rispetto. Ma tutto ciò non è forse spregevole?

Tuttavia, gli studiosi confuciani sembrano considerare la Cina come una nazione superiore. La linea dinastica dei loro sovrani è dubbia, e l'ovvia separazione tra superiore e inferiore non è rispettata. Fino all'Era di Zhou queste separazioni venivano mantenute mediante una specie di «sistema feudale», ma quando la linea dei sovrani venne a mutare, tutta l'organizzazione — fino a includere gli individui di rango più basso — venne ad esserne sconvolta. Di fatto, i ranghi e le linee dinastiche non esistono più, e sin dal periodo del regno di Qin la società è diventata ancor più caotica. Se la figlia di un uomo di basso rango conquista i favori del re, può subito essere incoronata regina, mentre la figlia del re può vergognosamente essere data in sposa a una persona rozza. Un uomo che solo ieri era un cacciatore di montagna, oggi può inaspettatamente diventare un ufficiale di governo. La separazione tra superiore e inferiore è diventata sfuocata sotto ogni punto di vista, così come lo è il mondo degli uccelli e quello delle bestie.

Che cos'è la Via? Essa non è la Via che si trova spontaneamente in natura.

State all'erta, e non confondete la Via con le idee taoiste di Lao-zi, Zhuang-zi e altri della Cina²¹.

(*Man'yōshū* 2,202); *hitaka* 日高 è l'antico nome per un paese nella provincia di Kii, così come riportato dal dizionario *Wamyō Ruijushō* 倭名類聚抄 (lett. «Nomi giapponesi per cose classificate e annotate») del 938. Per quest'ultimo si veda Masamune Atsuo 正宗 敦夫, *Wamyō Ruijushō*, Nihon Koten Zenshū Kankōkai, 1930, p. 248s.

21. «La natura di Lao-zi non è vera natura, e in questo si sbaglia più dei confuciani. Se una persona apprezza davvero la natura, dovrebbe lasciare il mondo intatto. Che il Confucianesimo fiorisca e che lo stile antico declini, anche questo fa parte della natura. Considerare il Confucianesimo come erroneo e imporre agli altri le antiche vie è anch'esso un comportamento sbagliato che si oppone alla natura», *Suzunoya Tōmonroku* 鈴屋答問録, in *Zenshū*, vol. 1, p. 527.

E non è neppure una Via umana. Essa trae origine dal sublime spirito della divinità Takami Musubi.

Tutto ciò che esiste in questo mondo è stato formato dallo spirito di questa straordinaria divinità.

La Via ebbe inizio con le divinità ancestrali Izanagi e Izanami²².

Ogni cosa ha avuto inizio da queste due divinità.

La Via fu ricevuta e conservata dalla divinità del sole, che la trasmise a sua volta. Questo è il motivo per cui viene chiamata la Via degli dèi.

Il termine «Via degli dèi» compare per la prima volta nel libro dell'imperatore Yōmei all'interno del *Nihon Shoki*²³, ma in quel contesto designa la venerazione delle divinità. Nel libro dell'imperatore Kōtoku si legge: «La frase *kamunagara* significa seguire la Via degli dèi» o «possedere in se stessi la Via degli dèi». Questo è esattamente il significato della Via del Giappone nel suo senso più ampio. Tuttavia, la definizione appena enunciata non sta ad indicare una qualche condotta particolare a cui viene dato il nome di Via. La venerazione delle divinità, perciò, rientra anch'essa nello stesso concetto di Via.

Tuttavia, alcuni citano la frase di un *Classico* cinese, «I saggi formulano la loro dottrina secondo la Via degli dèi» e affermano che si tratti dello stesso concetto²⁴. Ma una simile opinione è dettata dall'ignoranza, e crea solo confusione. Di fatto, l'interpretazione del termine utilizzato in Giappone e in Cina per indicare la divinità era sin dall'inizio diversa. In Cina il termine pare riferirsi all'insondabile mistero del Cielo e della Terra, allo *yin* e *yang*, ma ciò non è altro che un'idea astratta, priva di contenuto. Le divinità del Giappone sono le antenate dell'odierno Imperatore, e sono tutt'altro che un concetto astratto. Così la Via degli dèi nei *Classici* cinesi indica una Via incommensurabile e misteriosa, mentre la Via degli dèi in Giappone è la Via che la divinità ancestrale ha stabilito e trasmesso. I due significati della Via sono completamente diversi.

Il significato della Via può oggi essere conosciuto studiando il *Kojiki* e altri testi antichi.

22. Sono le ultime due divinità delle sette generazioni dell'Era degli dèi a venire all'esistenza. Discesero dal cielo sull'isola di Onokoro, si sposarono e crearono il mondo.

23. «L'imperatore [Yōmei 用明] credeva nella legge del Buddha e riveriva la Via degli dèi» in W. G. Aston, vol. 2, p. 106.

24. W. G. Aston, vol. 2, p. 106, citando dallo *Yijing* 易经: «Scrutano le sacre attività del cielo e annotano come le stagioni si dispieghino nel proprio tempo. E poiché il saggio tratta nel suo insegnamento di queste tematiche, tutto il mondo accetta il suo potere» («sacre attività del cielo» è la traduzione di *shendao* 神道), J. Blofield, ed., *The Book of Changes*, Allen & Unwin, London, 1965, p. 127.

Ma le menti degli studiosi sono distorte dalle malefiche divinità Magatsubi e sono ammaliate dai *Classici* cinesi. Tutto ciò che pensano e dicono proviene dal pensiero buddhista e da quello cinese. Sono incapaci di discernere l'essenza della vera Via.

Nell'antichità non vi era alcun dibattito sulla Via, così che negli scritti antichi non ci sono concetti o di termini per esprimere la Via. Il principe Toneri, e gli studiosi che gli sono succeduti, non hanno compreso il significato della Via. La loro mente fu contagiata dalle teorie incluse negli scritti cinesi e dai loro argomenti molto simili a quelli della Via. Queste teorie furono così considerate come se fossero i principi naturali del Cielo e della Terra. Sebbene non fosse loro intenzione dipendere dagli scritti cinesi, la loro mente ne furono ben presto conquistata, e ne seguirono gli insegnamenti. Tuttavia, ritenere che la Via di un altro Paese possa essere di aiuto per trattare della vera Via, indica che i loro cuori erano stati presi in ostaggio.

Iniziando dallo *yin* e *yang* e dallo *qian* e *kun*²⁵, i saggi hanno elaborato le teorie della Cina affidandosi alla loro ragione. Se casualmente si ascoltano queste nozioni esse appaiono profonde, ma quando ci si distanzia da esse e le si guarda in maniera distaccata, non sono granchè e, di fatto, sono molto superficiali. Eppure ancor oggi, così come nel passato, sono molti coloro che si avventurano sul loro terreno restandone poi invischiati. Ciò mi rende furioso.

Gli insegnamenti del Giappone sono rimasti gli stessi sin dalla loro trasmissione avvenuta durante l'Era degli dèi. Nessun ragionamento umano vi è stato aggiunto, ed è per questo che appaiono semplici. Ma di fatto questi insegnamenti sono imperscrutabili; contengono principi di una profondità e di una bellezza che sorpassano l'intelletto umano. E se uno non ne è consapevole, è perché è stato ammalato dai libri cinesi. Non serve a nulla studiare con tutte le proprie forze e per mille anni ancora se non si accantonano quei libri, perché essi non sono di alcun aiuto per comprendere la Via.

Tuttavia, tutti i testi antichi sono translitterati in cinese, perciò ci si deve familiarizzare con i fondamenti di quella cultura. Per imparare i vari sistemi di scrittura e così via, si studino pure nel tempo libero i *Classici* cinesi. Se il tuo spirito giapponese è saldo e risoluto, non c'è nulla da temere.

Alcune cerimonie molto meticolose si diffusero nel Paese e furono considerate come la Via degli dèi che tutti avrebbero dovuto praticare²⁶. Ma questi riti sono invenzioni recenti e personali, nati per invidia dello stile di insegnamento cinese.

25. *Yin* 陰 e *yang* 陽 sono i due principi opposti che permeano il cielo (*qian* 乾) e la terra (*kun* 坤).

26. Per una riflessione critica sulle varie Scuole Shintō, oltre che sul Buddhismo, sul Confucianesimo e sulla Via, si veda Tominaga Nakatomo, *Okina no fumi* 翁の文. Katō Shūichi «Tominaga Nakatomo, 1715–1746: A Tokugawa Iconolast» in *Monumenta Nipponica*, 1967, 22, 1–2, pp. 194–210.

Ultimamente è sorta l'usanza di un'iniziazione privata agli insegnamenti esoterici, così che il sapere è trasmesso solo a determinati individui in maniera segreta²⁷. Questa è una pratica ingannevole e falsa, perché tutto ciò che è buono in questo mondo deve essere fatto conoscere apertamente. È scandaloso celare la conoscenza ed impedire ad altri di poterne beneficiare, rendendola così un possedimento privato.

È un tradimento per le persone di basso rango invidiare l'eccelsa Via con la quale l'Imperatore governa questo mondo e desiderare di renderla un affare personale.

