

Volume 14 (2019)

Quaderni

Bangladesh – Indonesia – Japan – Philippines – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

2

Quaderni del Centro Studi Asiatico

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

DIRETTORE

Tiziano Tosolini • Giappone

REDAZIONE

† 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 14, N. 2

2019

- 61 Paolo e la *parrësia*
Michel Foucault e il coraggio di dire-il-vero (2 parte)
Tiziano TOSOLINI

RELIGIONI E MISSIONE

- 77 *Analogia Israel, analogia Christi, analogia Spiritus*
Uno sguardo biblico sull'analogia
Fabrizio TOSOLINI
- 80 Religiosity and Spirituality in Filipino Adolescents
Understanding Them Through Developmental Psychology
Cassien NSHIMIRIMANA
- 85 Una domenica con la comunità cattolica
di una piccola missione del Giappone
Silvano DA ROIT

CULTURA E SOCIETÀ

- 91 La scatola dei pettini
Il *Tamakushige* di Motoori Norinaga
John BROWNLEE
- 103 Novelle Bengalesi — VIII
L'astuzia del contadino / Il falco e i piccioni / Choto Bhai
Antonio GERMANO
- 109 Barangona
Sergio TARGA

IN MARGINE

- 115 Il mio incontro con il Cristianesimo
Hiromi WATANABE

Paolo e la parresia

Michel Foucault e il coraggio di dire-il-vero (2 parte)

TIZIANO TOSOLINI

L'esegesi dell'*Apologia*, condotta da Foucault soprattutto nel suo ultimo corso al Collège de France, si concentra sul problema del dire la verità anche di fronte alla morte, e su come questa verità si accompagni alla questione della cura del sé e degli altri. Socrate è stato condotto in tribunale a causa della sua sapienza umana, una sapienza che gli era stata prefigurata dalla risposta enigmatica data dall'oracolo delfico alla domanda di Cherefonte su chi fosse il più saggio tra gli uomini (la risposta dell'oracolo fu che «nessuno è più sapiente di Socrate»). Socrate, tuttavia, non accetta acriticamente l'oracolo bensì cerca di capire se esso ha detto il vero mettendolo alla prova e cercando di confutarlo. Per vagliare la verità dell'oracolo, egli segue una strategia induttiva: interroga coloro che incontra verificando che cosa sappiano riguardo alla propria attività e, soprattutto, riguardo a loro stessi. Questa indagine socratica porta a due risultati: Socrate risulta davvero più sapiente di tutti, ma ciò provoca anche la calunnia, l'invidia e l'odio dei suoi concittadini. Tuttavia, Socrate difende coraggiosamente la sua condotta di vita di fronte a qualsiasi rischio e pericolo perseguendo fino in fondo la sua missione di vegliare sugli altri incitandoli a prendersi cura di loro stessi, cioè a prendersi cura del loro sapere pratico, della verità e della loro anima. Così, mentre Socrate sarà condannato a morte, i suoi accusatori saranno a loro volta condannati dalla verità.

L'imminente destino cui Socrate sta per andare incontro, ricorda a Foucault le ultime parole di Socrate pronunciate nel *Critone*. «O Critone, disse, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo e non ve ne dimenticate». L'offerta di un gallo era il ringraziamento tradizionale di chi guariva da una malattia al dio della medicina, Asclepio, mentre invece Socrate stava per morire. Che intendeva dunque dire Socrate con le sue ultime parole? Per Foucault, Socrate era «guarito» dai falsi discorsi dell'opinione pubblica, e anche in questo caso la cura del sé è intrinsecamente unita alla ricerca della verità. L'ultima parola di Socrate (quale servitore del precetto delfico «conosci te stesso») è dunque e di nuovo un incitamento alla «cura del sé» (il «non ve ne dimenticate» significa quindi che gli individui non devono mai scordarsi di prendersi cura di loro stessi). Secondo Foucault, questa interpretazione delle ultime parole di Socrate viene confermata dal *Fedro*, nel quale si

chiede a Socrate che cosa i suoi discepoli dovranno fare dopo la sua morte, e il filosofo risponde affermando che essi dovranno seguire i consigli che ha sempre dato loro da vivo, e cioè che dovranno seguitare ad occuparsi di loro stessi.

Di notevole importanza è infine il *Lachete*, un dialogo incentrato sul tema dell'educazione e sulla cura dei giovani, che Foucault connette direttamente alle idee di *parrësia*, di verità e di coraggio, e quindi al «coraggio della verità» che il *parresiastes* deve possedere. Il dialogo si apre con Lisimaco e Melesia, due personaggi che appartengono a illustri famiglie ateniesi, che si rivolgono a Nicia e Lachete, un politico e un generale, per chiedere loro consigli sulla scelta di un buon maestro per i loro figli. Socrate si unisce alla discussione e chiede innanzitutto a Nicia e Lachete, due uomini che si ritengono coraggiosi, se sono qualificati a dare una risposta sulla questione. Per scoprire se davvero lo sono, essi devono dimostrare di essere degli uomini coraggiosi non tanto andando in battaglia o vantandosi dell'addestramento militare che hanno ricevuto, ma rendendo conto di loro stessi, cioè mostrando quale relazione esista nella loro esistenza tra la loro persona e il *lógos* (la ragione). Ed è proprio questo «stile di vita», questa «forma stessa che si dà alla vita» che costituisce l'oggetto fondamentale del dir-vero socratico. Essi, cioè, devono dar conto di sé, dove per «sé» qui non si intende tanto l'«anima» che era stata oggetto del gioco parresiastico nell'*Alcibiade*, quanto piuttosto il «sé» che riguarda il proprio *ethos* e il modo con cui hanno condotto la propria vita (*bíos*). Ed è mediante il dialogo con Socrate che essi scopriranno se davvero hanno vissuto in conformità con la verità. Socrate diverrà in questo contesto la «pietra di paragone» (*basanos*) del discorso perché ciò che Socrate dice si accorda con ciò che pensa, e ciò che pensa si accorda perfettamente con ciò che fa. Questo è il motivo per cui Socrate è pienamente autorizzato ad assumere il ruolo del *parresiastes*: non vi è infatti in lui discrepanza tra i suoi discorsi e i suoi atti, tra il suo parlar-franco e il suo modo di vivere¹. Lo stile di vita appare quindi come un correlato della pratica del dire il vero, o meglio ancora come il modo del soggetto di *stare* nella verità, uno stare in cui esiste una coerenza manifesta tra il parlare, il pensare e il vivere, elementi questi che sono incarnati in modo emblematico nella figura del *parresiastes*.

Ora, l'analisi del *Lachete* è concepita espressamente da Foucault come specie di

1. A questo riguardo, Foucault parla di «estetica dell'esistenza» affermando che «nel pensiero greco, attraverso l'emergenza e la fondazione della *parrësia* socratica, l'esistenza (il *bíos*) è stata costituita come oggetto estetico, come un oggetto di elaborazione e di percezione estetica: il *bíos* come un'opera bella... È tutta da costruire, certamente, la storia della metafisica dell'anima. Ma bisogna costruire anche ciò che rappresenta l'altro lato e l'alternativa: una storia stilistica dell'esistenza, una storia della vita come bellezza possibile» in M. Foucault, *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France 1983-1984*, op. cit., 162.

transizione verso il cinismo: infatti, se in Socrate il rapporto tra soggetto e verità risulta per la prima volta mediato dall'elemento del *bíos*, tuttavia la differenza tra *lógos* e *bíos* non è stata ancora del tutto abolita (di fatto, si trattava di armonizzare il *lógos* e *bíos*). Saranno invece i cinici che, secondo il filosofo francese, meglio e più radicalmente di ogni altro movimento filosofico dell'Antichità, riusciranno a fare della propria vita, fin nei dettagli più insignificanti, una *aleturgia*, cioè una «manifestazione della verità»². Il filosofo cinico si sforza infatti di aderire ad uno stile di vita che testimonia nel corpo, e attraverso il corpo, la verità. La verità non sarà così un oggetto di studio, ma un codice di comportamento che scolpirà l'esistenza del soggetto rendendola vera³.

Ora, che cosa significa esattamente che la «vita» deve essere non solo retta, buona, onesta, ecc., ma anche «vera»⁴? Foucault elenca quattro diverse forme mediante le quali la vita e quindi, di rimando, l'esistenza stessa del cinico, si poteva dire «vera»⁵. Il primo luogo, «vera» è quella vita che non è dissimulata, che non è nascosta ma che, al contrario è completamente visibile — e il cinico era colui che viveva una vita completamente esposta e pubblica, al limite dell'animalità. In secondo luogo, «vera» è la vita che è pura, e questa purezza scaturisce dal fatto che il cinico viveva nella povertà più estrema e nella mendicizia volontaria, rifiutandosi così di lasciarsi dominare dalle ricchezze o dai propri beni. In terzo luogo, «vera» è la vita che è retta — dove per rettitudine il cinico intendeva quella vita che era conforme alla natura: il cinico, infatti, rigettava le convenzioni sulla quale la

2. «Il cinismo non si accontenta, dunque, di accoppiare o di far corrispondere, in un'armonia o in un'omofonia, un certo tipo di discorso e una vita conforme ai principi enunciati nel discorso. Il cinismo lega il modo di vita e la verità in maniera molto più serrata, molto più precisa. Fa della forma dell'esistenza una condizione essenziale per il dir-vero. Fa della forma dell'esistenza la pratica riduttrice che lascerà spazio al dir-vero. Fa infine della forma dell'esistenza una maniera di rendere visibile, nei gesti, nel corpo, nel modo di vestirsi, nel modo di condursi e di vivere, la verità stessa. Insomma, il cinismo fa della vita, dell'esistenza, del *bíos*, ciò che potremmo chiamare un'*aleturgia*, una manifestazione della verità» Ibid., 172.

3. Come dirà Foucault: «Martire della verità sta qui per "testimone della verità": testimonianza data, manifestata, resa autentica tramite un'esistenza, una forma di vita intesa nel senso più concreto e materiale del termine; testimonianza di verità offerta nel corpo e attraverso il corpo: attraverso l'abbigliamento, il modo di fare, la maniera d'agire, di reagire e di comportarsi. Il corpo stesso della verità è reso visibile, e risibile, attraverso un certo stile di vita: una vita concepita come presenza immediata, eclatante e selvaggia della verità» in Ibid., 173.

4. «L'arte dell'esistenza e il discorso vero, la relazione tra l'esistenza bella e la vera vita, la vita nella verità, la vita per la verità, è un po' questo che volevo tentare di riaffermare. L'emergenza della vera vita nel principio e nella forma del dir-vero (dire il vero agli altri, a se stessi, su se stessi e dire il vero sugli altri), vera vita e gioco del dir-vero, è questo il tema, il problema che avrei voluto studiare» in M. Foucault, *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France 1983–1984*, op. cit., in 163.

5. A questo proposito si veda la lezione (seconda ora) tenuta da Foucault il 7 marzo 1984, in ibid., 217–30. Su questo tema si veda anche E. Buono, «Praticare la verità. Il cinismo come domanda nel pensiero di Michel Foucault e Carlo Sini» in *Nóema*, 2013, 4/2: 1–79 e D. Lorenzini, «Foucault, il cinismo e la vera vita» in D. Lorenzini, *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, Edizioni ETS, Pisa 2011, 75–99.

società era costruita per assecondare solo quelle esigenze e necessità ritenute basilari ed elementari. In ultimo luogo, «vera» è la vita che si mantiene nell'immutabilità, nell'incorruttibilità, e quindi nel completo governo di sé — cioè in quella vita sovrana che nel filosofo cinico (unico vero re e signore di se stesso), si manifestava come indifferenza nei confronti della libertà, della felicità e del dolore.

Da quanto detto, risultano chiare almeno due considerazioni: il cinico aderisce innanzitutto alla verità nel senso più radicale del termine, cioè testimoniandola nella sua stessa carne (il semplice aspetto gnoseologico, cioè la verità come oggetto di conoscenza, lascia qui il posto all'aspetto «spirituale» mediante il quale il soggetto si trasforma, cambia posizione, diviene altro da sé «accordando» la sua vita alla verità)⁶. In secondo luogo, una simile incarnazione della verità non è pensabile se non in contrapposizione ad un ambiente che è privo o mancante di questa stessa verità. Il cinico è dunque una manifestazione della verità autentica che intende opporsi (tentando di modificarla) alla verità degenerata delle abitudini della società civile, delle convenzioni della cultura e del modo di vivere della stessa umanità.

Ed è proprio opponendosi alle consuetudini e ai valori tradizionali della società, che il cinico intende far sorgere un «altro mondo», cioè si presenta come araldo e testimone di una forma di vita che non intende solamente «mostrare cos'è il mondo nella sua verità», bensì a «mostrare che il mondo non potrà raggiungere la sua verità, non potrà trasfigurarsi e divenire altro per ricongiungersi con ciò che è nella sua verità, se non al prezzo di un cambiamento, di un'alterazione completa, il cambiamento e l'alterazione completa nel rapporto che si ha con se stessi»⁷. Il cinismo, dunque, intende mostrare che per accedere alla verità si deve diventare altro da ciò che si è, e che la vita vera è completamente altra rispetto all'esistenza degli uomini (in generale), e dei filosofi (in particolare). Si potrebbe

6. Il termine «accordare» rimanda qui ad un aneddoto raccontato da Diogene Laerzio il quale sintetizza magnificamente la stretta relazione tra filosofia e vita che caratterizza il filosofo cinico: «Vedendo [Diogene di Sinope] uno sciocco che tentava di accordare una cetra, disse: "Tu che accordi i suoni ad un legno, non ti vergogni di non accordare l'anima alla vita?"» in Diogene Laerzio, *Vita dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Editori Laterza, Bari 1962, libro VI, 65, 271.

7. M. Foucault, *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France 1983-1984*, op. cit., 315. Il termine «alterare» rimanda qui al responso che Diogene ebbe dall'oracolo di Delfi, vale a dire di «alterare il valore della moneta», cioè di trasformare le norme etiche della società, interpretazione questa avvalorata dalla vicinanza dei due termini «*nomisma*» (moneta) e «*nomos*» (legge, norma). Foucault offre delle precise indicazioni su come il motto delfico debba essere inteso: «Da questo punto di vista, i cinici non cambiano, in qualche modo, il metallo di questa moneta, ma ne modificano l'effigie e, a partire da questi stessi principi della vera vita (che deve essere priva di dissimulazioni e di commistioni, diritta, stabile, incorruttibile e felice), fanno apparire, attraverso un passaggio al limite e senza rotture, una vita che è esattamente il contrario di quella che veniva tradizionalmente riconosciuta come la vera vita» in *Ibid.*, 227.

anche dire che il cinismo ha fatto emergere il tema della «vita vera» come «vita altra» considerandola come il rovesciamento totale della vita vera tradizionalmente intesa, e ha contemporaneamente posto «questa alterità della vita *altra*, non semplicemente come la scelta di una vita differente, felice e sovrana, ma come la pratica di una combattività all'orizzonte della quale c'è un mondo *altro* (*un monde autre*)»⁸.

Proprio per questo, e sulla scorta delle riflessioni foucaultiane, occorre ora procedere mostrando come il cinismo intenda costruire una vita «scandalosamente altra» rovesciando radicalmente i quattro significati della «vita vera» (dissimulazione, purezza, rettitudine, immutabilità) precedentemente presi in esame. La vita *non dissimulata* viene ora portata alle sue estreme conseguenze diventando una vita completamente senza pudore, senza segreti e intimità, la quale è considerata dagli altri come un qualcosa di indegno e di vergognoso; la *purezza* e povertà, portate ai loro estremi, diventano una vita da mendicante esposta ai capricci e alle umiliazioni degli altri: l'autarchia che il cinico cercava si trova ora abbruttita dal disonore e dalla dipendenza; la *rettitudine*, che indica la conformità alle leggi umane, cede ora il posto ad una rappresentazione della nozione di animalità che viene «raccolta come una sfida, praticata come un esercizio, gettata in faccia agli altri come uno scandalo»⁹; la verità come *immutabilità* e incorruttibilità lascia ora spazio alla vita combattiva e guerriera, una vita di combattimento e di lotta contro se stessi e per se stessi, contro gli altri e per gli altri, non tanto per educare quanto piuttosto per convertire e trasformare l'umanità.

Il cinico, questo re della derisione, misconosciuto e invisibile, è dunque l'unico «missionario universale del genere umano»¹⁰ che possa riportare gli uomini su quella via della verità che egli percorre, una verità che agli occhi degli altri pare scandalosamente altra mentre è il cinico che afferma e mostra che «sono gli altri ad essere nell'alterità, nell'errore, cioè là dove non dovrebbero essere»¹¹. Una «vita altra» che conduca ad un «mondo altro» e che è vissuta nella radicale e scandalosa manifestazione della verità: questo è ciò a cui conduce la *parrèsia* e la soggettivazione cinica del soggetto. Come afferma Foucault a proposito della trasformazione del mondo in un mondo di verità,

questa pratica della verità che caratterizza la vita cinica non ha semplicemente come scopo quello di dire e di mostrare ciò che è il mondo nella sua verità, ma quello — finale — di mostrare che il mondo non potrà raggiungere la propria verità — non potrà trasfigurarsi e divenire altro per raggiungere ciò che è nella sua verità — se non a prezzo di un cam-

8. Ibid., 287. Corsivo nell'originale.

9. Ibid., 265.

10. Ibid., 301.

11. Ibid., 314-15.

biamento, di un'alterazione completa: il cambiamento del rapporto con se stessi. Ed è in questo ritorno a se stessi, in questa cura di sé, che si trova il principio del passaggio a quel mondo altro promesso dal cinismo¹².