I sudditi devono rispettare la Via obbedendo incondizionatamente alla volontà dei loro superiori. Forse ci saranno pure altre azioni che si dovrebbero eseguire in conformità con la Via degli dèi, ma se uno le impara, le insegna e le compie di sua spontanea volontà, ciò non si trasforma forse in un'azione privata slegata da ogni obbedienza verso i superiori?

Grazie allo spirito della divinità Musubi, le persone sono dotate di un sapere innato e posseggono l'abilità di svolgere ciò che compete loro in questo mondo.

In base allo status accordato loro in questo mondo, tutti gli esseri viventi, uccelli e insetti inclusi, sanno e fanno ciò che devono conoscere e compiere per vivere, e questo grazie allo spirito della divinità Musubi. Di tutti gli esseri viventi, gli uomini sono di gran lunga superiori, e in base alla loro superiore abilità, sanno e fanno ciò che devono conoscere e compiere. Perché dilungarci ancora su questo argomento?

Se ammettiamo che gli uomini conoscono ed eseguono solo ciò viene insegnato loro, ciò non significa forse che sono inferiori agli uccelli e agli insetti? Virtù come la benevolenza, la rettitudine, la cortesia, l'umiltà, la pietà filiale, la fratellanza, la lealtà, la fiducia e così via, sono qualità che tutti dovrebbero possedere e rispettare. Noi le conosciamo in maniera intuitiva, senza che ci vengano insegnate.

La Via dei saggi è stata ideata per governare con la forza un Paese che in origine era ingovernabile. La loro Via supera le nostre capacità, dato che tenta di istruirci in maniera così autoritaria. Ciò non rispecchia i dettami della vera Via. Pochi praticano questi insegnamenti in maniera sincera, sebbene se ne parli e ci si dilughi in chiacchiere formali a riguardo. È un errore considerare questi insegnamenti come dei principi celesti.

Perché i cinesi detestano ciò che va contro la loro Via, attribuendo questo sentimento al desiderio umano? Da dove proviene questo desiderio umano, e perché sorge? Ci deve essere stata una causa logica che lo ha originato, e quindi non è forse

27. «Lo Shintoismo possiede una certa predisposizione alla segretezza (come ad esempio i segreti divini o le arti segrete per la trasmissione privata), cioè a tener segreta ogni cosa», Katō, p. 210.

anche il desiderio umano parte del principio celeste? Si prenda ad esempio la proibizione di sposarsi tra membri del clan anche dopo cento generazioni. Nell'antica Cina, all'inizio, non era così: questa severa proibizione ebbe inizio solo durante il periodo di Zhou. Essa sorse a causa delle vergognose usanze di quel Paese, dove le relazioni illecite erano comuni tra genitori, bambini, fratelli e sorelle. E poiché non vi era disciplina, senza questo divieto era difficile governare il Paese. Ma una simile rigidità non è forse un disonore nazionale? Ad ogni modo, è il gran numero dei trasgressori che incoraggia l'inasprimento della legge.

Vennero promulgate le leggi cinesi, ma esse non erano la vera Via. Non erano conformi alla natura umana, e pochi furono coloro che le misero in pratica. E sembra addirittura superfluo ricordare che le generazioni future le rispettarono ancor meno. Se già nel periodo Zhou perfino i signori trasgredivano questa legge, possiamo solo immaginare che cosa accadde in seguito. Ci furono persino casi di fornicazione con sorelle, e cose di questo genere²⁸.

I confuciani giapponesi dimenticano che sin dall'antichità la popolazione ha trasgredito le leggi cinesi, e tuttavia contendono che i loro principi siano di fondamentale importanza. Per irridere il Giappone rammentano spesso come nell'antichità avvenissero dei rapporti sessuali tra fratelli e sorelle, e deplorano questa condotta come degna degli uccelli e delle bestie. Anche gli uomini colti del Giappone se ne dimostrano stupiti, considerandola una pratica deplorevole. Evitano di affrontare il problema discutendo invece di questo e di quello, e non affrontano mai con chiarezza l'argomento. Questo perché si sono ormai abituati alla logica superficiale dei saggi e non vogliono rinunciarci. Se solo si liberassero da una simile adulazione, che importerebbe mai se i giapponesi sono diversi dai cinesi?

Nell'antico Giappone, solo i fratelli e le sorelle nati dalla stessa madre erano tenuti separati. Sposarsi tra fratellastri e sorellastre nati dallo stesso padre, come è in uso anche nella famiglia imperiale, era una pratica comune. Ciò non fu ritenuto un tabù neppure quando la capitale fu trasferita a Kyoto. La separazione tra nobili e sudditi fu invece istituita in maniera serena, e l'ordine fu mantenuto spontaneamente in società. Ciò era conforme alla vera Via sancita dalle nostre divinità ancestrali.

Ma in seguito venne introdotto lo stile cinese, e il fratellastro e la sorellastra furono chiamati fratello e sorella, proibendo loro di sposarsi. Infrangere oggi questa legge è ovviamente sbagliato, ma nell'antichità quella pratica era ritenuta normale. Nessuno dovrebbe mettere in discussione quanto affermato utilizzando come criterio di giudizio le regole di condotta di un altro Paese.

Nell'antichità, tutti — persino coloro che appartenevano al rango più basso — erano in sintonia con i desideri dell'Imperatore.

28. «Nel suo 71mo anno, [Yao] impose alle sue due figlie di diventare mogli di Shun» in James Legge, tr., *The Shu jin* in *The Chinese Classics* Hong Kong University Press, 1960, vol. 3, p. 114.

Servivano l'Imperatore senza alcun intento egoista. La gente lo venerava come un cuor solo, e all'ombra benevolente della sua grazia, riverivano gli antenati.

L'Imperatore venera e governa alla presenza delle proprie illustri divinità antenate. Allo stesso modo i ministri, gli ufficiali, i sudditi e l'intera popolazione venerano le rispettive divinità antenate. L'Imperatore venera le divinità del Cielo e della Terra sia per la corte che per la società. Allo stesso modo, i sudditi pregano le divinità buone per ottenere la felicità, e quelle malefiche affinché si placino e non arrechino danni. Se peccano o si rendono impuri, essi si purificano. Tutte queste azioni sono già presenti all'interno del cuore umano, e dovrebbero essere eseguite senza eccezioni.

Alcuni sono però convinti che se una persona aderisce con tutto il suo cuore alla vera Via, allora non occorre compiere quelle azioni²⁹. Ciò potrà anche essere in sintonia con le dottrine del Buddhismo e del Confucianesimo, ma viola gravemente la Via degli dèi.

In Paesi stranieri, si dà priorità alla logica anche quando si tratta di venerare le divinità, discutendo sull'argomento ininterrottamente. Alle volte si proibisce perfino il culto, ritenendolo blasfemo. Tutto ciò non è altro che un superficiale ragionamento umano.

Le divinità non sono come il Buddha, o esseri simili. Non esistono solo divinità buone, ma anche divinità cattive, ed esse agiscono in conformità con la propria natura. Ecco perché in questo mondo i maligni prosperano e i virtuosi cadono in disgrazia. Non si può scendere a patti con le divinità: si deve solo riverire il loro potere e venerarle con tutto il cuore.

Quando veneri le divinità, devi compiacerte con ciò che è di loro gradimento. In primo luogo purifica ogni cosa, così che tutto sia immacolato. Offri loro cibi deliziosi, suona il *koto* e il flauto, canta e danza. La gente ha eseguito tutte queste incantevoli azioni durante l'Era degli dèi. Questi riti erano l'antica Via. Dare importanza solo alla devozione interiore trascurando le offerte e i gesti esteriori è un malinteso che deriva dallo spirito cinese.

Per ciò che riguarda la venerazione delle divinità, l'elemento che deve essere considerato più importante e sacro è il fuoco. Ne siamo a conoscenza leggendo i testi che trattano del regno dei morti incluso nel libro sull'Era degli dèi³⁰. Questa venerazione

29. Stolz, nella sua traduzione in tedesco del *Naobi no Mitama*, cita una frase che pare essere estrapolata da un componimento attribuito a Sugawara Michitane 菅原 道真, 845–903: «*Kokorodani / makoto no michi ni / kanai naba / inorazutotemo / kami ya mamoramu*», «Se nel tuo cuore / osservi la vera Via / le divinità ti proteggeranno / anche se non offri delle preghiere formali». Inoue Tetsujirō 井上 哲次郎, *Sugawara Michitane*, Hokkai, 1936, pp. 71–72. Il testo è menzionato anche in Sakamoto Tarō 坂本 太郎, *Sugawara Michitane*, Yoshikawa, 1962, p. 160.

30. Izanami muore partorendo la divinità del fuoco. Izanagi scende nella Terra dello Yomi per invitarla a tornare, ma ciò le è ormai impossibile. Nel *Kojiki-den*, Norinaga afferma che ciò è dovuto «a causa della impurità contratta mangiando alla tavola dello Yomi». Inoltre, «è impossibile comprendere come ma vi sia un

del fuoco non si limita al servizio delle divinità. Essa vale per ogni circostanza e deve essere sempre praticata. Se il fuoco è contaminato, le divinità malefiche ne trarranno vantaggio e imperverseranno, ed è questo il modo con cui il male si materializza nel mondo. La contaminazione del fuoco deve essere evitata con grande cura per il bene degli individui e dell'intera società.