A questo riguardo, Foucault afferma che anche l'asceta cristiano, al pari di quello cinico, gioca il ruolo del «re» nascosto e disconosciuto che lotta con se stesso e con il mondo per mostrare come ogni individuo e l'umanità intera possano e debbano essere trasformati dalla verità. Dirà Foucault:

Vi è infatti l'idea di un missionario della verità che viene tra gli uomini per dare loro l'esempio ascetico della vera vita, per richiamarli a se stessi, per rimetterli sulla retta via, e per annunciare loro un'altra catastasi del mondo: entro certi limiti, l'idea di questo personaggio appartiene sicuramente, da un lato, all'ambito dell'eredità socratica modificata, ma voi vedete anche che essa si avvicina, fino ad un certo punto, al modello cristiano¹³.

Ciò che Foucault scopre durante l'analisi del cinismo è che ci possono essere dei contatti tematici con la *parrēsia* e l'ascetismo praticato nei primi secoli dalla Chiesa. La *parrēsia* degli asceti cristiani così come quella dei cinici, ad esempio, consisteva nel coraggio di dire la verità (ad altri e a se stessi) e di agire senza prestare attenzione alle conseguenze che l'intima corrispondenza tra parola e fatto avrebbe comportato. I primi asceti cristiani, inoltre, così come i cinici, vivevano in stretto contatto con le leggi della natura (e quindi con le leggi di Dio) non desiderando o possedendo più di quanto la provvidenza offriva loro¹⁴. Tuttavia, esistono alcune differenze sostanziali tra il cinico e l'asceta. Innanzitutto, l'asceta cristiano considera il «mondo altro» in maniera diversa dal cinico: per quest'ultimo il «mondo altro» non è nient'altro che questo stesso mondo solo questa volta trasformato dalla verità, mentre la vita altra a cui l'asceta è votato non intende tanto trasformare questo mondo, quanto piuttosto fornire un accesso all'individuo (o alla comunità) all'«altro mondo» di Dio. In secondo luogo, la *parrēsia* acquista un significato diverso per l'asceta, nel senso che il dire il vero dipende non più (o non solo) dalla relazione che egli intrattiene con se stesso (come per il cinico), ma anche dal rapporto che instaura con Dio,

12. Ibid., 315.

13. Ibid., 316.

14. Foucault riporta a questo proposito una storia, scelta tra quelle dei santi anacoreti, di un uomo solitario che viveva completamente nudo e che si cibava di erbe. Ebbene, «la reputazione di quest'uomo solitario è tale che un cristiano — asceta a sua volta, ma a un livello meno avanzato di ascetismo — lo vuole raggiungere e lo insegue. Il cristiano che lo insegue è talmente povero e ha talmente preso a cuore la propria povertà da indossare solamente un sacco di lino. Ma l'uomo solitario è nudo e fugge da colui che tenta di inseguirlo e raggiungerlo. L'altro gli corre dietro e così facendo ecco che perde il proprio indumento. Ed eccolo quindi nudo, come l'uomo solitario da lui inseguito. A questo punto, accorgendosi che il suo inseguitore ha perso il proprio indumento, l'uomo solitario si ferma e gli dice: mi fermo perché adesso hai rigettato il fango del mondo» in Ibid., 318–19.

unica fonte di verità (e, quindi, anche unica fonte di soggettivazione del soggetto).

La *parrësia* nel Cristianesimo antico era dunque duplice: da una parte vi era una *parrësia* relativa al rapporto con gli altri (e il valore positivo di questa *parrësia* consisteva nel manifestare, fino al martirio, il coraggio della verità, ed era quindi molto simile alla *parrësia* del cinico); dall'altra vi era una *parrësia* relativa al rapporto con Dio. Tuttavia, secondo Foucault, questa relazione con Dio viene progressivamente a deteriorarsi. Se, all'inizio, questo rapporto era inteso come un fiducioso faccia a faccia con Dio (o di apertura dell'anima a Dio) dal quale l'asceta traeva il coraggio di dire il vero, nella vita e nelle istituzioni del Cristianesimo si impone pian piano il principio di obbedienza, o della «trepida obbedienza, nella quale il cristiano dovrà temere Dio, riconoscere la necessità di sottomettersi alla Sua volontà e alla volontà di coloro che lo rappresentano»¹⁵. Ed è proprio il principio di obbedienza a Dio che porterà ad una separazione radicale e netta tra l'ideale cinico e quello cristiano:

Non vi sarà vera vita che attraverso l'obbedienza all'altro e non vi sarà vera vita che in vista di un accesso all'altro mondo. Questo modo di inchiodare il principio della vita altra (*la vie autre*) come vera vita all'obbedienza dell'altro in questo mondo e all'accesso all'altro mondo in un'altra vita (*l'autre monde dans une autre vie*)... rappresenta il legame che produrrà le due grandi inflessioni dell'ascetismo cinico, facendolo passare dalla forma cinica a quella cristiana¹⁶.

Esiste quindi, nel Cristianesimo, un doppio polo rispetto alla *parrësia*: il polo positivo che fa della *parrësia* una fiducia in Dio,

una fiducia come elemento attraverso il quale l'uomo può dire la verità di cui è portatore in quanto apostolo o martire... e come fiducia che si ha nell'amore di Dio e nel modo con cui Dio accoglierà l'uomo quando verrà il giorno del giudizio... A chi ha sufficiente fiducia in Dio, Dio risponderà con un movimento che gli garantirà la salvezza, permet-

15. Ibid., 333.

16. Ibid., 320. Secondo Foucault, è questo principio di «trepida obbedienza» che in seguito porterà il Cristianesimo a considerare la *parrësia* come una specie di peccato di orgoglio o di arroganza, e quindi non tanto come una «cura di sé» quanto piuttosto come uno sguardo severo che deve essere rivolto a se stessi e che sfocerà in seguito, nella istituzione della confessione intesa come «strumento» di controllo e di assoggettamento del sé da parte di altri. A questo riguardo, e per un parere diverso sul concetto di «confessione», si veda J. Tran, *Foucault and Theology*, T&T Clark, London and New York 2011, 120: «Confessare il peccato simultaneamente nega e afferma il soggetto... dato che i cristiani affermano che nel peccato la confessione diventa il modo con cui il sé entra nel mondo. Il sé esibito nella confessione *mostra* il valore del sé, cioè si mostra come un qualcosa che vale la pena confessare. Come Agostino ha dimostrato meglio di chiunque altro, le persone scoprono se stesse durante la confessione, come se non ci fosse alcun sé, o almeno un sé diverso, prima della confessione, come se nel morire del sé esso rinasca, come se nella crocifissione risiedesse il potere della resurrezione. Mediante la confessione il soggetto possiede un mondo, iscrivendo la sua pienezza nelle varietà della vita come *poiesis*». Corsivo nell'originale.

tendogli di avere accesso a un eterno faccia a faccia con Lui¹⁷.

Ed esiste poi un secondo polo, che Foucault chiama «antiparresistico», e questo è il polo negativo

secondo il quale il rapporto con la verità non si può stabilire che nell'obbedienza timorosa e rispettosa nei riguardi di Dio e sotto la forma di una decifrazione sospettosa di se stessi, attraverso le tentazioni e le prove. Questo polo antiparresistico, ascetico, estraneo alla fiducia... non è meno importante del polo parresistico. Direi persino che è stato storicamente e istituzionalmente più rilevante, poiché è attorno a esso, alla fin fine, che si sono sviluppate tutte le istituzioni pastorali del Cristianesimo. La lunga e difficile persistenza della mistica, dell'esperienza mistica, nel Cristianesimo non è nient'altro che la sopravvivenza, mi pare, del polo parresistico della fiducia in Dio che è rimasto, non senza sofferenza, in una posizione marginale, contro la grande impresa del sospetto parresistico che l'uomo è chiamato a manifestare e praticare nei confronti di se stesso e degli altri, attraverso l'obbedienza a Dio, nel timore e tremore di questo stesso Dio¹⁸.

A partire da questa distinzione dei poli, il rapporto tra la conoscenza della verità e la verità di sé non potrà più assumere la forma di un'esistenza altra che sarebbe allo stesso tempo esistenza di verità e esistenza in grado di conoscere la verità su di sé. La vera vita potrà invece essere raggiunta solo diffidando di se stessi e del mondo e ponendosi in un atteggiamento di timore e tremore di fronte a Dio.

In queste ultime citazioni, tuttavia, non sarà sfuggito il fatto che Foucault, trattando del polo positivo della *parrësia*, includa come *parresastes* non solo il martire, ma anche l'«apostolo». È infatti proprio in questo contesto che Foucault richiama la figura di san Paolo, e più precisamente il fatto che Barnaba, dopo la conversione di Paolo, «Lo prese con sé, lo condusse dagli apostoli e raccontò loro come, durante il viaggio, aveva visto il Signore che gli aveva parlato e come in Damasco aveva predicato con coraggio nel nome di Gesù. Così egli poté stare con loro e andava e veniva in Gerusalemme, predicando apertamente nel nome del Signore. Parlava e discuteva con quelli di lingua greca; ma questi tentavano di ucciderlo» (At 9,27-29). «Qui vedete», commenta Foucault, «come la predicazione orale, la predicazione verbale, il fatto di prendere la parola, di disputare con i greci — e di farlo al rischio stesso della vita —, sia caratterizzato come *parrësia*»¹⁹.

Nella lettera agli Efesini, poi, Paolo chiede ai destinatari di pregare per lui affinché «Quando apro la bocca, mi sia data la parola, per far conoscere con franchezza il mistero del Vangelo per il quale sono ambasciatore in catene, e affinché io possa annunciarlo con

17. Ibid., 337.

18. Ivi.

19. Ibid., 330.

quel coraggio con il quale devo parlare» (*Ef* 6,19–20)²⁰. In tutti questi casi, si nota come la virtù apostolica della *parrësia* in Paolo compaia con un'accezione molto vicina a quello attribuitole dai greci, cioè come coraggio di dire il vero e, al contempo, come decisione di mettersi al servizio di una verità non tanto intellettuale o concettualistica, ma come una verità che è ormai diventata una forma di vita.

Queste ultime annotazioni di Foucauld non verranno purtroppo ampliate in seguito, dato che egli morirà tre mesi più tardi. Tuttavia, possiamo chiederci se questo accenno estremamente positivo che porta Foucauld a considerare Paolo un autentico *parresastes* possa essere ulteriormente sviluppato, tentando magari di trovare alcuni punti di aggancio tra la figura e la predicazione di Paolo con quelle che si ritrovano nel movimento cinico²¹.

Con questo non si vuole affatto sostenere la tesi che Paolo fosse un simpatizzante della corrente cinica. Di fatto, ci sono molte ragioni che avrebbero indotto Paolo a distanziarsi da una possibile associazione con quel tipo di filosofia: in primo luogo perché le parole di Paolo intendevano trasmettere un messaggio salvifico-religioso, non semplicemente esistenziale e, in secondo luogo, perché i cinici erano apertamente opposti al sistema socio-politico vigente, mentre Paolo tenta il più possibile di evitare conflitti politici e ostilità sociali²². Al contrario dei cinici, poi, Paolo non si schiera mai contro la ricchezza, dato che riconosce i vantaggi che possono derivare da quei credenti che possono offrire risorse e aiuti alle comunità più bisognose²³. Inoltre, Paolo si premura di distanziarsi dalla nozione di mendicizia associata con i cinici, e raccomanda a tutti i membri della comunità di lavorare per sostenersi (*2Ts* 3,10)²⁴.

20. Si può inoltre notare che la *parrësia*, in Paolo, è in certi casi sinonimo di audacia e di coraggio («Ma, dopo aver sofferto e subito oltraggi a Filippi, come sapete, abbiamo trovato nel nostro Dio il coraggio di annunciarvi il vangelo di Dio in mezzo a molte lotte», *1Ts* 2,2), un coraggio che però è dato che all'uomo da Dio (*ibid.*), o in Cristo («Per questo, pur avendo in Cristo piena libertà di ordinarti ciò che è opportuno, in nome della carità piuttosto ti esorto, io, Paolo, così come sono, vecchio, e ora anche prigioniero di Cristo Gesù», *Fm* 8–9).

21. Uno studio simile, compiuto sui parallelismi linguistici tra i discorsi di Dione Crisostomo (un filosofo cinico del II secolo) e quelli di Paolo nelle lettere ai Tessalonicesi, è stato condotto da A. J. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, Fortress Press, Minneapolis 1989, 47–8.

22. Per questi aspetti, si veda F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, T&T Clark, Edinburgh 1992, 176.

23. Si pensi qui, ad esempio, alla colletta organizzata da Paolo in favore della comunità di Gerusalemme (*1Cor* 16, 1–3; *2Cor* 8–9; *Rm* 15,25–26). Per una dettagliata esposizione dell'atteggiamento di Paolo nei confronti dell'assistenza finanziaria, cfr. F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, op. cit., 9–17.

24. La mendicizia cinica, come riportato in precedenza, non intendeva esprimere solo una disposizione autarchica, ma voleva ergersi anche come critica nei confronti del conformismo sociale. Se veda, ad esempio, questo aneddoto: «Una volta [Diogene] chiese l'elemosina ad una statua: interrogato sul perché l'avesse fatto, rispose: "Mi alleno a chiedere invano"», in Diogene Laerzio, *Vita dei filosofi*, op. cit., libro VI, 49: 264. Paolo, al contrario, si premura di rivolgersi ai Tessalonicesi affermando che «noi non abbiamo vissuto oziosamente fra voi, né abbiamo mangiato gratuitamente il pane di alcuno, ma abbiamo lavorato con fatica e sforzo notte

Tuttavia, e malgrado queste (e altre) differenze, non si può non riconoscere alcune affinità tra la figura e il pensiero di Paolo e quelle dei cinici²⁵. Circa la figura di Paolo, si potrebbe notare che la sua esistenza, come quella dei filosofi, è non solo dedicata a trasmettere la verità, ma anche, e soprattutto, a testimoniarla mediante uno stile di vita che lo porta ad essere schernito e a subire ingiurie e sofferenze²⁶. Come quella del cinico, lo stile di vita adottato dell'apostolo rappresenta inoltre una critica severa nei confronti dei valori tradizionalmente condivisi e affermati diventando agli occhi degli altri come «specchio infranto» in cui ognuno riconosce la propria immagine ma, allo stesso tempo, cogliendo in esso (per usare le parole che Foucault ha utilizzato per il cinismo) «come una smorfia, una deformazione violenta, brutta e sgraziata in cui non potrebbe in alcun modo riconoscersi»²⁷. Questa «smorfia della vera vita», che è così difficile da accettare, non riguarda tanto la distorsione della realtà, quanto piuttosto la distorsione di ciò che la società ha accettato come realtà. Questo è esattamente lo scandalo del cinismo e, al contempo, il suo coraggio nel mostrare la verità: «Riuscire a far sì che gli uomini condannino, respingano, disprezzino, insultino la manifestazione stessa di ciò che essi ammettono, o pretendono di ammettere, sul terreno dei principi»²⁸.

Inoltre, la frequente rivendicazione di Paolo di essere un apostolo potrebbe essere paragonata a quella del cinico che si dichiara essere «re», o meglio ancora, «anti-re» nei

e giorno per non essere di peso ad alcuno di voi. Non che non ne avessimo diritto, ma per darvi noi stessi come esempio da imitare» in *2Ts* 3,7-9.

25. Per il confronto che segue tra Paolo e i filosofi cinici mi rifaccio a S. Fuggle, «On the Persistence of Cynic Motifs» in *Journal for Cultural and Religious Theory*, 2010, 11/1: 159-71. Il numero della rivista in questione porta il titolo di *Michel Foucault and St. Paul* e comprende diversi interventi concernenti il rapporto tra il pensiero dell'apostolo e quello del filosofo. La rivista può essere consultata a questo indirizzo: <<http://www.jcrt.org/archives/11.1/index.shtml>>.

26. Si pensi solo a quanto Paolo scrive ai Corinti: «Ritengo infatti che Dio abbia messo noi, gli apostoli, all'ultimo posto, come condannati a morte, poiché siamo diventati spettacolo al mondo, agli angeli e agli uomini. Noi stolti a causa di Cristo, voi sapienti in Cristo; noi deboli, voi forti; voi onorati, noi disprezzati. Fino a questo momento soffriamo la fame, la sete, la nudità, veniamo schiaffeggiati, andiamo vagando di luogo in luogo, ci affatichiamo lavorando con le nostre mani. Insultati, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; calunniati, confortiamo; siamo diventati come la spazzatura del mondo, il rifiuto di tutti, fino ad oggi», *1Cor* 4,9-13.

27. M. Foucault, *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France 1983-1984*, op. cit., 232.

28. Ibid., 234. Si può qui sentire un eco dello «scandalo» che Paolo associa alla croce di Cristo, una «stoltezza» che però nasconde in sé la stessa potenza e sapienza di Dio: «Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dove mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo? Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Giudei chiedono i miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio. Perché ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini» *1Cor* 1,20-25.

confronti di coloro che si pensano di essere i veri reggenti²⁹.