Questo tabù è oggi a malapena rispettato nelle cerimonie svolte per le divinità o per i loro santuari. Nessuno più se ne cura a causa della diffusa, ingenua e superficiale logica cinese che considera il tabù del fuoco un'assurdità. Ecco perché perfino i popoli dotti del passato, che hanno interpretato e insegnato gli antichi testi delle divinità, hanno seguito gli usi cinesi e hanno discusso dei principi in maniera tediosamente dettagliata. Tuttavia, come mai hanno tralasciato di discutere il tabù del fuoco?

L'importante è che ognuno si comporti rispettando la propria posizione sociale, e che uno viva la propria esistenza in maniera pacifica e gioiosa.

Che altro c'è da insegnare? Certo, nell'Era degli dèi c'era senz'altro qualcosa da insegnare: la gente insegnava ai bambini le regole del mondo, gli artigiani insegnavano il loro mestiere, gli artisti insegnavano il loro estro. Gli insegnamenti del Buddha e di Confucio non sono dissimili da questi appena citati, eppure, se uno ci pensa, non sono la stessa cosa.

Può così esserci qualcosa chiamata «la Via», la quale deve essere espressamente insegnata e appositamente messa in pratica?

Qualcuno una volta mi chiese, «La Via degli dèi è quindi uguale a ciò che Laozi e Zhuangzi in Cina hanno insegnato?». Risposi, «È vero che Laozi e Zhuangzi hanno respinto la logica superficiale confuciana elogiando invece la natura. Vi è quindi una qualche similitudine. Tuttavia, essi sono nati in un Paese sfortunato, e non in Giappone, terra degli dèi. Inoltre, quegli uomini erano soliti ascoltare gli argomenti dei saggi di diverse generazioni. Così ciò che essi considerarono «naturale» era invece la natura interpretata a partire dalla prospettiva di quei saggi. Non erano neppure a conoscenza che tutto ha avuto origine dagli dèi, e che ogni evento del mondo non è altro che una loro manifestazione. Erano così in grande errore.

Se si desidera ricercare la Via, occorre innanzitutto purificarsi dai fuorvianti insegna-

fuoco puro e un fuoco impuro, ma negare che sia così significherebbe dubitare delle divine parole e fidarsi scorrettamente solo dei propri ragionamenti» traduzione in Philippi, p. 401. Norinaga poi continua; «Com'è grandioso che tutte le calamità siano provocate dal fuoco impuro. Le calamità sono causate dalle divinità Magatsubi, che nacquero dalla sporcizia dello Yomi. Quando il fuoco è impuro, queste divinità acquistano forza e diventano violente», *Zenshū*, vol. 9, p. 241.

menti cinesi, attenersi al puro spirito giapponese, e studiare a fondo gli antichi testi. Allora sarà immediatamente chiaro che non c'è alcuna Via che un individuo debba imparare o eseguire. Comprendere tutto ciò è per l'appunto osservare la Via degli dèi. Perciò, già l'aver discusso la questione fino a questo punto ci fa deviare dall'essenza della Via. Tuttavia non sono riuscito a starmene in silenzio a causa delle deprecabili azioni delle divinità Magatsubi. Con l'aiuto dello spirito delle divinità Kamu Naobi e Ōnaobi, ho perciò desiderato mitigare questa sciagura³¹.

Ciò che ho scritto finora, non è frutto di pensieri personali: esso può essere confermato dai *Classici* antichi. La gente accorta non lo metterà certo in dubbio.

Con profondo rispetto, termino questo saggio il nono giorno, del decimo mese, dell'ottavo anno Meiwa [1771].

TAIRA no ASOMI NORINAGA

Il suddito dell'Imperatore

Contea di Iitaka, Provincia di Ise³²

31. Dopo la nascita delle divinità malefiche Magatsubi, «per porre rimedio a questi mali» vennero alla luce le divinità Naobi. Philippi, p. 69. Norinaga elenca i *norito* nei quali essi vengono ulteriormente descritti: «Non mescolandosi con le sfortune provocate dalle divinità Magatsubi, le divinità Naobi ne correggono le mancanze e gli sbagli» (Takeda, p. 421). «Tutte le circostanze indicano come esse siano le divinità che rettificano» il male. *Kojiki-den*, in *Zenshū*, vol. 9, p. 274.

32. Il testo di Motoori Norigana è apparso su *Monumenta Nipponica*, 1991, 46/1: 27–41. Per lo studio introduttivo a questo testo di Motoori, si veda l'articolo di Sey Nishimura «La Via degli dèi. Il *Naobi no Mitama* di Motoori Norinaga» apparso sui *Quaderni del CSA*, 2018, 13/3: 151–58.

Bullismo e suicidio nelle scuole giapponesi

AUGUSTINHO DA ROCHA MICHEL

Il Giappone è uno dei paesi più progrediti e disciplinati del mondo e queste sue qualità si rispecchiano in ogni ambito della sua cultura. La routine giornaliera svolta dai bambini nelle scuole è molto intensa ed è ritenuta essenziale tanto quanto l'apprendimento nozionistico¹. Nell'ambiente scolastico, i bambini sono chiamati a svolgere compiti integrativi condividendo attività come, ad esempio, la distribuzione dei pasti ad altri bambini, la cura dei giardini, la pulizia della classe e il lavaggio dei bagni. Gli studenti partecipano anche a lezioni di cucina, cucito e musica. Nella maggior parte delle scuole, viene insegnato ai bambini a mantenere questa routine in maniera efficiente e disciplinata.

Per alcuni questo modello educativo potrà sembrare assillante. Tuttavia, esso ha lo scopo di trasmettere un valore educativo molto importante: quello di non infastidire o disturbare gli altri, qualità queste che verranno poi rispettate ed esercitate in tutti i vari settori della società. Fin dalla giovane età, i bambini sono così stimolati a comprendere il valore dell'igiene, della socializzazione e della condivisione².

Proprio per queste regole sociali imparate da piccoli (e rispettate da adulti), il Giappone è un paese estremamente pulito, organizzato ed efficiente, con una popolazione istruita, educata e rispettosa non solo degli altri ma anche dell'ambiente in cui vive. Quando, ad esempio, le strade per qualche motivo si riempiono di sporco o di qualche immondizia, non è raro vedere gli stessi residenti riunirsi in gruppo per pulire e raccogliere la spazzatura. Così come è prassi quotidiana che nessuno tenti di saltare la fila o di attraversare la strada con il semaforo rosso — anche se non si vedono sopraggiungere automobili.

Niente è perfetto. Neanche il Giappone

Certo, tutto ciò potrà dare l'idea di una società dinamica e perfetta. Eppure non si deve dimenticare che anche all'interno di questo sistema educativo giapponese esistono delle

1. E. Ben-Ari, *Body Projects in Japanese Childcare: Culture, Organization and Emotions in a Preschool* (Richmond, England: Curzon, 1997).

2. J. Hendry, *Understanding Japanese Society* (New York: Croom Helm, 2007).

realità a dir poco preoccupanti. Due degli aspetti negativi che sono presenti nelle scuole giapponesi, e di cui vorremmo trattare in questo nostro contributo, sono il bullismo e il suicidio.

L'istruzione scolastica giapponese esige dai giovani studenti il rispetto di così tante norme e regolamenti che il più delle volte essi si trovano costretti a celare la loro individualità o sopprimere la loro libertà di espressione. Nonostante l'apparente armonia che traspare dalle loro interazioni, uno dei problemi che affligge gli studenti è quello del bullismo, cioè della violenza fisica, verbale, morale e psicologica posti in essere da un individuo, o da un insieme di individui, nei confronti di persone più deboli, o verso coloro che sono percepiti deviare dal comportamento «standard» del gruppo. Molte scuole hanno volutamente deciso di ignorare il fenomeno dell'*ijime* (いじめ o 苛め, cioè del bullismo), ma anche in quegli enti scolastici che hanno pensato di introdurre dei codici di comportamento per contrastare o punire il fenomeno, le soluzioni paiono essere troppo burocratiche e complesse per ottenere dei risultati positivi e soprattutto immediati, non riuscendo così ad aiutare in maniera adeguata e tempestiva coloro che stanno soffrendo questi tipi di aggressione.

Rigidità della scuola giapponese e le sue conseguenze

Molti osservatori sono convinti che le scuole in Giappone siano una specie di «paradiso educativo» in cui si insegna ai bambini a prendere decisioni che non danneggino la società o il sistema sociale. Mentre molte scuole occidentali sono percepite essere troppo liberali e individualiste, istigando così molti giovani alla devianza sociale, la rigidità delle scuole giapponesi è ritenuta essere uno degli elementi fondamentali che contribuiscono al consolidamento dell'armonia sociale e alla diminuzione della criminalità³.

Tuttavia, è un fatto ormai accertato che l'estrema rigidità educativa esercitata nelle scuole giapponesi contribuisce in molti modi a ferire i giovani e la società stessa. Fenomeni come il suicidio di adolescenti e quello dei giovani che si ritirano dalla società o adottano comportamenti asociali possono essere facilmente collegati al rigore e inflessibilità del sistema educativo giapponese⁴.