Circa il messaggio di Paolo, invece, si potrebbe riscontrare una certa analogia con la dottrina cinica laddove Paolo intende (è chiamato a) proclamare il messaggio salvifico non solo ai giudei, ma a tutte le genti. L'adesione ad un simile messaggio è basata poi non tanto sull'accettazione intellettuale di quanto viene ascoltato, quanto piuttosto su un'accoglienza ottenuta mediante la fede: non è un caso, ad esempio, che questo messaggio possieda una certa attrattiva soprattutto per le persone che sono poste ai margini della società, così come il discorso cinico risultava allettante per i membri delle classi sociali più povere³⁰. Come il cinico, la cui nozione di «vera vita» include un rifiuto di tutto ciò che è associato alle convenzioni sociali, alla legge, e agli usi e costumi di una società, così Paolo dimostra non solo come la legge mosaica sia ormai dis-attivata, ma indica anche la necessità di superare tutte quelle distinzioni sociali, civili e religiose che sono incompatibili con la vita nuova in Cristo³¹. Di conseguenza, e ad eccezione di quelle attività che hanno un

29. Si veda, ad esempio, quanto Paolo afferma in 2Cor 12,11: «Sono diventato pazzo; ma siete voi che mi ci avete costretto. Infatti avrei dovuto essere raccomandato io da voi, perché non sono per nulla inferiore a quei "superapostoli", anche se sono un nulla». Come importante e coraggioso esercizio di *parrësia* da parte di Paolo nei confronti dell'apostolo Pietro, si veda invece ciò che comunemente viene riferito come l'«incidente di Antiochia» (Gal 2,11–21). Si deve tuttavia ricordare che Paolo, a differenza dei «re» cinici, non si è autoproclamato «apostolo»: egli è infatti «apostolo per chiamata» (Rm 1,1) «apostolo per volontà di Dio» (1Cor 1,1; 2Cor 1,1 Ef 1,1, Col 1,1, 2Tm 1,1), è stato «costituito messaggero, apostolo e maestro» (2Tm 2,1), ecc.

30. Sul carattere popolare del cinismo, si veda M. Foucault, *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France 1983–1984*, op. cit., 213: «Vedendo il rispetto che ispiravano i veri discepoli della vera filosofia, vedendo com'erano trattati i filosofi, com'era tollerata la loro franchezza, com'era ricercata la loro amicizia, com'erano ascoltati i loro consigli, questi individui — in realtà semplici calzolari, falegnami, follatori, cardatori di lana — avevano deciso di diventare filosofi, o piuttosto di imitare il genere e lo stile della vita filosofica. È una testimonianza abbastanza chiara del mondo in cui era percepito criticamente il carattere popolare del cinismo». Si pensi qui a quanto Paolo afferma nella sua lettera ai Corinzi: «Considerate infatti la vostra chiamata, fratelli: non ci sono tra voi molti sapienti secondo la carne, non molti potenti, non molti nobili...» 1Cor, 1,26.

31. Cfr. ad esempio, quanto Paolo afferma nella Lettera ai Galati: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è maschio e femmina, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28). A questo riguardo, e per comprendere appieno la radicalità del pensiero paolino, ci pare utile riportare il commento di Vanhoye a questo versetto: «La prima negazione, "né giudeo né greco", è la più importante per il discorso di Paolo... Non si tratta del piano culturale, per il quale la coppia sarebbe greco e barbaro, come in Rm 1,14, e greco verrebbe in primo luogo, perché avrebbe la preminenza. Qui invece la preminenza appartiene al giudeo, perché la distinzione riguarda il piano religioso. Membro del popolo eletto, il giudeo si considerava a ragione privilegiato su questo piano (cfr. Rm 2,17–20). Il greco, invece, ossia il pagano (chiamato greco perché lo sguardo si limitava al mondo ellenistico), si trovava in una situazione religiosa pessima ed era disprezzato dal giudeo (cfr. Ef 2,11–12). Osare dichiarare che questa distinzione religiosa fondamentale non esiste, era, da parte di un giudeo come Paolo, un'audacia estrema, il colmo della sovversione in materia di religione. È facile capire come l'apostolato di Paolo abbia provocato l'ostilità accanita dei giudei e dei giudaizzanti... La seconda negazione, "né schiavo né uomo libero", riguarda il piano civile, piuttosto che quello sociale, per il quale si parlerebbe di "padrone" e "schiavo". La distinzione tra schiavi e cittadini liberi era fondamentale per tutta l'organizzazione della società nel mondo greco-romano. Gli uomini liberi godevano di tutti i diritti politici e civili; gli schiavi erano privi di diritti e di dignità. Negare questa distinzione era

impatto diretto nella vita della comunità dei credenti, Paolo supera ogni tipo di distinzione sociale ritenendola ormai assolutamente irrilevante, e si rifiuta di attribuire qualsiasi importanza alle varie condizioni sociali a cui il credente appartiene. Questo è il motivo per cui Paolo, scrivendo ai Corinzi, può affermare ripetendo più volte lo stesso comando: «Ciascuno continui a vivere secondo la condizione che gli ha assegnato il Signore, così come Dio lo ha chiamato» (1Cor 7,17,20,24). La «vera vita» non è infatti una semplice questione di fama o di posizione sociale, quanto piuttosto una «vita di verità» che fa diventare l'uomo altro di ciò che è e fa esplodere l'esigenza di un mondo differente. Paolo, come i cinici, è stato dunque l'apostolo che attraverso il coraggio del suo dire-il-vero ha fatto vibrare, con le sue parole e con le sue opere, il bagliore di un'alterità, anche se, a differenza dei cinici, la sua visione non si limitava ad essere semplicemente estetica, trasgressiva o di rottura dei valori sociali costituiti, ma si spingeva radicalmente oltre fino a testimoniare quella Verità che si era totalmente e definitivamente incarnata nella sua vita fino a sostituirla: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20). In questo modo Paolo testimonia da autentico *parresiastes* quell'alterità senza la quale non ci potrebbe essere alcuna costituzione del soggetto, una soggettivazione ottenuta non mediante una dialettica conflittuale, ma mediante un atto amoroso³², una testimonianza che, indirettamente, afferma anche come il mondo non sia sottoposto o in preda ad un «potere» soffocante e onnipresente, ma appartenga invece a Dio.

Ciò che rimane in sospeso nel discorso foucaultiano è dunque la trasformazione che il Cristianesimo ha operato nell'economia dei rapporti tra soggettività e verità, cioè

quindi ugualmente una contestazione sovversiva... Notiamo però che Paolo non nega soltanto la schiavitù, ma nega anche la condizione libera. Non dice: "Non c'è più schiavo, tutti sono liberi!", come ci si aspetterebbe; ma dice: "Non c'è schiavo né libero". Questa seconda negazione rivela che il suo punto di vista non è qui quello di una riforma della società, di una correzione delle ingiustizie. È un punto di vista più profondo; Paolo è occupato a definire la condizione dell'uomo in Cristo e dice che a questo livello la condizione civile dell'individuo non ha alcun riflesso, non esiste... La terza e ultima negazione è la più audace di tutte, perché riguarda la differenza sessuale e va direttamente contro il testo della Genesi sulla creazione. L'espressione è qui un po' diversa dalle precedenti: fra i due termini, anziché mettere la negazione "né", Paolo ha messo la congiunzione di coordinazione "e". Il motivo sta probabilmente nell'uso spontaneo, da parte dell'Apostolo, dell'espressione di Gen 1,27 e 5,2: "Maschio e femmina li creò". Nel testo di Paolo come nella Settanta i due nomi sono al neutro: letteralmente, «non c'è maschile e femminile». Dio ha creato l'uomo "maschio e femmina"; Paolo, invece, ha l'audacia di proclamare: «Non c'è maschio e femmina». Qui vediamo fino a che punto Paolo è convinto che in Cristo è venuta all'esistenza una nuova creazione, veramente nuova, cioè diversa dalla prima, e fino a che punto è convinto che la fede e il battesimo fanno partecipare a questa nuova creazione» in A. Vanhoye, *La Lettera ai Galati*, Edizioni Paoline, Milano 2000, 99–101.

32. Parafrasando il versetto ai Galati appena citato, si potrebbe dire che, grazie alla risurrezione di Cristo, si viene a creare una nuova ontologia: di fatto, «Io sono l'atto di amore di Cristo per me».

nell'aver collegato l'accesso alla verità non tanto a una cura di sé, bensì ad una rinuncia di sé (dettata, aggiungeremmo noi con Paolo, dalla scoperta dell'amore di Cristo per ciascuno sé). Questo era quanto Foucault si proponeva di continuare nelle sue lezioni e che purtroppo non è riuscito a portare a termine lasciando risuonare nell'aula al Collège de France le sue ultime parole: «Ecco ascoltate, avevo delle cose da dirvi sul quadro generale di queste analisi. Ma insomma, è troppo tardi. Allora grazie»³³. Un progetto che, seppure interrotto, riteniamo interessante e importante continuare a pensare — lasciandoci guidare soprattutto da quella *parrësia* paolina che non smette di osare di dire-il-vero nella verità, e nella vera forma di vita, di Cristo³⁴.

*La prima parte di questo articolo
era stata pubblicata sui Quaderni del CSA 14/1: 3-13*

33. M. Foucault, *The Courage of the Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France 1983-1984*, op. cit., 338.

34. Per un ulteriore approfondimento sul concetto di «forma di vita» si veda G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011.

Religioni e missione



Analogia Israel, analogia Christi, analogia Spiritus

Uno sguardo biblico sull'analogia

FABRIZIO TOSOLINI

Religiosity and Spirituality in Filipino Adolescents
Understanding Them Through Developmental Psychology

CASSIEN NSHIMIRIMANA

Una domenica con la comunità cattolica
di una piccola missione del Giappone

SILVANO DA ROIT

Analogia Israel, analogia Christi, analogia Spiritus

Uno sguardo biblico sull'analogia

FABRIZIO TOSOLINI

Chi vuole elaborare un sapere critico si concentra usualmente sul contenuto delle parole che usa, lo definisce, cura l'articolazione logica dei pensieri, costruisce un sistema.

Ma corre il rischio di dimenticare alcuni elementi che occorre necessariamente considerare, pena il non riuscire nell'impresa: l'atto con cui pensa le parole che dice, se stesso come soggetto di tale dire, il contesto unico del suo essere e dell'atto del suo parlare.

I contenuti delle parole sono come le valli pianeggianti, come l'acqua che in esse liberamente si muove, come un lago. Ma i materiali che formano le valli sono scesi dai monti, così l'acqua dei fiumi e dei laghi. Monti scoscesi, difficili da scalare, monti unici, che offrono a chi li sale visioni di panorami certo immensi ma anche altrettanto unici come uniche sono le cime da cui tali paesaggi si vedono.

Nell'Antico Testamento appare, solo una volta, un termine legato all'analogia: l'avverbio *analogōs* in *Sap* 13,5: «Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature *per analogia* si contempla il loro autore (ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται)».

Con questa affermazione si supera tanta della filosofia occidentale. A partire da tale affermazione infatti si dovrebbe parlare non solo di *analogia entis*, ma, per essere più precisi, di *analogia entis creati*. Si passa dalle creature al Creatore. È questo il rapporto che prende il nome di analogia. In tale rapporto viene data l'esperienza della trascendenza divina.

Innanzitutto si colgono l'esistenza e l'onnipotenza di Dio, in quanto creatore. Ma poi anche la particolare asimmetria del rapporto: mentre per le creature l'atto che le crea è assolutamente necessario, per il Creatore tale atto è semplicemente possibile, è una delle tante cose che può fare. Per questo, dall'esperienza dell'essere creati nasce la domanda del perché, dello scopo per cui siamo creati, domanda che apre al mistero.

Tale esperienza è consegnata nelle tradizioni di tutte le culture, le quali venerano gli antenati. I figli venerano gli antenati perché si rendono conto che potevano non esser nati, perché vedono in essi l'origine necessaria e inspiegabile di tutto quello che essi sono.

Come dice Siracide in 7,27-28: «Onora tuo padre con tutto il cuore e non dimenticare le doglie di tua madre. Ricorda che essi ti hanno generato: che cosa darai loro in cambio di quanto ti hanno dato?».

«Con questa affermazione»: ma chi la fa? In quale contesto? A partire da quale esperienza?

L'autore del Libro della Sapienza risulta anonimo, ma si può ritenere che la sua affermazione sia condivisa da una comunità, appartenga alla tradizione del popolo di Israele. Se si accetta questa risposta, viene in evidenza che portatori di tale verità sono tanti in Israele. Generalizzando (con tutti i rischi di questa operazione), si può dire che autore di questa affermazione è il popolo di Israele.

Si ha quindi una *analogia Israel*, che indica la particolare esperienza e percezione di «ciò che sta oltre» vissuta e viva in quel popolo.

Ci si chiede ancora: come ha potuto Israele giungere a tale percezione? La risposta è nella storia del popolo, o meglio «è» la storia del popolo. In molti momenti critici Israele sperimenta di essere scelto da Dio, che lo separa da altri popoli come sua proprietà personale (*Es* 8,19; 11,7; 19,5).

Comprende inoltre che tale scelta è di ogni giorno. Dio «Egli dà il cibo a ogni vivente, perché il suo amore è per sempre» (*Sal* 136,25).

Comprende che Colui che lo sceglie lo fa comandando perfino alla natura di aiutare il suo popolo. Comanda e la natura gli obbedisce perché è sua creatura.

Comprende la personalità di Dio, che sceglie Israele, e la sua trascendenza, perché non può trovare risposta alla domanda sulle ragioni della scelta divina.

L'*analogia Israel* mostra la rilevanza dell'esperienza di un gruppo umano, della sua razza, dell'evoluzione della sua storia, della sua cultura, come luogo a partire dal quale esplorare il mistero di «ciò che sta oltre».

È una esperienza partecipabile? Sì, ma solo dall'esterno. Nessuno può *diventare* Israele. La conoscenza che Israele ha, nella propria carne, del mistero di Dio, rimane chiusa in esso. La balastra nel cortile esterno del Secondo Tempio lo dice in modo chiaro. C'è un re, ci sono i suoi figli. Gli altri sono schiavi: «Tu provasti gli uni come un padre che corregge, mentre vagliasti gli altri come un re severo che condanna» (*Sap* 11,10).

«Il Verbo per la sua stessa natura rivela Dio creatore, per mezzo del mondo il Signore creatore del mondo, per mezzo della creatura l'artefice che l'ha plasmata, e per mezzo della sua condizione di Figlio rivela quel Padre che ha generato il Figlio» (Ireneo di Lione, *Adversus Haereses*, Lib. IV, 6, 3. 5. 6. 7; SC 100, 442. 446. 448. 454).

Quanto apprendiamo attraverso Israele si apre ad un passo ulteriore ed ultimo.

Gesù, figlio del popolo di Israele, afferma di avere con il Dio di Israele un rapporto che supera infinitamente il rapporto del popolo eletto con il suo Dio. Chiama se stesso Figlio (dignità che il popolo riteneva di avere nel suo insieme, cfr. Os 11,1) e chiede ai suoi fratelli di passare attraverso di lui, se vogliono partecipare del suo rapporto con il Padre, che è prima di tutto Padre suo, e che in vista di lui, per manifestare lui come suo proprio unico figlio, si è rivelato come Padre per Israele.

In Gesù l'analogia compie un ultimo passo. Il ponte che collega il visibile all'invisibile ora è Cristo, la sua storia, la sua esperienza, la sua conoscenza del Padre. Quanto Dio aveva fatto per Israele ora si compie in Cristo nell'evento della sua incarnazione, passione, morte, risurrezione, ascensione al cielo, dono dello Spirito.

A differenza della *analogia Israel*, l'*analogia Christi* è partecipabile, anzi, come dono è già partecipata a tutti per la presenza e l'azione dello Spirito. Tutti possono entrare nella conoscenza, nell'esperienza che il Figlio ha del Padre. Tutti possono immedesimarsi in Lui¹.

1. Penso che questo mio contributo si possa considerare come una continuazione o evoluzione di un articolo di Andrea Milano, «*Analogia Christi*: Sul parlare intorno a Dio in una teologia cristiana» in *Ricerche Teologiche* 1 (1990), 29–73.

P. Fabrizio Tosolini è un missionario Saveriano che attualmente sta svolgendo la sua missione a Taiwan.

Religiosity and Spirituality in Filipino Adolescents

Understanding Them Through Developmental Psychology

CASSIEN NSHIMIRIMANA

Over the past decades, studies on adolescent development in psychology have focused on how to prevent young people from committing risky and problematic behaviors. Psychologists have characterized this developmental stage as a critically turbulent phase in one's life, a make-it or break-it point towards healthy adulthood. However, with the emergence and growing popularity of positive psychology came a new perspective in understanding adolescent development. Positive youth development (or PYD) acknowledges that young people are capable of contributing something useful to themselves, to others, and to their communities. Instead of being seen as «problems to be solved» or «patients to be cured,» PYD upholds adolescents as «resources to be developed,» highlighting their strengths and potentialities towards becoming healthy adults.

In this reflection, I am interested in deepening the understanding of the human experience related to the *spirituality of the adolescents in Filipino context*.