Uno dei problemi fondamentali dell'educazione giapponese è senz'altro quello della sua struttura centralista. Il sistema educativo, le cui origini possono essere rintracciate

3. B. Hills, *Japan: Behind the Lines* (NSW: A Hodder and Stoughton Book, 2006).

4. S. Sugimori, *Bullying in Japanese Schools: Cultural and Social Psychological Perspectives*, in M.W. Watts, ed., *Cross-Cultural Perspectives on Youth Violence* (London: JAI Press, 1999).

nell'era Meiji, ha lo scopo di generare una società di persone obbedienti e di consolidare un paese ricco e perfetto⁵. Questa è la ragione per cui agli studenti non è insegnato come pensare criticamente, ma solo ad accumulare un'immensa quantità di concetti e fatti che possono essere ripetuti a comando senza che la presunta connessione logica venga spiegata loro. L'esercizio mnemonico diventa così un atto che spinge i soggetti verso la dipendenza, perché se il pensare critico sfocia in una rivendicazione della propria autonomia, il semplice imparare a memoria dei dati induce il soggetto a consegnare il proprio pensiero all'autorità. Il concetto di educazione in Giappone sembra allora produrre due conseguenze: da una parte, la fatica dell'imparare ha di mira l'utilità immediata che può derivare da tale apprendimento (quello di passare gli esami), dimenticando di esplorare i pregi (o meno) di una cultura incoraggiando così il soggetto a crescere in riflessione e conoscenza critica. Dall'altra, esso tende ad accentuare e rinforzare una cultura a servizio dello Stato, a produrre individui ma non persone con una propria visione della vita da offrire come contributo alla società. Sembra quasi che imparare una verità sia importante, ma imparare ad essere giapponesi (e quindi a conformarsi) lo sia ancor di più.

Competizioni feroci che costringono i giovani a prendere lezioni private supplementari, e le informazioni impartite per essere memorizzate rendono gli studenti indifferenti a molti problemi di pubblico o internazionale dibattito, facendoli diventare introversi e poco socievoli. Inoltre, il sistema scolastico giapponese, con l'assenso delle famiglie e il beneplacito della società, è anche incaricato di organizzare parte delle attività ricreative degli studenti e di sorvegliare sulla loro disciplina, assumendo così le caratteristiche di una vera e propria «istituzione totale». Tutti questi elementi portano gli studenti a sperimentare una condizione di intenso stress psicofisico il quale, non avendo modo di essere esternato, trova nell'*ijime* uno sfogo interno di natura quasi cannibalesca⁶.

La scuola giapponese e le sue regole

Quando uno studente si iscrive alle scuole superiori una delle prime cose che vengono notate nel giovane è l'indebolimento, o addirittura la perdita, del suo senso critico. Obbligati a seguire delle norme e dei regolamenti privi di apparente logicità o utilità, gli studenti sono indotti a sminuire la propria autostima e a ridimensionare la propria individualità. Anche quando essi si trovano in società e al di fuori dell'immediato contesto scolastico,

5. B. Platt, «Japanese Childhood, Modern Childhood: The Nation-State, the School, and 19th Century Globalization» in *Journal of Social History*, 2005/38: 965–85.

6. Y. Morita, K. Kiyonaga, *Ijime: Kyoushitsu no yamai* (Tokyo: Kaneko Shobou, 2009).

gli studenti sono incoraggiati a comportarsi in maniera tale da non disonorare il nome e la fama dell'istituto a cui appartengono.

Ogni scuola possiede un margine di regole proprie, alcune ritenute più permissive, altre più intransigenti. Tra gli esempi che illustrano come in certe scuole giapponesi alcune norme siano troppo rigide, possiamo citare le seguenti: non permettere al giovane di fidanzarsi; non permettergli di poter dedicarsi ad attività di volontariato o di svolgere un lavoro *part-time* senza aver ottenuto il permesso dall'autorità scolastica; concedergli di viaggiare solo dopo previa autorizzazione della scuola; indurlo a seguire il codice di abbigliamento e le regole di pulizia stabilite dall'istituzione scolastica⁷.

Eppure, malgrado tutte le disposizioni e le norme stabilite per regolamentare il funzionamento scolastico, non tutti gli studenti (così pure come non tutte le scuole e gli insegnanti) li seguono in maniera pedissequa. Ci sono, e ci saranno sempre, degli insegnanti indulgenti e permissivi che ammettono delle eccezioni alle norme, e la scuola non può sempre controllare o venire a conoscenza di ciò che ha luogo al di fuori delle sue strutture, o di ciò che accade di nascosto. Tuttavia, e nonostante la vita scolastica sia regimentata da norme, regole e ordinamenti così severi e restrittivi, persistono ancora tra i giovani alcuni problemi sociali ed esistenziali nei confronti dei quali sia il corpo insegnante che quello studentesco non riescono a trovare una soluzione soddisfacente e permanente. Due di questi tragici problemi sono il bullismo e il suicidio.

***Ijime*: la triste realtà del bullismo nelle scuole giapponesi**

L'*ijime*⁸ è un fenomeno sociale giapponese molto simile a ciò che in altri Paesi viene indicato con il termine «bullismo» (nella sua particolare forma di ostracismo e bullismo di esclusione e/o di isolamento) ed è causa dell'abbandono scolastico di molti bambini e ragazzi. I bambini, in generale, quando sono soggetti al bullismo, raramente si confidano con i genitori e con gli amici, e non sempre hanno il coraggio di denunciarlo agli insegnanti, trovandosi così ad affrontare questa dolorosa situazione nella più totale solitudine. Secondo il Ministero della Pubblica Istruzione, Cultura, Sport, Scienza e Tecnologia

7. J. Shields, *Japanese Schooling: Patterns of Socialization, Equality, and Political Control* (Pennsylvania: Penn State Press, 1995).

8. Il termine è un sostantivo derivato dal verbo *ijimeru* (いじめる «tormentare», «perseguitare»), ed è usato per indicare un particolare tipo di violenza scolastica. Si tratta di *ijime* quando un gruppo più o meno ampio di studenti identifica tra i compagni di classe un individuo solitamente incapace di reagire, e quindi lo sottopone sistematicamente a pratiche vessatorie e disumanizzanti per periodi prolungati di mesi, o anche anni, con il silenzio complice dell'intera classe, o anche degli insegnanti.

giapponese⁹, ogni anno si registrano migliaia di casi di *ijime*, il che rende il fenomeno un problema davvero drammatico per la società giapponese. Secondo lo stesso Ministero, nel 2014, durante un periodo di sei mesi (tra aprile e settembre) sono stati registrati nel solo ambiente scolastico ben 144.054 casi di bullismo (il doppio di quelli registrati nel 2013) nella forma di vessazioni fisiche, verbali e psicologiche. Di questi 144.054 casi, 278 sono stati ritenuti critici, nel senso che hanno rappresentato un pericolo di vita per l'individuo diventato oggetto di quel comportamento violento e aggressivo. Per questa ragione il Ministero si è fatto promotore, all'interno delle scuole, di diverse campagne e manifestazioni contro il bullismo che hanno coinvolto un gran numero di insegnanti e di studenti¹⁰. Sempre secondo i dati riportati dal Ministero, nel 2014 la più alta incidenza del fenomeno si è verificata nelle scuole elementari con 88.132 episodi di bullismo (un aumento di 50.000 casi rispetto al 2013), seguito poi dalla scuola media (42.751 casi) e dalla scuola superiore (12.574 casi) e infine dalla scuola di sostegno (597 casi).

Non è da escludere che questa drastica diffusione del fenomeno derivi anche dal facile accesso a Internet e ai cosiddetti *social network* che facilitano degli attacchi continui, ripetuti, offensivi e sistematici attuati mediante gli strumenti della rete — un fenomeno questo che è stato recentemente definito con il termine di *cyberbullismo*. Rispetto al bullismo tradizionale nella vita reale, il *cyberbullismo* viene praticato su internet, come ad esempio la spedizione ripetuta di messaggi insultanti mirati a ferire o a minacciare qualcuno, l'esclusione deliberata di una persona da un gruppo online per provocare in essa un sentimento di emarginazione, la spedizione di messaggi volti a estorcere denaro dalla vittima... causando a volte danni irreparabili sulle vittime come la depressione o, nei casi peggiori, ideazioni e intenzioni suicidarie.¹¹

La causa e gli effetti del cyberbullismo

L'Internet, in Giappone, ha senza dubbio aggiunto una dimensione più profonda al problema del bullismo. Attraverso il *cyberbullismo*, gli studenti giapponesi possono sferrare violenti attacchi contro le proprie vittime postando sui siti web e sui *social media* commenti o foto diffamatrici¹². Il possesso degli smartphones, ormai un «bene comune» tra

9. Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology, *Current Problems of Student Counseling and Guidance* (Government Report, 2012).

10. T. Mitsuru. «Empirical Study of *Ijime* Behavior» in *Japanese Journal of Educational Research*, 2015/68: 113–23.

11. Y. Murakami, «Bullies in the Classroom» in *Japan Quarterly*, 2015, 32/4: 407–11.

12. R.S Tokunaga, «Following You Home from School: A Critical Review and Synthesis of Research on Cyberbullying Victimization» in *Computers in Human Behavior*, 2010, 26/3: 277–87.

tutti gli adolescenti, rende estremamente facile danneggiare gratuitamente e con cattiveria la reputazione di una persona attraverso l'invio di e-mail, messaggistica istantanea, gruppi su *social network*, ecc.

Come il bullismo convenzionale, il *cyberbullismo* può avere degli effetti devastanti sulla vita di un giovane. Tuttavia, una delle differenze tra questi due fenomeni risiede nel fatto che mentre il bullismo tradizionale avviene di solito in luoghi e momenti specifici (ad esempio in contesto scolastico), il *cyberbullismo* investe la vittima ogni volta che si collega al mezzo elettronico utilizzato dal *cyberbullo* (*WhatsApp*, *Facebook*, *Twitter*, *blogs*, ecc.) minando lentamente la fiducia e l'autostima della giovane vittima.

La deliberata esclusione di una persona da un gruppo online provocando così in essa un sentimento di emarginazione, è anch'essa una forma di *cyberbullismo* molto usata. Poiché in Giappone è considerato un comportamento maleducato non rispondere ai messaggi che sono stati letti, piuttosto che intimidire gli altri con commenti o minacce diffamatori espliciti e diretti, il *cyberbullo* semplicemente ignora i suoi compagni o li esclude nei siti di chat, facendoli sentire inferiori e sgraditi¹³. Le statistiche sul bullismo mostrano che il *cyberbullismo* in Giappone sta lentamente aumentando, con l'incidenza maggiore registrata tra gli studenti delle scuole superiori. Nel 2013 il *cyberbullismo* è stato pari a quasi il 20% dei casi di bullismo segnalati dalle scuole superiori del paese.

Individuazione degli attacchi informatici

Sebbene le forme più comuni di *cyberbullismo* provochino un'evidente alterazione psicologica e comportamentale nella conduzione dell'esistenza della vittima, i suoi genitori o il circolo degli amici a lui più vicini possono essere facilmente tenuti all'oscuro di questa drammatica situazione dato che gli adolescenti utilizzano vari metodi per mantenere privati i propri gruppi online. In alcuni casi, gli adolescenti usano lo *slang online* per coprire l'identità del loro gruppo privato, depistando i risultati dei motori di ricerca. In altri casi ancora, i gruppi proteggono il loro sito mediante l'uso di password, escludendo così l'accesso agli adulti o alle persone indesiderate. Se le molestie informatiche si verificano durante le ore in cui non vi sono lezioni, o al di fuori degli ambienti scolastici, le stesse scuole difficilmente si accorgono del problema e contribuendo così, e paradossalmente, a perpetuare il fenomeno.

Gli attacchi informatici sono spesso di natura anonima, rendendo facile per i perpe-

13. K. Komiyama, «The Symbolism of Social Discrimination: A Decoding of Discriminatory Language» in *Current Anthropology*, 2007, 28/4: 19–9.

tratori sferrare i loro attacchi senza timore di subire conseguenze. In realtà, questo anonimato è illusorio, perché ogni comunicazione elettronica lascia pur sempre delle tracce. Per la vittima, però, è difficile risalire da sola al proprio molestatore; inoltre, a fronte dell'anonimato del *cyberbullo*, spiacevoli cose sul conto della vittima possono essere inoltrate a un ampio numero di persone.

Per cercare di contrastare questo pericoloso fenomeno, i genitori dovrebbero sensibilizzare maggiormente i giovani circa l'uso della rete e dei servizi di *social networking*. I giovani dovrebbero, poi, essere messi in guardia dal pubblicare dati personali e sensibili su siti come *Facebook* o su pagine web di persone a loro sconosciute. Gli adolescenti dovrebbero infine essere incoraggiati a segnalare messaggi offensivi o post negativi fin dall'inizio della loro ricezione, invece di attendere che la situazione si deteriori e sfugga dal loro controllo.

Purtroppo le statistiche evidenziano che molti casi di attacchi di *cyberbullismo* nei confronti degli studenti provengono dai loro compagni di classe, o da coetanei che studiano in scuole limitrofe. A volte l'aspetto estetico, la timidezza, o un comportamento non convenzionale di uno studente può provocare in un suo compagno di classe un sentimento di rabbia, spingendolo a lanciare un attacco online. Non di rado, altri compagni si uniscono all'aggressione semplicemente per «divertimento», non rendendosi effettivamente conto di quanto ciò possa nuocere l'altra persona¹⁴.

Poiché i post online possono rimanere sui siti sociali quasi indefinitamente, e riapparire ogni qualvolta si accede al mezzo elettronico, essi possono causare dei profondi danni emotivi nelle vittime (imbarazzo, vergogna, paura, confusione...) alterando così il normale percorso adolescenziale nel quale i giovani sono più vulnerabili dal punto di vista psicologico e provano maggior bisogno di essere accettati dai loro coetanei. Il *cyberbullismo* può così non solo distruggere la reputazione e la posizione sociale di un adolescente, ma anche influire negativamente sulla sua visione del futuro, inducendo in lui idee di suicidio.

Il bullismo può condurre al suicidio?

Uno studio condotto tra il 1972 e il 2013 sul tasso di suicidio infantile in Giappone ha rivelato che dei 18.000 suicidi registrati, 131 di loro avevano avuto luogo il primo di settembre, data questa che coincide con la riapertura delle scuole giapponesi dopo la pausa estiva¹⁵.

14. Y. Morita; K. Kiyonaga. *Ijime: Kyoushitsu no yamai*. (Tokyo: Kaneko Shobou. 2009).

15. E. Whitman, «Japan School Children Suicides: After Vacation, Many Young Students Kill Themselves,

Un altro numero consistente di suicidi infantili si è poi verificato a metà aprile, periodo in cui ricominciano le attività scolastiche dopo la sosta primaverile. Nel 2015, inoltre, la causa più comune di morte per i bambini-ragazzi dell'età compresa tra i 10–19 anni in Giappone è stato il suicidio. Tra adolescenti e giovani di età compresa tra i 10 e i 24 anni, vi sono circa 4.600 morti per suicidio ogni anno, e altre 157.000 casi di ospedalizzazione per lesioni che sono risultate poi essere auto-inflitte. Questi dati dolorosi e incredibili ad un tempo, stanno destando grande preoccupazione tra i genitori giapponesi.

E i numeri non paiono diminuire. Come ha rilevato un rapporto dell'Organizzazione Mondiale della Sanità pubblicato nel 2014, il tasso complessivo di suicidi in Giappone è di circa il 60% superiore alla media globale. In quello stesso anno, hanno commesso suicidio 25.000 giapponesi (una media di circa 70 suicidi al giorno).

Occorre tuttavia notare che il suicidio possiede un significato diverso all'interno nel patrimonio culturale giapponese. Per secoli, infatti, il *seppuku* (切腹)¹⁶, o il suicidio rituale, è stato considerato come un privilegio agli occhi del guerriero giapponese in quanto era ritenuto la manifestazione più alta di padronanza del proprio destino e il modo migliore per mantenere intatta la propria dignità evitando così, nelle sconfitte, di perdere la faccia — oltre che essere segno di inflessibile coraggio di fronte alla morte e di desiderio di seguire nella sorte il proprio signore.

A differenza dell'Occidente, che sin dai tempi di sant'Agostino e del suo *Città di Dio*, considera il suicidio come un peccato, in Giappone il suicidio è invece visto — nelle parole di Wataru Nishida, insegnante di psicologia alla Temple University di Tokyo — come un'«assunzione delle proprie responsabilità»¹⁷. Ciò potrebbe spiegare almeno in parte perché i bambini e gli adolescenti hanno maggiori probabilità di suicidarsi di fronte a situazioni disperate di cui non intravedono vie d'uscita e che sanno già faranno loro perdere la faccia o la reputazione. Prendendo in considerazione l'alto tasso di suicidi tra i bambini in età scolare, non è del tutto azzardato affermare che il bullismo sia una delle cause che contribuisca ad acuire il dramma del suicidio. Di fatto, i biglietti che la vittima lascia spesso dietro di sé come motivazione che lo ha indotto a quel gesto estremo molto spesso menzionano elementi come la pressione scolastica o la vittimizzazione a causa del bullismo.

Ogni anno studenti di tutte le età sperimentano il dolore e la sofferenza del bullismo (sia tradizionale che informatico) e molti sono coloro che si ritrovano a gestire que-

Study Finds» in *International Business Times*, August 19, 2015.

16. Forma di suicidio di antiche origini, praticato in Giappone, storicamente dai samurai, secondo un rituale che prevedeva di infliggersi un colpo di arma da taglio, in genere una spada, al ventre, in genere per espiare un'onta subita che ricadeva sul proprio onore.

17. J. McMurtry, «Japan: Dangerous Suicide Rate» in *Newsactivist Journal*, September 5, 2017.

ste situazioni nella più totale solitudine. Alcuni bambini lasciano la scuola per paura di aggressioni; altri ancora preferiscono togliersi la vita per smettere una volta per tutte di continuare un'esistenza da loro ormai ritenuta umiliante e disperata.