As long as the spirituality is concerned, this research will clarify the reason why some adolescents are in deep quest of spirituality and others not, why some are rebellious to church activities while others are not only attracted but want to spend all their times in church related activities. This research emerges from Filipino youth where the religious and spiritual experiences have been quantitatively linked with positive youth development, particularly in facilitating thriving.

Religiosity and Spirituality in the Philippines

Taking in consideration the adolescence in Filipino context, the findings based on a qualitative analysis of thriving among Filipino youth with religious sparks shows how the period of adolescence can be a moment for sanctification among Filipino youth. In a survey conducted among Filipino Catholic youth in 2013, it was reported that 97.40% perceive religion as something important in their lives, while 85.40% said their being religious is, primarily influenced by their parish priests, mothers, and co-members in church-based on youth organizations. Likewise, 79.40% said they attend weekly religious

services (Catholic Educational Association of the Philippines, 2013). On the surface level, these figures give a general description of Filipino adolescents' religious and/or spiritual profile.

In the article «Sanctification of Adolescence: A Qualitative Analysis of Thriving Among Filipino Youth With Religious Sparks,» Jet U. Buenconsejo, underlines, how developmental system theories have linked religiosity and spirituality with PYD, particularly «thriving.» Thriving involves the identification of one's deepest interest or passion in life (termed as «spark») and being nurtured by an environment that supports, encourages, and develops this spark. The research states that thriving comes with a sense of connection with a transcendent or sacred force that animates and motivates a young person to care for others and make a contribution to his or her society. In this perspective, pro-sociality and spirituality are the distinctive features of adolescent thriving from the rest of the concepts of PYD.

Filipino Adolescent's Experience of Religiosity and Spirituality

The words religiosity and spirituality were initially used by researchers and practitioners in psychology interchangeably. However, according to some thinkers, religiosity speaks of an adherence to a set of institutional beliefs, practices, and traditions that aim to facilitate closeness with a sacred or transcendent being while the spirituality pertains to one's personal relationship with a sacred or transcendent being that may or may not occur in the context of religion. However, both are concerned with the search for the sacred or an ultimate truth in life

While western authors seem to be concerned in clearly defining and differentiating religiosity from spirituality, the opposite appears to be true here in the Philippines where both constructs are said to be intertwined and hardly separable. For Filipinos, spirituality is anchored on religiosity because it is through their institutional and cultural beliefs, practices, and traditions that they experience a sense of connection with the sacred or the transcendent. The same also appears to be true among Filipino adolescents' perceptions. In one qualitative study conducted by Mansukhani and Resurreccion, Filipino adolescents, aged between 15 to 17 years old, described a spiritual person as both spiritual and religious who plays an important role in their religious community.

Brief Overview of Jet U. Buenconsejo. Results of the Findings

Using the strategies and techniques of interpretative phenomenological analysis (IPA), the researcher interviewed 11 male Filipino Roman Catholics, aged 15 to 20 years old, who were able to identify a religious spark and are active members of a social group that supports their sparks. Then, the results revealed five overarching themes:

- a) perception of the nature of spark;
- b) family and social groups as providers of guidance and support;
- c) religious spark as source of positive experiences;
- d) religious spark as source of negative experiences;
- e) and compromises and adjustments amidst constancy of spark.

First of all, the *perception of the nature of spark* is related to what the participant considers as their deepest interest or passion in life. They are aware that their sparks have been with them ever since they were children, noting that it both came from a higher being and from their inner selves. A religious spark also provides them with a sense of identity that comes from one's self (internal) and from other people (external). Lastly, the participants perceive their sparks as an impetus to make a significant contribution to their social groups and to people who are in need. For those participants, sharing one's religious spark to others is seen as the fulfilment or completion of its essence.

Secondly, the *family and social groups* are seen as providers of guidance and support. The participants consider their families and social groups as the primary context wherein guidance and support for their religious sparks are provided. They described their families as performing permissive and restrictive roles towards their sparks by allowing or limiting the expression of their deepest interest or passion in life. Social groups supporting their sparks are seen by the participants as extensions of their families. Although social groups may supplement the guidance and support from one's family, they cannot totally replace its primary and necessary role, particularly the parents, in facilitating thriving.

Thirdly, the religious spark viewed as *source of positive experiences*. The Positive experiences are generally brought about by freely expressing one's religious spark and gaining acceptance, recognition, and support from one's family, social group, and self. Moreover, the positive experiences that the participants narrated include: development and maturity, uniqueness and privilege, joy and fulfilment, courage and persistence, and self-preservation. They felt privileged and special compared to other people, noting that religiosity is quite uncommon among their peers. One of the participants confirmed «It is a big opportunity to be able to serve God.»

The participants noted that the presence of a religious spark in one's life can also be a *source of negative experiences* associated with rejection and lack of appreciation or support from the participants' significant others, particularly their families and social groups. In general, negative experiences can be clustered into four subthemes: feelings of being different and alone; discrimination from others; feelings of fear and despair; and conflicts participants have encountered with their families, groups, and selves.

As results of the negative feelings brought about by the conflicts and inconsistencies with their families, groups, and selves, the adolescents with religious sparks would often resort to one or more *compromises* in order to adapt to their environments. Based on their accounts, the participants' primary ways of dealing with interpersonal and intrapersonal changes are changing of groups, observing periods of inactivity, and identification of another way of expressing their sparks. Nevertheless, it is noteworthy that their religious sparks remain constant despite these adjustments.

Conclusion and Recommendations

The contextualizing of the finding within the faith experience of Filipino adolescents has shade light to view this moment not as crisis to fix but an opportune moment to foster holistic growth and maturity. The five overarching themes generated through IPA clearly illustrates the complexities and nuances of the lived experiences of Filipino adolescents with religious sparks, their interaction with their families, social groups, and selves, as well as its positive and negative effects on them. Overall, both religiosity and spirituality provide a fertile ground where an adolescent can have access to beliefs, ideologies, and practices that promote thriving.

Coming to a close of this research, there are some recommendations which can help those who are ministering to the adolescents either in the families, schools, parishes, youth ministry in a particular way. We cannot expect the success of Youth ministry without a deep understanding of the complexity of the period of adolescence. An ideal youth ministry is one that cares to them within the framework of their present and real situation. In this perspective, Catholic bishops' Conference of the Philippines underlined that the agents must possess an understanding of the youth and their world, and work effectively with this understanding in mind, because one cannot minister to someone he/she does not know. It is interesting to note that majority of Filipino youth resort to prayer as a solution or recourse during times of trouble. Only a few would try to solve problems rationally, or by asking help or advice from others. This can be a sound sign that youth

ministry should be concerned with the growth of the total person by taking this opportune time in the life of the individual for total and integral formation that not only focuses on faith but on all other aspects of growth as well.

Moreover, the ministers to the adolescents have to use means of communication fitting to their audience. Following the model of Pope Francis can be one way among many to attend the needs of adolescents. For the first time, the Message of the Holy Father in preparation for 34th World Youth Day in Panama 2019 was made public mainly in the form of a video message, so that he can reach the greatest number of young people and respond to their desires, expressed during the Synod on Youth 2018. Each one has a duty to communicate with the young people through a language closer to their own. Therefore, since the Youth Ministry in the Parishes is focused on the youth, all the methods we use in reaching out should be well suited for these digital generation or millennials.¹

BIOGRAPHY

BUENCONSEJO, Jet U.

- 2018 «Sanctification of Adolescence: A Qualitative Analysis of Thriving Among Filipino Youth with Religious Sparks.» In *Philippine Journal of Psychology*, 51/1: 121–54.

CATHOLIC EDUCATIONAL ASSOCIATION OF THE PHILIPPINES

- 2013 *The National Filipino Catholic Youth Study 2013: Its Joys and Hopes*. In <https://www.ceap.org.ph/upload/download//201410/7114053166_1.pdf>.

KA-LAKBAY

- 2004 *Directory for Catholic Youth Ministry in the Philippines, Catholic Bishops' Conference of the Philippines*.

MANSUKHANI, R., and Resurreccion, R.

- 2009 «Spirituality and the Development of Positive Character among Filipino Adolescents.» In *Philippine Journal of Psychology*, 42/2.

YABUT, H. J.

- 2013 «Isang paglilinaw sa mga paniniwala at pagpapakahulugan sa ispiritwalidad at relihiyon ng mga Pilipino.» In *DIWA E-Journal*, 1/1.

1. Cassien Nshimirimana is a Xaverian student of Theology at the Loyola Theological School in Manila (Philippines).

Una domenica con la comunità cattolica di una piccola missione del Giappone

SILVANO DA ROIT

Oggi, 25 novembre, si celebra il cinquantacinquesimo compleanno della missione di Minami Miyazaki, una piccola comunità cattolica composta da duecentocinquanta battezzati in una delle provincie al sud del Giappone. Essendo la missione in città, ci sono anche fratelli e sorelle provenienti dalla Corea, dal Canada, dalla Scozia, dalla Polonia, dal Brasile, dall'Argentina, dall'Equador e dal Vietnam. Tra la santa Messa prefestiva e l'unica santa Messa domenicale le presenze si aggirano sul centinaio ogni domenica. Accanto alla chiesa c'è anche una scuola materna che intenzionalmente vorrebbe proporre i valori cristiani nell'educazione, anche se purtroppo il lavoro è molto ma i frutti sono quasi nulli da un punto di vista di catecumeni e battesimi. La società locale conosce la scuola materna, ma non la chiesa, che è considerata alla stregua di come ogni altra religione, ovvero come un gruppo chiuso in sé che coltiva i suoi membri. Nelle scuole giapponesi si insegna che si deve evitare di parlare pubblicamente di politica e di religione perché bisogna mantenere l'armonia sociale.

Il primo cristiano giunge in chiesa alle sette e mezzo, percorre a piedi un'ora e mezza di strada: d'estate arriva tutto sudaticcio, e d'inverno tutto infreddolito. Mi saluta cordialmente, si siede, estrae il suo libretto di preghiere che intona devotamente e poi va al tavolo dove c'è la stampa cattolica a leggere un po'. Subito dopo arriva il cristiano che mi aiuta con le faccende in sagrestia e comincia subito a preparare l'altare e quant'altro per la celebrazione Eucaristica.

Poi, uno alla volta, arriva l'addetto ai fiori, chi controlla i microfoni, e infine chi anima la comunità per la Messa. Alle otto e mezzo in punto si inizia la celebrazione della domenica con il canto delle Lodi secondo la Liturgia delle Ore. Il sagrestano possedendo una bella voce, intona e dirige la preghiera per le dieci persone presenti. Io sto seduto accanto al confessionale e canto assieme agli altri pronto a mettermi a disposizione nell'eventualità (seppur remota) che qualcuno mi chieda di ricevere il sacramento della Riconciliazione.

Terminato il canto delle Lodi, si accendono le candele sull'altare. Alle nove in punto, il ministro straordinario dell'Eucaristia suona la campana e con le persone presenti (che

nel frattempo sono diventate una quarantina) si intona il canto di inizio. In pochissimo tempo, cioè dal tempo che ci si impiega a passare dai riti di introduzione alla lettura della Parola di Dio, il numero dei presenti sale improvvisamente a sessanta o settanta.

Oggi è la festa di Cristo Re a cui è dedicata la nostra chiesa e per l'occasione due bambini e due bambine, di terza e quarta elementare, hanno ricevuto per la prima volta Gesù Eucaristia celebrando la loro Prima Comunione. Vestiti di bianco e sprizzanti di gioia mi hanno seguito nella processione di inizio celebrazione e si sono seduti in prima fila. In questi ultimi mesi sono stati istruiti dai catechisti e dai loro genitori. Sebbene non sia particolarmente soddisfatto del livello della loro preparazione, so anche che devo apprezzare lo sforzo fatto e lodare il Signore che questi bambini hanno conosciuto qualcosa di Lui.

Una bambina, che farà la prima comunione, legge benissimo la prima lettura dall'ambone, i due bambini cantano da solisti in modo impeccabile il salmo responsoriale. L'altra bambina, evidentemente emozionata, legge molto velocemente la seconda lettura. Proclamo il brano del Giudizio universale tratto dal Vangelo secondo Matteo. Normalmente, imposto la mia omelia attenendomi strettamente al testo appena letto, ma oggi, essendo un giorno speciale per questi quattro bambini, mi rivolgo direttamente a loro sperando che anche gli adulti seguano l'omelia. Tre sono le cose che mi preme comunicare: Gesù è sempre assieme a noi e attraverso l'Eucaristia possiamo sempre incontrarlo; Egli è il nostro vero e migliore amico che cammina sempre con noi; Egli ci indica la via della vera felicità invitandoci a collaborare alla costruzione del mondo secondo quello che vuole Dio Padre, cioè mettendo a servizio degli altri tutto ciò che abbiamo ricevuto da Lui.

A queste tematiche aggiungo anche un pensiero per i bambini di tre, cinque e sette anni. In Giappone i bambini che hanno raggiunto questa età della loro crescita vengono festeggiati e benedetti verso la metà di novembre. La chiesa cattolica giapponese ha pensato bene di adottare questa festa inserendo nella Liturgia una preghiera speciale per loro, e di dar vita alla tradizione di offrire ai bambini delle caramelle per festeggiare l'età raggiunta. Durante la celebrazione della Messa chiedo ai piccoli di questa età di alzare le loro mani, cosa questa che fanno con un certo timore misto a contentezza. Poi, durante la predica, mi rivolgo a loro dicendo che devono aver cura del corpo ricevuto da Dio utilizzandolo per costruire un mondo migliore. Proseguo affermando che devono anche prestare attenzione alla loro intelligenza, imparando tante cose per poter aiutare altri a conoscere la figura di Gesù. Infine accenno alla crescita che deve avvenire anche nella loro anima, amando Gesù come Figli di Dio e costruendo un mondo di fratelli e sorelle.

Sbircio l'orologio e mi accorgo che non ho più tempo a disposizione per spiegare la pagina del Vangelo di oggi, e allora riassumo brevemente ciò che avevo pensato di dire.

Mi accorgo che tutti sono attentissimi. Tra gli ascoltatori ci sono alcuni genitori non cristiani venuti appositamente per celebrare con noi la festa dei loro figli.

La celebrazione della Messa prosegue solenne e gioiosa sino al momento della Comunione. I quattro si allineano e ricevono per la prima volta Gesù Eucaristia nelle loro mani. Porgo loro anche il calice da cui bevono un piccolo sorso. Sono emozionatissimi e raggianti perché è uno dei momenti più belli della loro vita. Il bel canto intonato dall'assemblea come ringraziamento, inneggia al «pane della Vita» e accompagna in maniera mirabile questo momento di grande intensità spirituale. Terminata la celebrazione della santa Messa invito davanti all'altare i bambini di tre, cinque e sette anni e, dopo aver dato loro una benedizione, distribuisco loro le caramelle rendendoli raggianti in volto.

Seguono gli avvisi da parte degli incaricati: viene ricordato a tutti che dalla domenica seguente inizia il tempo di Avvento, e che quindi si richiede loro un impegno particolare per partecipare alle celebrazioni che ci porteranno a celebrare assieme il Natale; si ricorda che continua la colletta per la famiglia di un membro della nostra comunità di origine vietnamita a cui il recente tifone ha fatto volare via il tetto e quasi sfasciato la casa. Infine si invitano tutti i presenti a radunarsi per bere assieme una tazza di tè nel salone della missione.

Conclusi gli avvisi e terminate le fotografie di rito con i bambini, una coppia di giovani mi si avvicina e mi chiede se posso benedire il loro matrimonio che si dovrebbe celebrare da lì a poco. Lei è cattolica, nel senso che un anno fa ha ricevuto il battesimo, lui invece non è cristiano. Li informo con molta gentilezza che la chiesa richiede un minimo di preparazione per un passo così importante. Ci accordiamo comunque di non celebrare il matrimonio durante la Quaresima e poi di svolgere la celebrazione in chiesa, e non nell'albergo come pensavano di fare (e come quasi tutte le coppie non-cristiane fanno). Anzi, li invito a fare la festa per gli invitati presso l'albergo in un'altra data, quando è più comodo per loro. Spiego loro che la dottrina della chiesa riguardo il matrimonio sottolinea molto di più un serio cammino di crescita umana piuttosto che l'esteriorità o la pura estetica dell'evento, e questo affinché il «Sì» che reciprocamente si scambieranno durante la celebrazione sia davvero autentico e consapevole. I due giovani annuiscono, e dai loro sguardi mi pare siano d'accordo con quanto ho cercato brevemente di illustrare loro. In ogni caso, ci rivedremo ancora per parlare con calma non solo delle circostanze del rito, ma anche della ricchezza e del significato profondo del matrimonio cristiano in quanto tale.

Terminato il colloquio con i due futuri sposi, scendo anch'io nel salone sottostante dove tutti, giovani e vecchi, circondano i bambini e li festeggiano mangiando qualche

dolce assieme e bevendo del tè. Il momento conviviale si protrae sino a mezzogiorno, e io ne approfitto per scambiare qualche parola con i genitori non cristiani dei bambini.

Terminata la festa e rimesso a posto il salone, risalgo in chiesa dove trovo una cristiana con le mani giunte in preghiera: è la mamma di un bambino che ha appena ricevuto la prima comunione. Appena mi vede interrompe la preghiera e mi chiede di accompagnare suo figlio a crescere sempre di più nella fede e a capire sempre meglio come si vive assieme a Gesù Cristo, e non secondo ciò che insegna il diffuso senso di materialismo che pervade la società giapponese.

È da poco passato mezzogiorno, e ringraziando il Signore mi dirigo verso la mia abitazione. Anch'io sono contento. Certo avrei potuto fare di più per questi bambini e i loro genitori, e anche la Chiesa nel suo insieme, avrebbe potuto e dovuto fare molto di più per sostenere la vita di fede e la crescita. Ma questo è ciò di cui noi siamo stati capaci oggi, con tutti i nostri limiti, e, nonostante tutto, offiamo questo al Signore, perché nella sua misericordia, lo benedica ed aiuti i bambini e la comunità a crescere meglio e a testimoniare la fede in Gesù Cristo davanti al mondo. Con riconoscenza a Dio e al suo amore che ho visto riflesso nei visi di tutte le persone incontrate oggi in questo giorno di festa.

Amen.¹

1. P. Silvano Da Roit è un missionario Saveriano che da molti anni lavora in Giappone. Al tempo della stesura dell'articolo era parroco della chiesa di Minami Miyazaki, in Kyūshū, e direttore della scuola materna.

Cultura e società



La scatola dei pettini
Il *Tamakushige* di Motoori Norinaga
JOHN BROWNLEE

Novelle Bengalesi — VIII
L'astuzia del contadino
Il falco e i piccioni
Choto Bhai
ANTONIO GERMANO

Barangona
SERGIO TARGA

La scatola dei pettini

Il *Tamakushige* di Motoori Norinaga

JOHN BROWNLEE

(traduzione di TIZIANO TOSOLINI)

*Il testo che presentiamo, è la traduzione di un celebre scritto di Motoori Norinaga, un erudito intellettuale del periodo Edo (1603–1868), e uno dei più famosi esponenti del pensiero neo-shintoi-sta giapponese. Per una introduzione alla sua figura, rimandiamo a una precedente presentazione dello studioso (cfr. Quaderni del CSA, 13/3: 151). Il testo di Motoori, che qui viene offerto per la prima volta in traduzione italiana, è preceduto da uno studio di John Brownlee che ne spiega in maniera dettagliata la storia e la composizione. Data la lunghezza dei due scritti, il *Tamakushige* di Motoori Norinaga verrà pubblicato sul prossimo numero dei Quaderni del CSA.*



Motoori Norinaga (本居 宣長 1730–1801) ha inizialmente scritto *Tamakushige* 玉くしいづ, *La scatola dei pettini*, nel 1786 non avendo alcuna intenzione di pubblicare poi il testo. L'anno seguente compose il *Hihon Tamakushige* 秘本玉くしいづ, *La scatola dei pettini: il libro prezioso*, in risposta alle pressioni di Tokugawa Harusada 徳川 治貞, 1728–1789, il *daimyō* (feudatario) di Kii, che richiedeva dei pareri generali su alcuni problemi presenti nel suo feudo. Questo secondo testo fu quindi riscritto come una versione più ampia del *Tamakushige* per illustrare ulteriormente gli insegnamenti di Norinaga, e fu finalmente pubblicato nel 1789. Il saggio più breve, *Hihon Tamakushige*, fu pubblicato postumo nel 1851.

Tokugawa Harusada aveva richiesto il consiglio degli studiosi perché, a causa della carestia Temmei (1782–1788), il suo feudo era in preda all'inflazione e in balia di violente rivolte e proteste contadine. Quando un *daimyō* in simili circostanze richiedeva delle consulenze, di solito riceveva eruditi trattati da studiosi confuciani i quali offrivano consigli su questioni politiche e amministrative, evidenziando la corretta condotta che avrebbero dovuto tenere gli ufficiali e giustificando le proprie osservazioni rifacendosi a opere cinesi¹. Harusada deve aver letto il *Tamakushige* con una certa sorpresa perché il testo

1. Muraoka Tsunetsugu 村岡 典嗣, Motoori Norinaga 本居 宣長, Iwanami, 1928, p. 42. Le note inserite tra parentesi quadre non sono presenti nell'articolo di J. Brownlee, ma si è pensato di introdurle per offrire

denuncia il pensiero cinese come periferico e inutile, e sostiene che le teorie confuciane non hanno alcuna utilità pratica circa l'amministrazione del Giappone. Il *Tamakushige* è così il primo trattato che discute di faccende riguardanti il governo a partire non dai classici cinesi, bensì dall'antica Via del Giappone, così come essa è riportata nel *Kojiki* (古事記, *Racconto degli antichi eventi*, 712 d.C.) e nel *Nihon shoki* (日本書紀, *Cronache del Giappone*, 720 d.C.).

Norinaga nacque nel piccolo villaggio di Matsusaka, nell'allora provincia di Ise. Nel 1752, quando aveva ventidue anni, si recò a Kyōto per studiare medicina cinese, diventare dottore e sostenere così la sua famiglia. In quel periodo iniziò anche a studiare letteratura giapponese e il suo interesse fu stimolato dallo *Hyakunin isshu kaikanshō* 百人一首改観抄 [*Estratti di nuove visioni sullo Hyakunin isshu*] scritto dal monaco Keichū 契沖, 1640–1701. Ritornato a Matsusaka dopo cinque anni di studio, Norinaga aprì un ambulatorio, e gli introiti provenienti dalla pratica medica gli permisero di continuare a coltivare il suo crescente interesse per gli studi giapponesi.

La svolta decisiva della sua vita avvenne nel 1763 quando incontrò Kamo no Mabuchi 賀茂 真淵, 1697–1769, il massimo studioso di letteratura giapponese antica, il quale si fermò una sola notte in una locanda di Matsusaka. Il sessantasettenne Mabuchi e il trentaquattrenne Norinaga trascorsero l'intera nottata in dotte discussioni. Mabuchi incoraggiò il progetto di Norinaga di condurre uno studio approfondito sul *Kojiki* sostenendo come fosse essenziale abbandonare gli influssi cinesi per familiarizzarsi invece con l'autentica visione di mondo degli antichi giapponesi. Ciò sarebbe stato possibile mediante lo studio filologico del *Kojiki*, il più antico testo classico del Giappone e l'opera meno condizionata dal pensiero e dallo stile espressivo cinese.

Per il resto della sua vita Nobunaga si rifece costantemente ai metodi e agli obiettivi del suo maestro, Mabuchi, e questo suo rapporto — come si può notare dalle opere originali sulla lingua e letteratura giapponese che ebbe modo di redigere — proseguì anche dopo la scomparsa del maestro avvenuta nel 1769. Gli studi di letteratura di Norinaga sorpassarono di gran lunga quelli dei suoi predecessori, ed egli cercò di esporre il significato della Via mediante uno studio approfondito dei testi che trattano del periodo mitologico della storia giapponese. Spese trentaquattro anni a compilare il *Kojiki-den* (古事記伝, *Commentario al Kojiki*), un monumentale studio del *Kojiki* che fu portato a termine nel 1798².

spiegazioni di termini, eventi o discussioni filologiche rendendo così l'introduzione di Brownlee e il testo di Motoori Norinaga maggiormente comprensibili.

2. Norinaga elenca meticolosamente i testi che lesse e quelli dai quali prese appunti. La gamma è estrema-

Quando scrisse il *Tamakushige*, Norinaga possedeva già un proprio stile di insegnamento, dando lezioni sui classici e sul *Genji monogatari* 源氏物語 presso la sua abitazione a Matsusaka³. Ebbe modo di sperimentare in prima persona i problemi sociali e economici del momento, dato che questi influirono negativamente sulla sua vita e sulle sue attività. La sua carriera di medico e studioso, come ebbe modo di annotare nel suo diario, risentì del deterioramento delle condizioni sociali. Gli introiti diminuirono, gli studenti non poterono più permettersi di continuare gli studi, e Norinaga fu più volte costretto a sospendere le lezioni⁴. I suggerimenti che così troviamo nel *Tamakushige* erano, a parer suo, urgenti e pertinenti. Non è del tutto chiaro, però, se Harusada abbia trovato nello scritto l'aiuto necessario per ristabilire la pace e la prosperità nel suo feudo.

Il nazionalismo nel pensiero di Norinaga

Nel denunciare le teorie cinesi riguardanti il governo e la società, Nobunaga si associò a una delle tendenze di pensiero più in voga durante il periodo Tokugawa. La stabilità sociale ottenuta grazie alla creazione nel 1603 del *bakufu*⁵, dette vita a una considerevole vivacità in campo intellettuale. Apertamente incoraggiata, l'élite dei samurai sostituì la propria passione bellica per quella intellettuale e amministrativa dando così avvio a un nuovo periodo di studi in Giappone. Per la prima volta si praticò su larga scala la filosofia sistematica, sia all'interno della scuola confuciana Chu Hsi che sosteneva il *bakufu*⁶, sia presso altre scuole sponsorizzate dai feudi, oltre che nelle accademie indipendenti. Questa filosofia poneva qualche difficoltà ai pensatori giapponesi poiché era basata su testi redatti

mente ampia. Gli appunti possono essere consultati in Ōno Susumu 大野 晋 e Ōkubo Tadashi 大久 保正, ed., *Motoori Norinaga Zenshū* [MNZ] 本居宣長全集, Chikuma, 1971, vol. 13, pp. 707–44.

3. [Il *Genji monogatari* (*La storia di Genji*), è un lungo romanzo scritto nell'XI secolo da una dama di corte conosciuta come Murasaki Shikibu, ed è unanimemente considerata la più importante e complessa opera di narrativa della classicità giapponese. Nel 1796 Norinaga, vi ha dedicato uno studio (*Genji monogatari tama no ogushi* 源氏物語玉の小櫛) in cui dimostra che il tema principale del romanzo riguarda il *mono no aware* (物の哀れ) o il «pathos delle cose» derivante dalla loro transitorietà e non invece, come l'esegesi cinese conteneva al tempo, un discorso morale su «come incoraggiare il bene e punire il male» (*kanzenchōaku* 勧善懲悪)].

4. Haga Noboru 芳賀 登, *Motoori Norinaga*, Maki, 1965, pp. 61–4.

5. [*Bakufu* è un'espressione giapponese che significa letteralmente «governo della tenda» (in riferimento al luogo in cui era alloggiato il quartier generale militare — in una tenda da campo, appunto — durante le campagne belliche) e designa l'organizzazione amministrativa dello *shōgunato*. Il termine *shōgun* indica invece il capo militare].

6. La classica interpretazione che la Scuola Hayashi fosse la scuola «ufficiale» è stata recentemente criticata da Herman Ooms, il quale argomenta che era stata la stessa Scuola Hayashi che aveva cercato di creare quell'impressione. Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570–1680*, Princeton University Press, 1985, pp. 72–80.

in cinese accettandone i presupposti e impiegava i concetti fondamentali della metafisica e della epistemologia cinesi — tutti elementi, questi, che richiedevano un certo adattamento alla storia e alla società giapponesi.

Questo adattamento rappresentò uno degli sforzi maggiori del pensiero confuciano in Giappone⁷ e dette vita a sviluppi originali quali la scuola Sorai, con cui Norinaga era a stretto contatto. Tuttavia, proprio perché il Confucianesimo era di derivazione cinese, molti studiosi considerarono inaccettabile il suo adattamento in Giappone. Alcuni si adoperarono per trovare dei fondamenti di pensiero specificatamente giapponesi, e i predecessori di Norinaga in questo ambito sono ben noti. Kada no Azumamaro 荷田 春満, 1669–1736, fu il primo studioso a cercare un esplicito riconoscimento dell'indipendenza del pensiero giapponese⁸, mentre Kamo no Mabuchi ne sviluppò ulteriormente le idee ponendosi alla ricerca della Via giapponese attraverso un attento studio dei classici giapponesi, soprattutto del *Man'yōshū* 万葉集⁹. Il suo approccio fu filologico: come disse a Norinaga, l'antica Via giapponese doveva essere rintracciata negli antichi vocaboli¹⁰. Norinaga ampliò gli scopi degli studi letterari del suo maestro includendo anche la storia e la filosofia, in special modo l'epistemologia, la metafisica, l'estetica e l'etica — sebbene durante l'epoca Tokugawa i confini tra queste materie non fossero chiaramente distinti, e gli studiosi affrontassero in maniera globale tutti questi soggetti.

La serietà metodologica di Norinaga era pari a quella dei filosofi confuciani del tempo, e ciò fu un elemento importante per dare credibilità alla sua posizione. Ogyū Sorai 荻生 徂徠, 1666–1728, come criterio per individuare la Via praticata dai precedenti Imperatori, rifiutò l'insieme delle interpretazioni accumulate lungo i secoli dagli studi filosofici cinesi in favore di un ritorno agli antichi testi. In maniera simile, Norinaga basò le sue

7. Kate Nakai, «The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism» in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1980, 40/1, pp. 157–99.

8. Ryusaku Tsunoda, ed., *Sources of Japanese Tradition*, Columbia University Press, 1958, pp. 506–14.

9. [Tradotto letteralmente, *Man'yōshū* significa: Raccolta (*shū* 集) di diecimila (*man* 万) foglie (*yo* 葉). Gli studiosi di tutte le epoche hanno a lungo discusso sul significato di questo strano titolo. In sostanza, due interpretazioni si contendono il campo: 1. *yo* (puro giapponese: *ha*, “foglia”) starebbe per *koto no ha* (lett. “foglia del discorso”, cioè per “parola”), che qui varrebbe piuttosto “poesia”, onde *Man'yōshū* avrebbe il significato di “Raccolta di una miriade di poesie”. Di quest'avviso furono il monaco Sengaku (1203–?), Kada no Azumamaro (1669–1736) e Kamo no Mabuchi (1697–1769), tutti insigni cultori e commentatori dell'antica letteratura; 2. *yo* starebbe per: “generazione”, “epoca”. Fautori di questa interpretazione furono Keichū (1640–1701), un monaco, e Kamochi Masazumi (1791–1858), ambedue studiosi e commentatori del *Man'yōshū*. Il titolo vorrebbe dunque dire “Raccolta di una miriade di generazioni”, con un duplice significato, uno che riguarda il passato, l'altro proiettato verso il futuro, nel senso che l'antologia contiene, sì, poesie composte durante le generazioni passate, ma anche trasmesse come modello a quelle future» in M. Muccioli, *La letteratura giapponese*, L'asino d'oro edizioni, Roma 2015, 33–4].

10. Jōfuku Isamu 城福 勇, *Motoori Norinaga*, Yoshikawa Kōbunkan, 1980, p. 85.

idee su un attento studio dei testi antichi giapponesi, e il suo poderoso commentario al *Kojiki* è ineguagliabile¹¹.

L'orientamento nazionalista di Norinaga è presente in tutti i suoi lavori. Egli critica costantemente il pensiero cinese ritenendo i concetti giapponesi di gran lunga più autentici e autorevoli. Nel suo saggio *Uiyamabumi* うひ山ぶみ (初山踏) del 1798, egli lamenta l'idea che la gente ritenga come il termine «studi» sia sinonimo di «studi cinesi», mentre gli studi del proprio Paese siano considerati come «studi giapponesi». Ciò, sostenne Norinaga, è errato. In generale, il termine «studi» si riferisce agli studi condotti sul Paese di origine di una persona: sono quindi gli studi che provengono da Paesi stranieri che dovrebbero essere catalogati diversamente, come ad esempio gli «studi cinesi»¹². In maniera simile, nel *Tamakushige* Norinaga sostiene che poiché la divinità del sole, Amaterasu-ō-mikami, è nata in Giappone, quest'ultimo è superiore a tutte le altre nazioni. Egli si spinge persino a dire che il riso giapponese è di gran lunga il migliore al mondo, e questo è un ulteriore indizio della superiorità del Giappone. Non vi può essere dunque alcun dubbio circa la fede incondizionata che Norinaga nutriva sull'unicità conferita dalle divinità al Giappone¹³.

Miti e razionalismo

In tutti i suoi scritti Norinaga evidenzia la debolezza e la limitatezza dell'intelletto umano — esso non può comprendere i grandi principi della vita e dell'universo, e questi misteri devono perciò rimanere per sempre imperscrutabili. Non solo il nostro intelletto è limitato, ma è anche poco creativo. In un sorprendente passaggio incluso nel *Tamakatsuma*, 玉勝間 [*Il cestino prezioso*], un'antologia iniziata nel 1793, Norinaga osserva che l'intelletto

11. Sulla relazione tra Norinaga e Sorai, si veda Masao Murayama, *Studies in Intellectual History of Tokugawa Japan*, Princeton University Press, 1974, IV parte, «The Sorai School's Relationship to National Learning, Especially to the Norinaga School», pp. 135–76. Norinaga è criticato per la vicinanza del suo metodo testuale a quello di Sorai, e scrisse il *Naobi no Mitama*, 直毘霊, 1771, per distanziarsi da Sorai. Il testo descrive in maniera dettagliata, e alquanto aggressiva, gli elementi essenziali della sua filosofia politica.

12. Sey Nishimura, trad., «First Steps into the Mountains: Motoori Norinaga's *Uiyamabumi*» in *Monumenta Nipponica*, 1987, 42/4, pp. 449–93. Il testo originale si trova in Yoshikawa Kōjirō 吉川幸次郎, ed., *Motoori Norinaga*, NST 40, Iwanami, 1978, p. 516ss.