Nuova legislazione antibullismo

Negli ultimi anni si è registrato un drastico aumento degli interventi della polizia circa le segnalazioni di bullismo. Ciò è dovuto soprattutto alla maggior consapevolezza della popolazione della gravità del fenomeno, e a una capillare sensibilizzazione condotta dai media nell'espone casi che un tempo sarebbero passati inosservati. Tuttavia, per individuare e arginare il fenomeno, ancor più essenziali degli apporti della polizia e dei mass-media si stanno rivelando le attività di sorveglianza condotte dagli insegnanti e dai funzionari scolastici, attività queste che vengono abbinate ad una maggior attenzione nell'interazione e comunicazione con gli studenti.

Una nuova legislazione introdotta nel 2013 con lo scopo di prevenire il bullismo scolastico richiede ai funzionari scolastici di collaborare con la polizia nei casi in cui siano stati testimoni di gravi episodi di bullismo. Le scuole sono inoltre obbligate a segnalare al Ministero dell'Educazione e ai governi locali varie situazioni di emergenza — come quando le vittime di bullismo hanno subito danni fisici, evidenzino alterazioni psicologiche o rimangono assenti dalla scuola per lunghi periodi di tempo.

Questa nuova legislazione è stata emanata in risposta alle molte critiche da parte dell'opinione pubblica circa il modo con cui le scuole e le autorità educative avevano affrontato casi gravi di bullismo — compreso il suicidio, nell'ottobre 2011, di un ragazzo di 13 anni a Otsu, nella prefettura di Shiga, il quale era stato ripetutamente aggredito e fatto vittima di bullismo da parte dei compagni di classe in una scuola media locale¹⁸. I funzionari di quella scuola avevano inizialmente negato che si fosse trattato di un caso di bullismo, mentre in seguito si venne a sapere che non solo ne erano a conoscenza, ma anche che l'insegnante del ragazzo era stato informato di quella situazione e non era intervenuto con misure adeguate per proteggere il ragazzo.

La legge esige che le scuole, nel caso il suicida sia uno degli studenti, faccia immediatamente scattare un'indagine per far luce sulle possibili cause che l'hanno provocato, incluse delle interviste agli insegnanti e ai dirigenti scolastici, oltre che delle inchieste tra gli studenti per accertarsi se il suicida non sia stato vittima di bullismo.

18. A. Fujita, «Parents of Suicide Bullying Victim Settle Out of Court with Otsu City» in *Japan Today*, March 19, 2015.

Sebbene alcuni casi gravi di bullismo siano stati riscontrati anche dopo l'introduzione di questa legislazione, la legge sulla prevenzione dell'*ijime* rappresenta un passo significativo per alimentare la consapevolezza del problema tra i giovani e cercare di sradicarne le cause. Secondo le istruzioni del Ministero della Pubblica Istruzione, gli insegnanti devono infatti istruire gli studenti sulla totale irragionevolezza e pericolosità rappresentati dall'*ijime*. Ciò che finora questo fenomeno ha messo in risalto è che se anche gli studenti tendono a minimizzare o a banalizzare interazioni che includano piccole spinte, sberleffi o scherzi verso terzi, di fatto queste azioni possono procurare timore, dolore e astio in colui che li subisce. Cercare di comportarsi sempre — anche durante il turbolento periodo dell'adolescenza — nella maniera più rispettosa, corretta ed educata possibile verso gli altri, è l'unica via da seguire se si vogliono salvaguardare i sentimenti degli altri e, in molti casi, salvare la loro stessa vita.

Come affrontare gli attacchi di bullismo

Tre pare siano gli aspetti che caratterizzano il bullismo in Giappone:

- a) la forma di bullismo psicologico legato alla comunicazione (insulti, molestie, ignorare la persona) sembra essere di gran lunga il più praticato;
- b) il bullismo si verifica molto spesso all'interno della classe (o durante le pause tra le lezioni);
- c) il bullo e la vittima sono spesso compagni di classe.

Il fatto che il bullismo in Giappone non si manifesti nel suo aspetto fisico rappresenta un'altra sfida per gli insegnanti, ai quali spetta di rilevare prontamente il problema, di prendersi cura della vittima e di ammonire il bullo. Inoltre gli insegnanti, quando si verificano casi di bullismo, si ritengono personalmente responsabili di quanto accaduto e di solito essi stessi non ne parlano con nessuno per timore che il loro operato venga giudicato inadeguato. Occorre poi anche notare che, come abbiamo già sottolineato, identificare e fermare gli attacchi di bullismo è recentemente diventato alquanto difficile perché esso si svolge tramite l'ausilio di internet e di altri canali di *social networking*¹⁹.

Tuttavia, il bullismo deve essere considerato come un problema che riguarda tutta la scuola, e non solo la particolare classe in cui si verifica. Ciò richiede che ogni educatore si senta responsabile dell'intera istituzione scolastica e segnali prontamente ogni informazione su atti di bullismo di cui è a conoscenza agli organismi competenti. Dal canto

19. N. E. Sato, *Inside Japanese Classrooms: The Heart of Education* (London: Routledge Falmer, 2004).

loro, questi organismi devono indicare chiaramente quali siano le procedure e i canali da utilizzare per condividere le informazioni — oltre che per evitare di lasciare isolati i singoli insegnanti, o di farli sentire impotenti dell'affrontare il problema²⁰.

È solo adottando un approccio comune in cui sussista ad una reciproca ed aperta collaborazione tra gli insegnanti, l'istituzione scolastica, e gli organismi creati per contrastare il bullismo che sarà finalmente possibile riconoscere tutta la gravità di questo fenomeno e metter in atto delle politiche soddisfacenti per il recupero sia delle piccole vittime (che nutrono una profonda sofferenza), sia dei loro prevaricatori (che corrono il rischio di intraprendere percorsi caratterizzati da devianza e delinquenza)²¹.

20. , N. Hayakawa, «A Return to Basics for Japanese Education» in *Japan Times*, April 9, 2013.

21. P. Augustinho Da Rocha Michel è un Missionario Saveriano in Giappone che attualmente presta il suo servizio presso le comunità di Izumisano e Kumatori (Arcidiocesi di Osaka). È inoltre impegnato nella pastorale con di brasiliani residenti a Osaka.

Novelle bengalesi — VI

A CURA DI ANTONIO GERMANO

Liton bocciato agli esami

Liton è il nome dello studente che rimane bocciato agli esami di ssc (Secondary School Certificate: un certificato inferiore a quello della maturità). La disperazione in cui viene a trovarsi rispecchia la situazione di tanti studenti come lui bocciati agli esami. La via d'uscita che egli trova, aiutato da un gesto gratuito di solidarietà, può essere esemplare. Intervengono nel racconto una bambina, che sta giocando ai 5 sassolini e si fa tramite presso suo nonno, che faceva il meccanico di biciclette, ma ora è cieco. Il nome con cui vengono indicati i vari mestieri in Bangladesh è quello di «mistri», che corrisponde un po' al nostro «mastro». Per cui c'è il falegname, che è indicato come «kath mistri», «raj mistri» è il muratore, ecc. La bambina si rivolge al malcapitato studente chiamandolo «dada», che significa fratello maggiore ed è il modo cortese con cui i più piccoli si rivolgono ai più grandi.



In vita sua Liton non ha mai fallito un esame. Questa volta, però, all'età di vent'anni, è stato bocciato. Questa mattina, dopo aver visto i risultati degli esami, è scappato via dalla scuola come un ladro. Poi, salito sulla bicicletta del papà, imboccata la strada principale, ha cominciato a correre ad una velocità pazzesca, in maniera che nessuno potesse chiedergli: «Liton, sei stato promosso?».

Nella sua immaginazione sembrava che qualcuno gli dicesse: «Sei proprio un asino; in vita tua nessuno sarà beneficato da te!».

Al cader della sera, poi, era iniziato a piovere, ed egli non si rese conto che era diventato bagnato fradicio. Improvvisamente la bicicletta gli si bloccò e non riusciva a spingerla. La ruota davanti era impastata di fango, si era bucata e se non la si riparava sarebbe stato impossibile spingere la bicicletta. Vicino a dove si trovava non c'era alcun villaggio e tantomeno l'officina d'un meccanico. E non smetteva di piovere. Gli occhi di Liton si riempirono di lacrime. Girata la bicicletta, pensò di spingerla in direzione della città; ma, per tornare, quanto tempo ci sarebbe poi voluto? Quattro ore? Cinque ore? In vita sua non si era sentito mai così stanco...

Improvvisamente, sul lato sinistro della strada, ad una distanza di circa due-trecento metri, sulla veranda di una capanna, vide affiorare un lumicino. Liton pensò:

«Sto morendo dalla fatica; può darsi che qualcuno mi inviterà a sedermi».

Così, lasciata la strada maestra, spingendo la bicicletta, si avviò verso la capanna. Sulla veranda una bambina di 8–10 anni era tutta intenta a giocare ai *pach-guti*¹. Appena vide la ruota della bicicletta di Liton, disse:

«*Salam, dada!*»². Si metta pure a sedere; intanto io vado a chiamare mio nonno e porto gli attrezzi. Lei è fortunato, perché una volta mio nonno riparava le biciclette. Ma noto che i suoi vestiti sono bagnati! ...».

La bambina entrò in casa e tornò in compagnia del nonno, il quale disse a Liton:

«Porta la bicicletta sulla veranda. Indossa questo *lungi*³ e togliti i vestiti bagnati; la mia nipotina li farà asciugare al calore del fuoco».

Il vecchio estrasse lentamente la camera d'aria e riparò il buco. Gli ci volle un po' di tempo, ma, nel frattempo, la camicia ed i pantaloni di Liton si erano asciugati.

Liton aveva in tasca 100 *take*⁴, li estrasse per darli al vecchio dicendo:

«Mi ha fatto un gran favore, li prenda!».

Il vecchio sorrise. E la bambina intervenne dicendo:

«Mio nonno non vede, è cieco! Mio nonno non prenderà i suoi soldi».

Liton rimase sorpreso. Rivestiti gli abiti, salì sulla bicicletta e si diresse verso casa. Il suo stato d'animo era cambiato, e si era improvvisamente rasserenato. Quel vecchio cieco aveva riparato la sua bicicletta e non aveva voluto i soldi. Pur essendo cieco, lo aveva beneficiato senza dire a se stesso: «Io non valgo niente!»

Liton arrivò a casa verso le dieci di sera. Il papà e la mamma erano ancora in apprensione, perché avevano sentito dagli altri che Liton era stato bocciato: «Chissà cosa avrebbe potuto fare per il dolore e la rabbia!», così pensavano. Ma adesso, vedendolo, potevano finalmente tirare su un respiro di sollievo. Entrato in casa, Liton disse:

«Mamma, ho una gran fama!».

E continuando a mangiare riprese a dire:

«Papà, l'anno prossimo non mi sarà difficile essere promosso. Nel frattempo mi troverò un lavoro. La nostra scuola elementare non sta funzionando. In prima elementare ci sono 80 alunni. Chiederò di dare a me la metà degli alunni e l'altra metà la prenderà il maestro governativo. Vedrete che così la nostra scuola rivivrà!».

E sulla bocca dei genitori rispuntò il sorriso.

1. Ai cinque sassolini.

2. «Salve, fratello maggiore!».

3. Una specie di gonnella usata dagli uomini in Bangladesh.

4. Un euro.

La tigre e il coniglio

La tigre del Bengala è un animale maestoso ed attualmente protetto, che trova la sua dimora preferita nelle foreste di mangrovie dette sundorbon. È l'animale nazionale del Bangladesh. Si stima che le sundorbon ospitano circa 700 esemplari (stima del 2004). Sundorbon («sundor» è il nome dell'albero e «bon» è la foresta in bengalese) è il nome attribuito alla più grande foresta di mangrovie del mondo. Si trova nel delta del Gange e si estende su regioni appartenenti al Bangladesh e allo stato del Bengala (India). È un patrimonio dell'umanità (UNESCO 1997).



Nel sundorbon viveva una tigre. Tutti gli animali avevano paura di lei, ma ormai l'età avanzava e la forza di una volta diminuiva di giorno in giorno. Perché nessun animale si accorgesse della sua situazione, ogni giorno ne divorava uno e ne sbranava altri tre. Un bel giorno la volpe convocò un'assemblea di tutte le bestie del sundorbon dicendo: «Dentro oggi quattro di noi saranno sbranati. Se voi siete d'accordo nell'accogliere la mia proposta, tre di noi avranno salva la vita».

In coro gli animali risposero:

«Siamo d'accordo! Ora facci sentire la tua proposta».

La volpe riprese a dire:

«Ponendo a rischio e pericolo la mia vita, io andrò dalla tigre e con la mia astuzia cercherò di convincerla a sbranare solo una bestia al giorno per il suo pasto. Ora però dovete giurarmi che giorno dopo giorno quella che io indicherò, voi la porterete alla tigre».

Gli animali furono tutti d'accordo, eccetto il coniglio. La volpe era il suo grande nemico e dalla sua astuzia a lui non verrebbe mai nessun vantaggio, e questo lui lo sapeva molto bene. Perciò ritornò alla sua tana e per tutto il giorno e per tutta la notte stette a pensare in che modo poteva aver salva la vita. All'alba del nuovo giorno, la volpe, in compagnia di tutti gli animali, si presentò dinanzi alla sua tana e disse:

«Fratello, nella giungla non c'è nessuno così coraggioso ed altruista come te. Oggi ti presenterai dalla tigre e così salverai la vita dei tuoi fratelli».

Il coniglio era pronto. Uscito dalla tana disse:

«Fratelli, prima o poi, un giorno tutti dobbiamo morire».

Gli animali rimasero sorpresi. Tutti sapevano che lui era un fifone. Questa volta dovettero cambiare opinione.

Il coniglio, arrivato dinanzi alla tana della tigre, si riposò per un bel pezzo. Quando la tigre, sotto gli stimoli della fame, cominciò a ruggire, egli le si fece davanti e la salutò. In

risposta la tigre disse:

«Come mai così in ritardo?».

Il coniglio rispose:

«Maestà, mentre stavo venendo, mi sono incontrato con il re della giungla, il quale mi ha detto che io ero il suo pasto e non mi lasciava venire. Dopo averlo persuaso con le mie ragioni, finalmente mi ha lasciato venire».

La vecchia tigre ruggendo disse:

«Chi mai al di fuori di me può essere il re del *sundorbon*?».

Il coniglio disse:

«Vieni e vedi!».

Detto questo, egli la condusse sull'orlo di un pozzo profondo. Poi disse:

«Ecco, guarda pure adesso!».

La tigre, affacciata sul pozzo, vide che sulla superficie dell'acqua la sua immagine la guardava in maniera rabbiosa. Il suo ruggito si elevò ancora più alto. E dal fondo del pozzo il ruggito risuonò ancora più furioso. La rabbia della tigre superò ogni limite. Alzando le due zampe e ruggendo piombò addosso al suo nemico. Caduta nel pozzo, lottò per rimanere a galla, ma alla fine morì affogata.

Tutte le bestie della foresta, accorse da ogni parte, videro il corpo della tigre disteso sul fondo del pozzo. Poi dissero alla volpe:

«Tu puoi andartene! Non abbiamo più bisogno della tua astuzia. D'ora in poi ci affideremo alla saggezza del coniglio».

Tokai

Protagonisti del racconto sono due ragazzi. Il tokai è Shahin, che, come si rivela dal nome, è musulmano; Babul, come indica il nome, è indù e, alla fine del racconto, risulta essere il figlio del sindaco del luogo. Tra i due ragazzi, di estrazione e di religione diversa, da un casuale incontro sulla strada, scaturisce un interessante dialogo, che poi si trasforma in fattiva collaborazione: tanto da imparare! Tokai è il nome bengalese per «ragazzi di strada» o, come dicono in inglese, «street children». È l'equivalente di «sciucià» di antica memoria. Per saperne di più, basta entrare in internet e digitare «tokai bangladesh». Ne verrà fuori un'ampia documentazione e tanti video. Tra noi Saveriani p. Riccardo Tobanelli da più di 20 anni lavora con i tokai: dapprima a Khulna e successivamente a Dhaka e Mymensing. Compare di nuovo il Banyan tree, albero sacro per gli indù.



Shahin era seduto sul marciapiede. Vedendo Babul che andava a scuola, gli disse:

«Fratello, tu passi sempre per questa strada, puoi dirmi come ti chiami?».

«Mi chiamo Babul. Perché?».

«Hai cinque *take*⁵ da darmi? Te le restituirò domani».

«Prendile, non è necessario restituirmele».

«Allora non le prendo! Io non chiedo l'elemosina».

«D'accordo. Me le darai domani. E tu come ti chiami?».

«Mi chiamo Shahin. In questa strada mi conoscono tutti. Se qualche volta hai bisogno di me, mi troverai a quel crocicchio».

«Che lavoro fai? Non vai a scuola? Io devo andarci ogni giorno».

«Questo è un altro discorso. Un giorno te lo dirò».

Il giorno dopo era un venerdì⁶. Shahin era seduto al crocicchio indicato, quando arrivò Babul. Shahin gli disse:

«Eccoti le cinque *take*. Oggi è il tuo giorno di vacanza, vieni e vedrai che lavoro faccio. Vedi, in quell'officina lì, Belal ripara biciclette e *rikshaw*. Io lavoro con lui. Quando riparo una camera d'aria, prendo cinque *take*».

Shahin si mise subito all'opera lavorando con destrezza. Le sue mani nel movimento sembravano le mani di un mago. Praticando per tre anni questo lavoro, aveva superato in destrezza e abilità il padrone. Babul guardò sorpreso. Shahin gli disse:

«Invece di stare lì seduto a guardare, apri quel cerchione.»

5. Cinque centesimi.

6. Giorno di vacanza in Bangladesh.

Babul rispose:

«Ma io non sono capace di farlo».

«Due anni fa nemmeno io ne ero capace, ma a forza di guardare ho imparato».

Due ore dopo Babul disse:

«Vedi, da solo sono riuscito ad estrarre questa camera d'aria!... Ma... adesso ho una gran fame».

I due si recarono al ristorantino sul lato della strada e con cinque *take* mangiarono un piatto di riso alle lenticchie. Poi Babul disse:

«Adesso andiamo a casa tua!».

Dopo mezz'ora di cammino verso la periferia della città, arrivarono ai piedi di un immenso Banyan tree. Lì erano seduti tre ragazzi. Shahin disse:

«Questi sono i miei amici. Essi, come me, non hanno né papà né mamma e questa è la nostra casa. Se vuoi vederla, vieni e arrampicati».