13. Ci possiamo esimere dallo speculare circa le origini psicologiche della posizione nazionalistica di Norinaga, dato che non era l'unico che al tempo possedesse quelle idee. Tuttavia, si noti quanto scrive Shuichi Kato in *A History of Japanese Literature*, vol. 2, Macmillan, London, 1983, p. 184: «Il suo estremo nazionalismo e le insensatezze che egli scrisse con risoluta insistenza a partire da quella sua particolare posizione, non erano il risultato dei suoi studi accademici, ma derivavano da un bisogno psicologico». Per un più ampio studio su questi aspetti psicologici, si veda Shigeru Matsumoto, *Motoori Norinaga 1730–1801*, Harvard University Press, 1970.

umano non può dar vita a un essere umano, mentre un uomo o una donna comuni, senza alcun pensiero particolare e senza il supporto di alcun marchingegno, possono generare un bambino¹⁴.

Tuttavia in Cina, come Norinaga non si stancherà mai di ripetere in maniera piuttosto infervorata, vi era la consuetudine di comprendere ogni cosa dal un punto di vista razionale. Queste idee, si lamentava Norinaga, non hanno alcun fondamento nella realtà. Concetti fondamentali cinesi come lo *yin-yang*, i cinque elementi, i trigrammi, e così via, non sono altro che false espressioni di un intelletto presuntuoso. Non è perciò un caso che la Cina abbia avuto una storia politica piuttosto caotica, e che invece il Giappone abbia goduto di un'ininterrotta e stabile successione di Imperatori¹⁵.

Per offrire un solido fondamento al pensiero politico giapponese, Norinaga sentì la necessità di smascherare le inadeguatezze della filosofia cinese. Questa è la ragione per cui il *Tamakushige*, che espone la sua filosofia politica, contiene un'ampia discussione sul Paese dei morti così come esso viene descritto nei miti racchiusi nel *Kojiki* e nel *Nihon shoki*. Questa tematica non è, come potrebbe sembrare a prima vista, una digressione dal tema principale, ma intende invece presentare la versione giapponese del destino umano e, al contempo, controbattere i gravi errori scaturiti dall'eccessivo intellettualismo. Nel pensiero cinese, sostiene Norinaga, gli insegnamenti confuciani e buddhisti riguardanti il destino dell'uomo nell'aldilà sono inesatti, e questi errori sono stati in seguito importati in Giappone. I cinesi credono nell'esistenza di vari paradisi e inferni, e affermano che il destino di una persona dipenda dal comportamento morale adottato in vita. Lasciandosi guidare da questi disinganni, le persone affrontano la loro fine con atteggiamenti erronei, dicendo di avere visioni di buddha, di essere in grado di ascoltare melodie e di odorare fragranti profumi. Essi compongono poemi sul letto di morte esprimendo la propria rassegnazione, accettazione o perfino gioia al pensiero della fine.

Tutto ciò, secondo Norinaga, non è che un pericoloso abbaglio. La morte è, e dovrebbe essere, una questione dolorosa. Ogni individuo, ricco o povero, di alto o basso rango, buono o cattivo, deve recarsi nel regno dei morti e lì deve rimanerci per sempre, venendo separato dalla sua famiglia e dai genitori. Tuttavia, questa verità sulla morte non è appresa tramite un ragionamento intellettuale: la si può accostare invece solo grazie al

14. Yoshikawa Kōjirō, *Motoori Norinaga*, op. cit., p. 144.

15. Norinaga spiega le varie crisi politiche che sono accorse nella storia giapponese, per esempio durante il periodo *Sengoku* (戦国時代 *sengoku jidai*) o periodo degli stati belligeranti (1467–1603), rifacendosi alle malefiche divinità Magatsubi (禍津日). Non era affatto disposto a lasciarsi fuorviare dal suo argomento principale a causa di simili fatti storici.

racconto riguardante il regno dei morti trasmessoci dall'Era dei *kami*¹⁶. Nel racconto si afferma che la divinità Izanagi 伊邪那岐 scende nel regno dei morti in cerca della moglie defunta Izanami 伊邪那美神. Il luogo è buio e lugubre, e le divinità che lo abitano sono mostruose, prepotenti e violente.

Per Norinaga, questo racconto che è stato trasmesso solo in Giappone, contiene la verità. Certo, era più semplice accettare le versioni razionali sulla morte sostenute dalle tradizioni cinesi, piuttosto che guardare in faccia la macabra realtà del regno dei morti. Tutti, naturalmente, preferiscono i paradisi del Buddhismo, anche se, purtroppo, questi paradisi non esistono¹⁷.

Norinaga sviluppa la sua credenza nell'esistenza letterale delle divinità e nella continuità delle loro attività ponendola alla base della sua intera filosofia. In tempi antichi, egli scrisse, alcune divinità erano visibili, altre invisibili. Nei tempi moderni, esse sono per la maggior parte invisibili, anche se possono venir conosciute attraverso la loro attività. La divinità del sole, la più importante delle divinità, è ovviamente visibile dato che tutti la vedono giornalmente. Le attività di queste divinità, secondo Norinaga, aiutano a risolvere in maniera efficace il perenne problema del male nel mondo, in quanto il male è il risultato delle attività delle divinità malefiche. A suo avviso, la spiegazione del bene e del male è inclusa e descritta chiaramente nei racconti trasmessi dell'Era dei *kami*: basta solo leggerli e comprendere quello che dicono senza voler interpretare il loro significato. Norinaga era convinto del trionfo finale del bene sul male, malgrado non citi un solo testo autorevole per sostenere una simile idea.

In conclusione, l'interpretazione del racconto del regno dei morti da parte di Norinaga è del tutto letterale, come del resto è letterale e filologico il suo approccio all'intero corpo dei miti raccolti nel *Kojiki* e nel *Nihon shoki*. Egli era consapevole di questa sua posizione, oltre che delle implicazioni che comportava. Tuttavia, a differenza delle sue propensioni nazionalistiche circa la superiorità del Giappone — una prospettiva, questa, che era generalmente condivisa dalla maggioranza degli intellettuali del periodo Tokugawa — l'insistenza di Norinaga sull'interpretazione letterale degli antichi miti non era affatto pacifica. Posizioni alternative che sostenevano la demitizzazione dei racconti mitologici erano presenti anche durante il periodo Tokugawa, costringendo così Norinaga sulla difensiva.

16. [Per «Era dei *kami*» si intende l'era mitologica così come essa è raccontata nel *Kojiki* e nel *Nihon shoki*].

17. Questa posizione di Norinaga, che permea tutto il suo lavoro, non ha nulla a che vedere con le sue pratiche personali. Egli si conformò in maniera consapevole alle usanze del suo tempo, e stipulò degli accordi — sebbene abbastanza peculiari — circa il proprio funerale presso un tempio buddhista. Shigeru Matsumoto, *Motoori Norinaga 1730–1801*, op. cit., pp. 166–76.

Scuole di pensiero contrastanti

Il movimento neo-confuciano considerava la storia principalmente come un archivio di fatti. In Cina, gli avvenimenti venivano debitamente registrati con lo scopo di dimostrare le virtù e le malvagità dei reggenti, offrendo così una guida per gli amministratori. L'idea di fondo era che il Cielo approvasse solo la reggenza dei governanti virtuosi, e che questo principio spiegasse l'ascesa e la caduta delle dinastie cinesi. Regnanti incapaci venivano dimessi e sostituiti con altri più competenti a seconda della volontà del Cielo. I neo-confuciani sostenevano che questa verità potesse venir chiaramente dimostrata tramite una valutazione oggettiva e spassionata degli eventi storici, senza alcun bisogno di stravolgere o distorcere i fatti.

Quando questa visione della realtà storica fu introdotta in Giappone, si dovette procedere a un adattamento del principio utilizzato in Cina, in quanto in Giappone non si era mai verificato alcun cambiamento all'interno della dinastia imperiale. Gli storici decisero quindi di concentrarsi su figure meno importanti, come ad esempio i reggenti e gli *shōgun*, criticandoli o elogiandoli a seconda delle loro politiche. Hayashi Ranzan 林羅山, 1583–1657, consigliere di Tokugawa Ieyasu e autore del *Honchō tsugan* 本朝通鑑 [*Un compendio della storia del Giappone*] — un testo che esercitò un notevole influsso su Arai Hakuseki 新井白石, 1657–1725, uno studioso dallo spirito ancor più critico di quello di Ranzan — dette avvio ad un'interpretazione del tutto obiettiva e imparziale degli eventi storici.

La più importante esposizione del suo pensiero compare in *Jimmu Tennō ron* 神武天皇論 [*Sull'imperatore Jimmu*]. Secondo il *Kojiki* l'imperatore Jimmu, che discendeva dagli antenati celesti, iniziò a regnare sul Giappone nel 660 a.C., si diresse verso oriente e sottomise a sé tutti gli oppositori¹⁸. Ben informato sulle fonti cinesi, Ranzan sosteneva l'ipotesi che la famiglia imperiale era di fatto stata fondata da Wu Taibo 吳太伯, un membro della famiglia reggente cinese Zhou. Gli archivi affermano che Wu abbia lasciato la Cina nel XIII secolo a.C. cioè, e non senza una certa manipolazione delle date, all'incirca negli anni in ebbe inizio la discendenza dell'imperatore Jimmu¹⁹. Sebbene il racconto di Wu Taibo fosse ben conosciuto in Giappone, era la prima volta che un eminente studioso

18. [L'imperatore Jimmu fu il primo imperatore del Giappone. Secondo la mitologia giapponese, è discendente diretto di Ninigi, il pronipote della dea del sole Amaterasu-ō-mikami che era stato inviato dalla dea a regnare sulla terra. Lanciò una spedizione militare da Hyuga (oggi prefettura di Miyazaki) conquistando Yamato (oggi prefettura di Nara) e lì stabilì il suo centro di potere. Nel Giappone moderno, l'11 febbraio è il Giorno della fondazione nazionale giapponese (*kenkoku kinen no hi* 建国記念の日) e vi si commemora l'ascensione al trono di Jimmu].

19. Kyōto Shiseki Kai 京都史蹟会, ed., *Hayashi Ranzan Bunshū* 林羅山文集, Kōbunsha, Osaka, 1930, pp. 280–82.

lo aveva utilizzato per presentare un'interpretazione razionale del fondamento storico del mito di Jimmu.

Una posizione diversa e più provocatoria nei confronti degli insegnamenti di Norinaga fu offerta da Arai Hakuseki la cui lettura degli eventi storici contenuta nel *Koshitsū* 古史通 [Un'interpretazione della storia antica], portava a conseguenze di ben più di ampia portata. Hakuseki riconosceva come sostanzialmente vere le narrative presenti nel *Kojiki* e nel *Nihon shoki*. Tuttavia, per meglio comprenderne il contenuto, egli sosteneva che gli avvenimenti riportati negli antichi libri non riguardavano quelli delle divinità, bensì quelli degli uomini²⁰. Egli dette avvio alla sua argomentazione affermando che «Ciò che si chiamano divinità, in realtà sono esseri umani»²¹. Il profondo rispetto provato da Hakuseki nei confronti dei santuari di Ise e Atsuta non fu per questo sminuito, dato che egli non intendeva abrogare i miti, quanto piuttosto indagarne il significato recondito²². Egli sosteneva che una scarsa conoscenza dei caratteri cinesi aveva provocato un fraintendimento circa il modo con cui gli antichi interpretavano le gesta degli eroi umani. Gli antichi, infatti, veneravano gli uomini valorosi chiamandoli «esseri meravigliosi», e un'errata lettura dei caratteri convinse le generazioni successive che gli antichi stessero venerando delle divinità, piuttosto che dimostrare del semplice rispetto per degli esseri umani.

Hakuseki, oltre che a considerare le divinità come figure eroiche piuttosto che esseri divini, si dedicò a reinterpretare altri aspetti dei racconti mitologici. Dedicò molte delle sue energie a studiare i nomi delle località menzionate nei miti, sottomettendole all'analisi linguistica. Così, ad esempio, egli suggerì che l'«alta pianura del cielo», *takama-no-hara*, corrispondeva a una località della provincia di Hitachi. Affermò inoltre che il significato delle gesta delle divinità incluse nei racconti riguardanti la nascita del Giappone indicavano, di fatto, la decisione della popolazione del tempo di riservare nuova terra per l'agricoltura²³.

20. Miyazaki Michio 宮崎 道生, *Arai Hakuseki Joron* 新井白石序論, Yoshikawa Kōbunkan, 1976, pp. 160–61.

21. Maruyama Masao 丸山 眞男, ed., *Rekishi Shisōshū* 歴史思想集, Chikuma, 1972, p. 258.

22. [Il santuario di Ise (伊勢神宮) è situato nella prefettura di Mie, presso il fiume Isuzu, e comprende due complessi di santuari: il Kōtai jingu (Naikū 内宮 il santuario interno) di Amaterasu-ō-mikami e il Toyouke Dai jingū (Gekū 外宮 il santuario esterno), che custodisce Toyouke (la divinità del cibo). Oltre a diversi kami, il santuario Atsuta jingū (熱田神宮), situato a Nagoya, custodisce anche la sacra spada, ame-no-muraku-mono-tsurugi (天叢雲劍) o kusanagi-no-tsurugi (草薙の劍), uno dei Tre tesori sacri (*sanshu no shinki* 三種の神器). Letteralmente quest'ultimo termine significa «i tre tipi di contenitori divini» ed indica le tre insegne imperiali. Esse sono: lo specchio (*yata no kagami* 八咫鏡) conservato all'Ise jingū, la spada (custodita appunto all'Atsuta jingū) e la collana di gemme (*yasakani no magatama* 八咫瓊曲玉) conservata al palazzo imperiale di Tokyo].

23. Katsuta Katsutoshi 勝田 勝年, *Arai Hakuseki no Rekishigaku* 新井白石の歴史學, Kōseikaku, 1939, pp. 49–54.

La demitizzazione in atto durante il periodo Tokugawa fu così endemica che influenzò anche quegli studiosi che erano convinti dell'essenziale importanza dei miti dell'Era dei *kami*. Il testo *Dai nihon shi* 大日本史 era considerato dagli storici lealisti uno scritto di fondamentale importanza che si basava sui miti antichi. Tuttavia, il committente di quel libro, Tokugawa Mitsukuni 徳川 光圀, 1628–1700, aveva ammesso che «gli episodi dell'Era dei *kami* sono alquanto bizzarri e di difficile collocazione all'interno della cronaca dell'imperatore Jimmu». Perciò il testo non iniziava con la fondazione del Giappone da parte delle divinità, ma con l'inaugurazione della reggenza imperiale da parte di Jimmu²⁴. Il testo tuttavia includeva l'elemento essenziale dell'Era dei *kami*, cioè la derivazione della discendenza di Jimmu dalla divinità Amaterasu-ō-mikami. Asaka Tampaku 安積 澹泊, 1656–1737, uno degli studiosi che prese parte alla stesura del *Dai nihon shi* fu ancor più categorico quando affermò che «Gli eventi dell'Era dei *kami* sono inverosimili e insignificanti, e non dovrebbero neppure essere presi in considerazione»²⁵.

Conclusione

È quanto mai ironico il fatto che la credenza nelle attività delle divinità abbia indotto Norinaga ad adottare una filosofia sociale conservatrice che a malapena differiva da quella dei suoi avversari confuciani. Poiché tutto ciò che esiste è in sintonia con la volontà delle divinità, incluse le divinità malefiche, allora è non solo dannoso, ma anche contrario alla volontà divina, dar vita a delle riforme sociali. Sono le divinità malefiche che originano condotte e usanze malvagie. Tuttavia, Norinaga era convinto dell'importanza che le persone di basso rango rispettassero quelle di rango superiore, e che ciascuno si premurasse di compiere quelle azioni che la natura aveva indicato loro di svolgere: obbedire al proprio signore, rispettare i genitori, e dedicarsi con passione alla professione di famiglia. Queste erano le attività che spettavano all'uomo. Circa le questioni ben più importanti della guerra e della pace, della carestia e della calamità, queste erano invece di competenza delle divinità: per questo le loro cause erano incomprensibili, né tantomeno vi si poteva porre rimedio.

Nel *Tamakushige* Norinaga affronta, con un certo insuccesso, il problema di ciò che costituisce la sfera dell'attività divina e quella che invece riguarda l'attività umana. Egli introduce il concetto di sfera sacra e di sfera mondana basato su un patto stipulato duran-

24. *Dai nihon shi* 大日本史, Dai nihon Yūben Kai, 1915, 1, p. 2.

25. Ozawa Eiichi 小澤 榮一, *Kindai Nihon Shigakushi no Kenkyū* 近代日本史学史の研究, Yoshikawa Kōbunkan, 1966–1968, 2, p. 130.

te l'Era dei *kami* tra la divinità Amaterasu-ō-mikami e il suo rappresentante, la divinità Takami Musubi 高御産巢日, da una parte, e la divinità Ōkuninushi 大国主 dall'altra, un patto che riguardava le rispettive competenze giuridiche sulla successione degli Imperatori e Ōkuninushi²⁶. Secondo questo patto, le questioni mondane riguardavano tutti quegli affari che normalmente erano eseguiti dal governo, e Norinaga era convinto che l'amministrazione Tokugawa stesse svolgendo le proprie funzioni in maniera egregia. In seguito, tuttavia, egli abolisce ogni distinzione tra la sfera sacra e quella profana affermando che, poiché il patto era stato stipulato tra due divinità, entrambe le sfere dovevano essere considerate sacre. Norinaga, in seguito, non riuscì più a riparare il danno provocato sull'intera sua filosofia politica da questa riflessione. In sua difesa si può notare che la tendenza del pensiero confuciano era quella di connettere, piuttosto che di separare, le due sfere divina e umana e che, a differenza della filosofia occidentale, la filosofia asiatica non contemplava il problema della libertà umana.