Detto fatto, Shahin, afferrata una liana, salì sull'albero come uno scoiattolo. Babul disse:

«Io voglio venire, ma in che modo? Non son capace di arrampicarmi».

I ragazzi scoppiarono tutti a ridere.

«Ma allora che cosa sai fare? Sai giocare a *danguli*, ad *ha-du-du*? Sai suonare il flauto?».

Babul rispose:

«No».

Tutti risero. Babul rimase a lungo in silenzio. Alla fine disse:

«Io so leggere».

A quel punto tutti smisero di ridere.

Shahin scese dall'albero e disse:

«Babul, noi ti insegneremo tante cose: riparare le biciclette, salire sugli alberi, suonare il flauto, giocare a *danguli*... e tu ci insegnerai a leggere».

Babul disse:

«D'accordo! Adesso vado a prendere un libro».

Da quel giorno tutti, alla scuola di Babul, incominciarono ad imparare a leggere.

Nove mesi dopo, il signor sindaco chiese al direttore didattico:

«Mio figlio ha fatto grandi progressi durante quest'anno. Chi dovrò ringraziare?».

Il direttore rispose:

«Non me! Vede quel ragazzo? Si chiama Shahin. È stato lui a dare una svolta alla vita di tuo figlio!».



La storia di Nana
MATTEO REBECCHI

La storia di Nana

Nana è una giovane indonesiana di Jakarta convertitasi al Cattolicesimo dal Buddhismo ricevendo il battesimo nella Pasqua del 2017 (15 aprile) con il nome di Theresia. La sua famiglia è ancora interamente buddhista. Nana è stata accompagnata nel percorso del catecumenato dallo studente saveriano Yohannes Morgany al quale ha gentilmente offerto questa sua testimonianza scritta —
Matteo REBECCHI



Diventare una persona fedele ad un credo religioso non è un percorso facile, ma con forza e con fede forte, non sono pochi coloro che hanno mostrato come la loro vita possa essere plasmata dal loro credere.

Il mio viaggio per diventare cattolica iniziò negli anni della scuola materna, una scuola che si ispirava ai principi cattolici. I bambini dovevano frequentare la messa settimanale e gli incontri di catechismo. Nel periodo natalizio i bambini realizzavano attività scolastiche religiose ed una volta ebbi il compito di interpretare la figura della Vergine Maria. Da quel semplice episodio sorse in me l'interesse di apprendere ed approfondire il Cattolicesimo. In seguito, frequentai una scuola elementare statale dove non era presente l'insegnamento della religione cattolica, e così seguii le lezioni riferite ad altre religioni al fine di assolvere l'obbligo di ottenere il voto in religione. Con il passare del tempo avevo dimenticato il mio desiderio di diventare cattolica, fino a quando un giorno incontrai alcuni amici che frequentavano un'università cattolica, e così, quasi tutte le settimane, li accompagnavo alla Messa; da ciò, ad un certo punto, sorse di nuovo in me quel desiderio di fede che avevo percepito in passato.

Una delle sfide più impegnative per diventare cattolica è stato il fatto di dover frequentare un corso di catecumenato per l'approfondimento del Cattolicesimo, mentre ero impegnata sia con il lavoro sia con l'università. Per questo motivo per circa tre anni abbandonai l'intenzione di frequentare il catecumenato nella parrocchia dove andavo a messa ogni settimana. Da parte loro, i miei genitori non si erano opposti perché convinti che la fede e la religione siano una scelta che viene dal cuore di ognuno e non può essere imposta con la forza. Ciò mi permise di seguire ciò che provavo nel profondo di me stessa e cioè il desiderio di diventare totalmente cattolica attraverso il battesimo. Negli ultimi tre anni mi domandai spesso se le mie convinzioni originavano veramente dal mio cuo-

re e dalla mia fede, o se erano invece dipendenti dal fatto che i miei amici erano per la maggior parte cattolici. Ogni settimana andavo a messa e pregavo per capire se questa era veramente la strada e la modalità da percorrere. Pregavo Dio dicendogli che se mi voleva in questa strada, mi desse sia il coraggio per farmela percorrere e mi illuminasse nei miei momenti di dubbio.

Dopo tre anni di continue domande, una mia amica si offrì di accompagnare un gruppo di catecumenato coordinato dalla comunità cattolica di una delle università di Jakarta e, visto che questa volta avevo già completato i miei studi, potevo partecipare alle lezioni che si svolgevano di sabato, oltre al fatto che potevo anche assistere alla messa al termine di ogni incontro. Per un anno frequentai questo corso di catecumenato che reputo sia stata una bellissima occasione per condividere il mio percorso e l'esperienza di diventare cattolica. Ora sento che è stato Dio ad aprirmi la strada per diventare cattolica ricevendo il battesimo assieme ai miei amici del catecumenato.

Oggi, dopo aver ricevuto il battesimo nella chiesa cattolica, provo un grande senso di gratitudine per essere arrivata alla fine di questo viaggio senza particolari difficoltà. Anche ora, che ho terminato questo cammino di preparazione, desidero continuare ad essere coinvolta nella vita della comunità cattolica nella quale partecipano i miei amici, per vivere la gioia di condividere tutto con gli altri e di aiutarli in diversi modi anche grazie alle nostre esperienze. Inoltre, desidero anche diventare una cattolica impegnata, non solo frequentando la Messa ogni settimana, ma anche ricordandomi di pregare durante le attività quotidiane perché così facendo mi accorgo che tutto ciò che faccio diventa più leggero. Dio offre sempre risposte alle nostre domande e ci apre la strada anche se essa non appare sempre chiara. Abbiamo bisogno di fede risoluta e della preghiera quotidiana per percorrerla, ed alla fine possiamo raggiungere ogni meta con gioia.

Ora, essendo diventata cattolica, credo che la strada a volte non facile e non sempre conforme a ciò che desideriamo, diventi meno difficoltosa da percorrere se abbiamo un cuore semplice ed una fede decisa, ed ogni volta che raggiungiamo una meta ci accorgiamo che si tratti in realtà solo di un nuovo inizio che ora siamo in grado di affrontare con cuore pieno di gioia.

Indice 2018

EDITORIALE

- 3 Paolo e il «Cristianesimo ateo»
Slavoj Žižek e il materialismo paolino
Tiziano TOSOLINI
- 58 Paolo e il «Cristianesimo ateo»
Slavoj Žižek e il materialismo paolino (2 parte)
Tiziano TOSOLINI
- 121 Paolo e la kenosi
Il Cristianesimo debole di Gianni Vattimo
Tiziano TOSOLINI
- 185 Paolo e la kenosi
Il Cristianesimo debole di Gianni Vattimo (2 parte)
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 13 Shanrang
Umberto BRESCIANI
- 17 All (Perspectives) from and for the Unity of the Body of Christ
Comment on *From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*
Paulin BATAIRWA KUBUYA
- 28 The Teaching of Jesus on Non-violence
Franco SOTTOCORNOLA
- 71 Ecumenismo e missione visti da Oriente
Fabrizio TOSOLINI
- 82 *Misericordiae Vultus*. Ecumenical and Interreligious Dialogue
Paulin BATAIRWA
- 84 The 2018 Course of Introduction to Buddhism in Japan
Rocco VIVIANO
- 87 Riflessioni sul corso di Introduzione al Buddhismo per missionari in Giappone
Romualdus JUANG
- 131 Confucian Theology
Umberto BRESCIANI

- 136 Per una rinnovata narrazione cristologica
Renato FILIPPINI
- 197 Mission Today and the Conversion It Requires
Antonio M. PERNIA
- 210 Give to Caesar...
Umberto BRESCIANI

CULTURA E SOCIETÀ

- 37 Novelle Bengalesi — III
La perla e il serpente / Il regalo del mese di Boishak / Il pappagallo rosso sgargiante
Antonio GERMANO
- 43 Giappone: un futuro senza figli?
Michel Augustinho DA ROCHA
- 93 Novelle Bengalesi — IV
Il valore di una persona non si misura in denaro / Shuktara e il mostro /
Il califfo e i tre pittori
Antonio GERMANO
- 99 Art. 9 della Costituzione giapponese
In 23 località gruppi di semplici cittadini sfidano lo Stato
Silvano DA ROIT
- 143 Nari
Sergio TARGA
- 151 La Via degli dèi.
Il *Naobi no Mitama* di Motoori Norinaga
Sey NISHIMURA
- 159 Novelle Bengalesi — V
Dulu e bubu / Lavoro e accattonaggio / Il suono delle bastonate
Antonio GERMANO
- 217 Naobi no Mitama
Motoori NORINAGA
- 235 Bullismo e suicidio nelle scuole giapponesi
Michel AUGUSTINHO DA ROCHA
- 246 Novelle Bengalesi — VI
Liton bocciato agli esami / La tigre e il coniglio / Tokai
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 51 Il nostro battesimo (2 parte)
Yasumitsu NOGAMI
- 105 Annunciare il vangelo in Indonesia
Intervista a p. Sandro Peccati
Matteo REBECCHI
- 167 Annunciare il vangelo in Indonesia
Intervista a p. Sandro Peccati (2 parte)
Matteo REBECCHI
- 255 La storia di Nana
Matteo REBECCHI