Nulla ci è detto circa la reazione di Tokugawa Harasuda nei confronti del *Tamaku-shige*. Preoccupato di gestire politicamente i problemi economici del momento, egli certamente era alla ricerca di consigli pratici che lo aiutassero a porre rimedio all'instabile situazione del suo feudo. Tuttavia, deve esser rimasto alquanto perplesso circa l'insistenza di Norinaga sul concento riguardante la volontà delle divinità e sulla necessità di confutare il pensiero cinese, oltre che sulla sua lunga disquisizione sul regno dei morti. Inoltre, il saggio termina affermando che il governo era in ottimo stato, e con un'ultima esortazione affinché non ci si dimentichi dei propri doveri. Che Norinaga abbia frainteso la richiesta di Tokugawa Harasuda?

Con il senno di poi, gli studiosi moderni hanno elogiato l'originalità e la rilevanza delle idee di Norinaga. Ōkubo Tadashi, per esempio, sostiene che Norinaga abbia inaugurato un nuovo approccio, abbastanza innovativo rispetto a quello di Sorai, incentrato soprattutto sui metodi di governo che le autorità dovevano adottare. Norinaga annota nel

26. Nel *Kojiki*, il testo preferito di Norinaga, non esiste un chiaro racconto riguardante questo patto. Esiste tuttavia una complicata e oscura descrizione della divinità Ōkuninushi che accetta di cedere il «Paese della pianura delle canne abbondanti, di mille autunni e di cinquecento lunghi autunni, delle canne acquatiche» (questo è il nome più antico del Giappone) e di ritirarsi dalla scena. Cfr. Donald Philippi, trad., *Kojiki*, University of Tokyo Press, 1977, pp. 121–41. Nel *Nihon shoki* si riporta il racconto di un patto tra la divinità Takami Musubi e la divinità Ōkuninushi (indicato nell'episodio con uno dei suoi quattro nomi, la divinità Ōnamuchi 大己貴). Secondo questo patto, le questioni mondane (*arawa no koto* 顕露事) sarebbero state gestite da *sumemima* 皇孫, cioè dai discendenti del nipote divino della divinità del sole (*kore sumemima shiranasubeshi* 是吾孫治すべし), mentre la divinità Ōkuninushi sarebbe stata incaricata degli affari riguardanti le divinità (*kakuretaru koto* 隠事). *Nihon shiki*, NKBT 67, Iwanami 1967, p. 150; W. G. Aston, trad., *Nihongi*, Allen&Unwin, London, 1956, p. 80. Come afferma Norinaga nel *Kojikiden*, «*Sumemima no mikoto*» si riferisce agli imperatori che hanno governato a partire dalla reggenza del nipote divino, MNZ, vol. 10, p. 144.

suo diario le condizioni della vita quotidiana della gente e se ne fa portavoce. Entrambi possedevano una stessa fede, dato che lo Shintō è patrimonio di tutto il popolo giapponese, e Norinaga è stato il primo studioso a utilizzare quella fede per trattare di tematiche politiche. Per questa ragione Ōkubo considera il *Tamakushige* un testo classico che merita una lettura molto attenta²⁷.

Esiste tuttavia un altro aspetto degli insegnamenti di Norinaga che solitamente non è discusso a sufficienza: le sue idee e trattazioni rimangono alla base del pensiero giapponese nazionalista moderno. Norinaga ribadisce con forza l'unicità e la superiorità del Giappone grazie alle origini divine della nazione e all'ininterrotta successione imperiale. L'unico elemento mancante nei suoi discorsi è l'accento sulla particolare missione del Giappone di farsi promotore di armonia nel continente asiatico. Tuttavia, e sebbene sia intercorso un periodo storico abbastanza lungo, non vi è alcun dubbio come sussista una stretta connessione tra il pensiero di Norinaga e quello gli imperialisti giapponesi del ventesimo secolo.

Sarebbe però ingiusto accusare Norinaga per le interpretazioni che altri hanno dato alle sue idee dopo la sua morte. Possiamo invece apprezzare la sua abilità nel penetrare e nell'articolare con rara chiarezza i problemi fondamentali della vita nazionale giapponese. Di più: si dovrebbe riuscire a separare le sue idee dagli sviluppi politici successivi, e ci si dovrebbe proporre di analizzare quanto elaborato dalla sua mente brillante e sistematica a partire da una pura posizione accademica. Il suo testo sul *Kojiki*, ad esempio, rimarrà impareggiabile. Tuttavia, il fondamento del suo pensiero — una fede nel senso letterale nei miti dell'Era dei *kami* e una radicale sfiducia nell'intelletto umano — viene tutt'ora considerato inaccettabile dagli studiosi moderni che si occupano del suo lavoro. Una semplice lettura del *Kojiki* e del *Nihon shoki* è sufficiente per rendersi conto che la fede che Norinaga riponeva nelle verità letterali dei miti contenuti in quei due testi era inaccettabile persino per un individuo istruito del diciottesimo secolo. Per questa ragione è importante che i suoi lavori sia presentati in traduzione, così che egli possa dare sfoggio della straordinaria natura del suo pensiero — a patto che ci sia concesso respingerne le premesse²⁸.

27. Ōkubo Tadashi, «*Tamakushige: kaisetsu*» in Ienaga Saburō 家永三郎, ed., *Kinsei shisōka bunshū* 近世思想家文集, NKBT 97, Iwanami, 1966, pp. 314–15.

28. J. Brownlee, «The Jeweled Comb-Box. Motoori Norinaga's *Tamakushige*», *Monumenta Nipponica*, 1988, 43/1: 35–44.

Novelle bengalesi — VIII

A CURA DI ANTONIO GERMANO

L'astuzia del contadino

In Bangladesh è ancora molto diffuso il latifondo. Il latifondista in lingua bengalese si chiama mohajon «gran signore». Al momento del taglio del riso, al crocicchio delle strade e di buon mattino, è facile vedere gente assiepata (uomini e donne), in attesa che venga qualcuno che li assuma come braccianti. Nel racconto si parla di kolshi. Di solito si tratta di un recipiente di terracotta, ma può essere anche di alluminio o di bronzo, e serve soprattutto per il trasporto dell'acqua. Lo si trova in ogni famiglia ed è una specie di anfora senza manico. Si parla anche di bhat, che è il riso cotto. Lo si accompagna col cosiddetto torkari, l'intingolo di carne o pesce e verdure cotte, che in inglese si dice carry. Compare infine l'albero boroi, che produce un frutto chiamato kul, di cui i bengalesi (soprattutto le donne) sono molto ghiotti. Ci sono kul di vari tipi e grandezza ed anche di sapore diverso.



C'era una volta un contadino e sua moglie. Essi coltivavano il terreno di un ricco proprietario. Il contadino teneva nascosto a sua moglie ogni più piccolo segreto, perché lei non sapeva tacere e spifferava subito tutto in giro. Si era nel mese di Choitro¹ e faceva così caldo che il contadino lavorava di notte al chiarore della luna. Una notte si recò sui campi a lavorare e, mentre rivoltava la terra con la zappa, si trovò dinanzi un *kolshi*. Il *kolshi* era pieno di monete d'oro. Gli tornò in mente una storia di dieci anni prima, quando un altro contadino lavorava quella terra. Era un tipo così avaro che si recava al bazar solo per comprare il sale e metteva da parte tutti i soldi. Un giorno però morì improvvisamente e nessuno seppe mai dove avesse messo i soldi.

Il contadino portò a casa il *kolshi*, ma tutta la notte non riuscì a prendere sonno. Pensava:

«In che modo riuscirò a tenere nascoste le monete d'oro?».

Il mattino seguente la moglie si sarebbe recata al fiume per fare il bagno. A quel punto il contadino disse:

1. Da metà marzo a metà aprile.

«Devo scavare una fossa nel pavimento».

Così tutti e due si misero all'opera. Poi il contadino disse:

«Adesso puoi andare, farò io il resto del lavoro».

Andata via la moglie, egli riempì di nuovo la fossa di terra e si recò nella camera a fianco. Scavò un'altra fossa e vi nascose il *kolshi*. Un'ora dopo arrivò il proprietario del terreno e disse:

«Restituiscimi il mio *kolshi*».

Il contadino rispose:

«Quale *kolshi*?».

Il proprietario continuò:

«Tu hai trovato monete d'oro nel mio terreno; me lo ha detto tua moglie».

Il contadino, ridendo, disse:

«Mia moglie è uscita di senno: essa vede in sogno solo oro e argento».

Il proprietario aggiunse:

«Questa notte convocherò un'assemblea popolare per avere giustizia».

Il contadino non sapeva più che pesci pigliare. Improvvisamente gli venne in mente uno stratagemma. Egli era solito lasciare una trappola nel fiume per pescare i pesci. Andato sul posto, vide che cinque pesci erano rimasti intrappolati. Con degli ami appese i pesci ai rami del *boroi*, lasciandoli penzolare. Al limite della foresta c'era una trappola aperta ed un coniglio vi era caduto dentro. Il contadino gli ruppe l'osso del collo e, infilandogli un amo all'orecchio, lo lasciò sospeso nel fiume. Tornato a casa, disse alla moglie:

«Vieni, andiamo a vedere se questa volta troviamo o no qualcosa da mangiare».

Arrivati sulla sponda del fiume, piena di meraviglia, la moglie disse:

«Oibò! Come è possibile che i pesci siano appesi all'albero? E perché il coniglio è nel fiume?».

Il contadino rispose:

«Come perché? Tu non sai che quando piove i pesci si attaccano agli alberi e i conigli scendono nei fiumi?».

All'ora di pranzo essi mangiarono allegramente il *bhat* con *torkari* di carne e pesce. La notte il proprietario del terreno, convocata l'assemblea per far valere i suoi diritti, rivolto al contadino, disse:

«Restituiscimi le monete d'oro che hai trovato nel mio terreno!».

Il contadino rispose:

«Ma come! Voi non sapete che mia moglie è uscita di testa e continua a sognare solo oro e argento? Chiedetele un po' perché oggi mi ha lasciato senza mangiare».

La moglie intervenne dicendo:

«Cosa dici mai! Hai dimenticato che ti ho cucinato il *bhat* con *torkari* di carne e pesce? Che la notte scorsa è piovuto e i pesci sono rimasti appesi al *boroi* e che tu stesso con l'amo hai pescato un coniglio nel fiume? Ho l'impressione che tu abbia dimenticato tutto...».

All'udire le parole della moglie, tutti scoppiarono a ridere. La moglie, andata su tutte le furie, disse:

«Ah! Sì! Credete proprio che io sia diventata matta? Venite e vedrete se io dico o no la verità!» Tutti insieme si recarono a casa del contadino e cominciarono a scavare nel pavimento. Non avendo trovato nulla, se la squagliarono tutti ridacchiando. Da quel giorno nessuno più venne a disturbare il contadino.

Il falco e i piccioni

*Chiamerei questa novella «la parabola dei piccioni». Penso che l'autore, che ha trascorso gran parte della sua vita tra gli ultimi, tenendo presente la loro situazione, li identificasse con i piccioni della favola, sempre in balia del più forte e prepotente. La vera debolezza dei Dalit (nome generico per indicare i fuoricasta) è la mancanza di unità fra di loro, che scatuisce ovviamente dalla mancanza di fiducia in sé stessi. Quando succede una lite o qualche screzio, invece di sedersi insieme e risolvere il problema, spesso ricorrono a musulmani potenti o a indù d'alta casta, continuando così quella tradizione di *proja* (parola bengalese molto forte che sottolinea la dipendenza, e quindi la schiavitù), sempre in balia dei soprusi. Attraverso il nostro programma educativo cerchiamo di trasmettere l'idea che la via dell'unità per loro è la via della liberazione da questa secolare schiavitù. Nella favola ricorre il termine *pukur* (laghetto), che è una parte integrante della vita di villaggio. Per scendere nel *pukur* c'è il *ghat* e cioè uno spiazzo di cemento con gradinata che scende fino al fondo del *pukur*. Incontriamo poi l'appellativo *bhai* (fratello), che è il modo con cui i bengalesi intavolano il discorso fra di loro.*



Ci troviamo nella fattoria di un ricco agricoltore bene assortita. Ai quattro lati di un grande *pukur* ci sono lunghi filari di alberi maestosi. Nella fattoria ci sono galline ed oche. Per i piccioni c'è un lungo filare di piccionaie in legno. Le gabbie sono belle grandi, ma lo spazio fra le sbarre è stretto per impedire a falchi e civette di entrare.

C'era una volta una coppia di piccioni dal colore candido come la neve, di razza aristocratica diciamo. Parlavano un bengalese pulito ed anche le parolacce e i titoli che davano erano di un linguaggio forbito. Ovviamente non si mescolavano con i piccioni

plebei. Quel giorno si svegliarono di malumore. Uno di loro disse:

«Siamo proprio scalognati! L'anno scorso eravamo soli e la moglie del contadino riempiva il nostro piatto di grani di riso... Dopo che sono arrivati quei nuovi piccioni neri, il nostro piatto è mezzo vuoto e ci tocca andare lontano per procurarci il cibo».

«È proprio così!» ribatteva l'altro.

«Hai visto quel falco? Tutto il santo giorno appollaiato sul ramo dell'albero fa finta di dormire. Ehi! Falco *bhai*, ascolta un po'!».

«Cosa c'è che non va, *bhai*? Perché mi hai svegliato?».

«Falco *bhai*, che guadagno hai a dormire appollaiato sul ramo dell'albero? Noi non siamo così stupidi da lasciarci beccare da te! Piuttosto, invece di stare lì a perdere tempo, facci un favore ed anche tu ne trarrai vantaggio».

«Io sono appunto appollaiato qui per farvi dei favori. Proprio non capisco perché voi abbiate tanti dubbi nei miei confronti».

«Allora ascolta: quei piccioni neri, che si sono impadroniti del territorio, sono sporchi, brutti e incivili. Sono la vergogna della nostra zona. Cosa ne pensi?».

«È proprio necessario dirlo? Ditemi piuttosto cosa debbo fare».

«Vedi il *ghat* del *pukur*? Beh, all'alba, prima dello spuntar del sole, quei piccioni neri vanno lì a fare il bagno. Se tu ogni giorno, appollaiato su di un albero, ne becchi uno, nessuno se ne accorgerà».

Da quel giorno il numero dei piccioni neri un po' alla volta incominciò a diminuire. Ogni giorno il falco arrivava all'alba e si appostava nascosto tra le fronde dell'albero. Appena un piccione nero si avvicinava per fare il bagno, gli piombava addosso e, dopo avergli infilato il becco nel collo, se lo gustava allegramente, senza che nessuno se ne accorgesse. Adesso i piccioni aristocratici potevano beccare a sazietà. Al mattino essi andavano presso un altro *pukur* a bagnarsi in maniera che il falco, sbagliando bersaglio, non li assalisce.

Ma un bel giorno il falco, stanco di aspettare al lato del *pukur*, si infastidì. Si chiedeva:

«Come mai non vengono? Oggi provo qualcosa di diverso. Vado e mi acquatto al lato di quel *pukur* lontano. Vediamo cosa succede».

Il piccione aristocratico venne a bagnarsi. Il falco gli piombò addosso.

«Come mai, *bhai*? Non mi riconosci?».

«Certo che ti riconosco! Ma una così piacevole abitudine non è facile abbandonarla. E poi, vuoi sapere una cosa? Bianchi o neri, per me i piccioni sono tutti uguali!... La stupidità non ha colore». Ciò detto, il falco gli imbeccò il collo².

2. Traduzione dal bengalese del missionario Saveriano p. Antonio Germano Das.

Choto Bhai

Si tratta di un racconto dai contorni veristi, per usare un termine critico letterario. Episodi o scene di questo genere sono riscontrabili quasi in ogni villaggio non solo in Bangladesh, ma in tutto il sub continente indiano, sia in ambiente musulmano sia in ambiente induista. C'è una problematica che emerge dal racconto ed è la linea di povertà da una parte e quella del sopruso dall'altra. La cosa sorprendente è il legame di affetto tra il fratellino (choto bhai), che nel racconto si chiama Dulu e la sorella Rina (chiamata «bubu»: titolo affettuoso nei confronti della sorella), che, alla fine, nel lavoro, riscatta la propria autonomia e libertà dalla schiavitù, in cui l'aveva ridotta il marito. Altri due grossi problemi emergono dal racconto, che meriterebbero un discorso a parte: quello del «gioutuk» (pronuncia italiana), che è la dote, che pesa sulle spalle dei genitori della sposa e che consiste o in una somma di danaro o in oggetti (motocicletta, televisione, ecc.). C'è poi il grosso problema dei «garments», delle tante, piccole o grandi, industrie tessili, che proliferano in Bangladesh, gestite in genere dagli stranieri, e sono spesso fonte di sfruttamento.



Quando morì la mamma, Dulu aveva solo due anni. Era cresciuto all'ombra della *bubu*. Quando la *bubu* si è sposata, Dulu aveva nove anni. Egli non voleva lasciarla andare, e neppure Rina riusciva ad abbandonare il *choto bhai*. Ma alla fine dovette partire. Suo padre non riusciva a racimolare i soldi della dote. L'uomo, a cui aveva dato in moglie sua figlia aveva quattro figli ed un cuore di pietra. Rina non riceveva alcun affetto, nessuna attenzione e doveva solo lavorare come una bestia da soma. Passò un mese. Rina pensò dentro di sé:

«Se devo continuare a vivere in questo modo, per me è meglio morire».

Un giorno si ammalò e non poté svolgere alcun lavoro. Il marito, arrivato di notte, la maltrattò e la picchiò. Il giorno dopo, svegliatasi di buon mattino, scappò di casa e andò a rifugiarsi da suo padre.

Dulu, svegliatosi, si accorse che Rina era seduta sulla veranda. Stringendola fra le braccia le disse:

«Bubu, questa volta non ti lascerò più andare!».

«No, fratellino mio,» Rina gli rispose, «Non andrò più via».

Il giorno seguente però il marito si presentò e chiese un raduno dei capi villaggio per aver ragione del torto subito. Ma Rina, alzata in piedi, alla presenza di tutti dichiarò:

«Io non tornerò da lui. Preferisco piuttosto morire affogata nel fiume. Egli non sa vivere tra gli uomini. A lui non occorre una moglie, prendete piuttosto un asino e portateglielo!».

Ma i capi villaggio decisero che lei doveva tornare in casa del marito e, se non tornava, la

casa di suo padre sarebbe stata isolata ed il papà non avrebbe potuto avere nessun rapporto con il resto del villaggio.

Nel bazar di Gaptoli³, in una piccola industria di *garments* lavorava lo zio materno di Rina. Nel giorno in cui ella sarebbe dovuta tornare a casa del marito, proprio quel giorno piangendo si mise sulla strada in direzione di Gaptoli. Aveva in mano due biglietti da cinque *take*⁴. Gliel'aveva date il fratellino dai suoi risparmi.

Passarono due mesi. Con la mente ed il cuore rivolti alla *bubu*, Dulu non riusciva a dormire. Il loro villaggio era situato a lato della strada principale. Alla stazione delle corriere, ogni giorno, egli incontrò Amirul che saliva sulle corriere a vendere uova sode. Gli chiese:

«*Bhai* (fratello), oggi mi devi accompagnare fino a Gaptoli, perché voglio vedere la mia *bubu*. Puoi farmi il favore?».

Amirul, senza chiedergli un centesimo, lo accompagnò fino alla piccola industria. Poi gli disse:

«Se hai ancora bisogno di me, basta che me lo dici...».

La *bubu* gli dette da mangiare dei dolci. Lo portò sul posto di lavoro e gli mostrò la propria macchina da cucire. La sera cenarono assieme e la *bubu* annunciò a tutti:

«Questo è il mio *choto bhai*, non se ne trova un altro come lui».

La notte, a fianco della *bubu*, dormì pacificamente come da tempo non avveniva. Ma Rina non dormì affatto, e continuò a piangere. Al mattino disse a *bubu*:

«Adesso, però, fratellino mio, devi tornare a casa. Toh, prendi queste dieci *take*».

Ma Dulu ribatté:

«Se tu non vieni con me, io non me ne vado! Su, vieni con me».

Rina, con le lacrime agli occhi, cercò di spiegargli che per lei non era possibile tornare, perché nessuno le avrebbe permesso di stare in casa.

Alla fine Rina l'accompagnò sino alla fermata delle corriere e l'aiutò a salire. Rina stava per andarsene, quando, improvvisamente, Dulu, sceso dalla corriera, le si parò davanti. Non era più un bambino. La sua età appariva improvvisamente adulta. I suoi occhi rimanevano fissi. Le disse:

«*Bubu*, non aver paura. Un giorno io sarò grande e ti riporterò a casa. Non ascolterò la parola di nessuno»⁵.

3. È un popolato quartiere di Dhaka.

4. Dieci centesimi di un euro.

5. Traduzione dal bengalese del missionario Saveriano p. Antonio Germano Das.

Barangona

SERGIO TARGA

Se è generalmente vero che tutte le poesie raccolte in *Samyabadi* hanno come oggetto una classe, casta o gruppo che potrebbe essere propriamente definita *dalit*, è pur vero che in questa poesia Nazrul supera se stesso, nel senso che coraggiosamente e apertamente parla di un gruppo di persone particolarmente trascurato e vituperato, come appunto lo sono le prostitute. Queste sono e, a maggior ragione, erano un tabù sociale la cui marginalizzazione pubblica era ed è seconda solo alla loro ostracizzazione rituale e religiosa. Significativamente, Nazrul ridona la prostituta (*barangona*) al suo ruolo di madre, riposizionandola nella sua identità di donna. Non solo, il poeta restituisce le prostitute alla loro innata dignità umana, quella stessa dignità che è invece rifiutata e negata dal perbenismo sociale e religioso (vedi il riferimento ai capi religiosi «farisei»).

Nazrul compie questo salvataggio attingendo profusamente sia dalla mitologia puranica Indù sia dalla tradizione cristiana. Per ben due volte, infatti, Nazrul cita Maria e Gesù. Lascia certamente perplessi il fatto che l'Islam, in quest'operazione di rivalutazione umana e sociale delle prostitute, non sia nemmeno vagamente adombrato. È nelle ultime righe che la poesia in questione riprende il tema centrale della raccolta *Samyabadi*, l'uguaglianza. «Se il figlio di una donna non casta è un bastardo / allora lo è anche il figlio di un uomo lascivo»: una uguaglianza non certo positiva, ma che riafferma comunque l'uguaglianza di genere.

Non si può infine non notare il crescendo di ribellione (e probabilmente di rabbia) che il poeta sperimenta man mano che incede nelle sue rime. La poesia sembra divisa in tre parti. La prima culmina con «Ascolta il messaggio dell'uomo, Dopo la nascita, l'umanità è liberata da ogni forma di contaminazione!». Questa frase sembra essere il culmine della tesi che il poeta vuole stabilire: la vita umana in tutte le sue manifestazioni è sempre pura e libera¹.

La seconda parte termina invece con la domanda retorica rivolta da Nazrul — sia ai bigotti che agli dei ingiusti — se esista una procreazione senza carnalità, e perché tanti

1. Difficile non riscontrare in questa affermazione di Nazrul un'invettiva anche contro il sistema delle caste che invece si basa appunto su caratteristiche innate, un qualcosa che accompagna la nascita di qualsiasi uomo, indipendentemente dalla sua libertà e responsabilità personale.

bambini innocenti muoiono sul nascere a causa dei peccati altrui! Le due domande sembrano ridicolizzare le preoccupazioni dei ben pensanti, riportando invece la questione infantile, per così dire, su considerazioni ben più serie e gravi.

La terza e ultima parte termina quasi con un'invettiva contro gli uomini di religione, i veri bigotti, giudici farisaici che pretendono di parlare in nome di Dio: non esiste illegittimità di ciò che è umano².



Chi ti chiama prostituta, oh madre, chi osa sputare sul tuo corpo?
 Forse che il seno che ti ha nutrito non era puro tanto quanto quello della purissima Sita³?
 E se pur tu pura non fossi, appartieni comunque alla stirpe di madri e sorelle;
 I vostri figli sono come i nostri, essi sono nostri consanguinei;
 Come noi, anch'essi ricercano fama e onore,
 Anche la loro ascesi apre la via al paradiso⁴.
 Il grande eroe Drona è figlio della prostituta celeste Ghritaci⁵,
 Krishna Dvapayana, oggetto di venerazione universale, è figlio di una ragazza senza marito⁶,
 Karna, figlio di Kanin, è diventato il gigante della munificenza⁷,

2. Sergio Targa è un missionario Saveriano da oltre vent'anni missionario in Bangladesh.

3. Sita è l'eroina dell'epica Indiana Ramayana. Moglie di Rama, una delle incarnazioni del dio Vishnu, Sita è il modello per eccellenza di dedizione coniugale, paradigma femminile di abnegazione, coraggio e purezza. Si veda D. R. Kinsley, *Hindu Goddesses* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988), 65–80.

4. Nazrul insiste sull'uguaglianza e dignità di tutti gli uomini, anche di quelli nati da prostituzione; per fare questo, il poeta accosta la presunta impurità rituale di tali figli con la purità che sono in grado di raggiungere e rendere disponibile tramite esercizi ascetici. Il contesto di Nazrul è quello dell'India della prima metà del ventesimo secolo.

5. Inizia qui una serie di esempi presi dalla mitologia epica e puranica Indù in cui risalta la grandezza di determinati personaggi a dispetto delle loro origini ambigue. Drona è il precettore reale di entrambe le famiglie dei Kaurava e dei Pandava, due rami della dinastia regnante in Hastinapura. Le vicende concernenti questi due rami dinastici costituiscono la trama centrale dell'altra grande epica Indiana, il *Mahabharata*. Drona è qui citato a causa delle sue origini particolari: suo padre, il saggio Bharadwaja, mentre compie le sue abluzioni nel fiume Gange vede la bellissima *apsara* (ninfa celeste) Ghritaci. La visione eccita il saggio il quale involontariamente eiacula del seme. Questo sarà conservato in un contenitore dal quale nascerà appunto Drona. Si veda C. Satyamurti, *Mahabharata: A Modern Retelling* (New York, London: W.W. Norton & Company, 2015), 68ss.

6. Krishna Dvapayana (scritto anche Dwaipayana), forse meglio conosciuto come Veda Vyasa, è un personaggio (oltre che autore) del *Mahabharata*. Si racconta che egli nacque dall'amore estemporaneo e momentaneo tra il grande saggio Parashara e la figlia di pescatori, Satyawati. A causa della sua pelle scura il bambino che nacque subito dopo il concepimento, fu chiamato Krishna e siccome nacque su un'isola (*dvipa*) fu chiamato Dvapayana. A parte la paternità del *Mahabharata*, Vyasa è anche ricordato come colui che ha separato i tre Veda dall'unico Veda primordiale. Si veda C. Satyamurti, *Mahabharata: A Modern Retelling*, op. cit., 47 passim.

7. Karna, figlio di Kanin, meglio conosciuta come Kunti, la futura moglie del re Pandu di Hastinapura, è

Espulsa dai cieli Ganga, la prostituta⁸, ha ottenuto Shiva come marito⁹,
 Il re Shantanu stesso ha offerto a lei il suo amore¹⁰ —
 Il loro figlio fu l'immortale Bhishma, al quale lo stesso Krishna offrì il proprio rispetto!
 Anche il saggio Satyakama fu il figlio illegittimo di Jabala¹¹.
 Gesù stesso, il grande amante¹², ebbe una nascita sorprendente! —
 Qui nessuno è macchiato da peccato alcuno, qui nessuno è oggetto di odio,
 Le acque impure del desiderio diventano il luogo in cui migliaia di purissimi fior di loto
 sbocciano.

Ascolta il messaggio dell'uomo,

Dopo la nascita l'umanità è liberata da ogni forma di contaminazione!
 Ho certo peccato, ma ho forse per questo smarrito il diritto alla santità?
 Nonostante le innumerevoli colpe, gli dei non hanno perso la loro divinità.

un altro grande personaggio del *Mahabharata*. Si racconta che il saggio Durvasa visitando Kuntibhoja, il padre putativo di Kunti, fu così ben impressionato dall'ospitalità di Kunti che lasciando la loro casa, concede a Kunti un mantra capace di ottenere da qualsiasi divinità invocata un figlio. Kunti, incuriosita, prova il mantra invocando il dio Surya (Sole). Karna ne è il risultato. Preoccupata per la propria reputazione di madre non sposata, Kunti abbandona successivamente il neonato in un fiume depositandolo in una cesta. Karna, un grande guerriero, è rinomato per la sua dirittura morale, la fedeltà alla parola data in tutte le circostanze, nonostante una vita piena di sventura. Si veda C. Satyamurti, *Mahabharata: A Modern Retelling*, op. cit., 362 passim.

8. Il termine traduce il bengalese *patita*. Apparentemente Nazrul sembra qui giocare con i diversi significati di *patita*, letteralmente «caduta», in esplicito riferimento al mito della dea Ganga. Vedi nota seguente.

9. La leggenda vuole che nella notte dei tempi i 60.000 figli del re Sagara muoiano inceneriti dallo sguardo del grande saggio Kapila, colpevoli di aver disturbato le sue austerità. Le ceneri di questi sfortunati rimasero sparse anonimamente senza alcuno in grado di compiere i riti funebri necessari. Solo un loro successore, tal Bhagiratha, grazie alle sue immense austerità riesce a ottenere che Ganga (Gange), il fiume celeste, discenda sulla terra e così liberi i 60.000 antenati di Bhagiratha. La leggenda vuole che per attutire la caduta di Ganga sulla terra, il dio Shiva accetti di imbrigliarla nei suoi possenti capelli, dai quali, ormai ridotta a infiniti rigagnoli santificherà qualsiasi luogo incontri. Le ceneri dei 60.000, vivificate dal tocco sacro di Ganga, possono ora raggiungere il mondo degli antenati! La caduta di Ganga dalle sfere celesti significa anche l'inizio della relazione intima tra lei e Shiva, ciò che a Nazrul interessa qui rilevare. Per questo mito si veda P. Thomas, *Epics, Myths and Legends of India* (Bombay: D.B. Taraporevala Sons & Co., 1961), 152–53.

10. Shantanu è il bisnonno dei Kaurava e dei Pandava, della stirpe reale di Hastinapura le cui vicende sono narrate, come sappiamo, nel *Mahabharata*. Egli sposa la dea Ganga dalla quale eventualmente avrà il figlio Bhishma, erede al trono e potente guerriero, altro grande personaggio del *Mahabharata* e in essa della *Bhagavadgita*. Bhishma nel *Mahabharata* è il paradigma dell'abnegazione, del valore e della lealtà. In questo suo ruolo egli è riconosciuto e onorato da tutti, amici o nemici che siano. Si veda C. Satyamurti, *Mahabharata: A Modern Retelling*, op. cit., 698 passim.

11. La storia di Satyakama è raccontata nella *Chandogya Upanishad* (Parte IV, Capitolo IV); si veda Swami Nikhilananda tr., *Chandogya Upanishad* at <http://www.ishtar.com/hinduism/holy_upanishads/chhandogya_upanishad/part_04.html>. Ivi si narra che il giovane Satyakama, figlio di Jabala, chieda a quest'ultima chi sia suo padre. Jabala risponde onestamente di non saperlo. Il giovane Satyakama volendo diventare un saggio sceglie il guru Gautama. Quest'ultimo informa Satyakama che solo i bramini possono accedere alla conoscenza che egli rivela. Satyakama in tutta verità dice di non sapere chi sia suo padre, riscuotendo l'apprezzamento del maestro Gautama. Anzi, quest'ultimo prende la risposta onesta del giovane come segno della sua ascendenza bramini, accogliendolo come discepolo.

12. «Il grande amante» qui traduce il termine Bengalese *mahapremik*.

Se Ahalya è stata liberata dal suo errore¹³, e se Maria, la madre, è potuta diventare una dea¹⁴,
 Perché anche voi non potete diventare degne di venerazione, le serve della pura verità?
 Chi è quel bigotto che insulta i vostri figli chiamandoli bastardi?
 A costoro solo due cose io vorrei chiedere —

E la stessa cosa chiedo agli dei —

Del miliardo e mezzo di figli abitanti questo mondo —
 Quanti sono il frutto di genitori svuotati di ogni passione carnale?
 Quanti l'effetto di una casta e pura procreazione?
 Quanti genitori hanno esercitato l'ascesi al fine di ottenere un figlio?
 Per il peccato di chi milioni di lattanti muoiono nel luogo del parto¹⁵?
 È solo a causa della fame animale che l'uomo e la donna si uniscono,
 e noi siamo solo i figli di quella passione! Eppure tanto è il nostro orgoglio!

Ascoltate, oh farisei¹⁶ delle religioni —

Non c'è differenza tra un figlio illegittimo o legittimo!
 Se il figlio di una madre non casta è un bastardo
 Allora lo è anche il figlio di un padre lascivo!

13. Il riferimento qui è ad Ahalya (scritta anche Ahilya) la moglie del grande saggio Gautama che sedotta dal dio degli dei, Indra, è maledetta per infedeltà dal marito e liberata da questa maledizione dal dio Rama, un'incarnazione del dio Vishnu. Questa storia è narrata in diverse forme e versioni, la più famosa delle quali è quella riportata nel Ramayana. Ovviamente l'errore cui Nazrul si riferisce, è l'infedeltà di Ahalya eventualmente perdonata da Rama. Per una visione critica di questo mito si veda W. Doniger, *On Hinduism* (New York: Oxford University Press, 2014), 382ss.

14. Probabilmente il riferimento che Nazrul qui inferisce è quello di Maria madre di Dio, e quindi essa stessa dea.

15. L'espressione «nel luogo del parto» traduce il termine Bengalese *antur-e*, letteralmente il posto, al di fuori dell'abitazione vera e propria, in cui tradizionalmente le partorienti venivano reclusi per il parto e per il tempo susseguente ad esso.

16. «Farisei» è la traduzione incerta del termine Bengalese *chani* il cui significato letterale è «capo-banda», con accezione decisamente negativa.

In
margine



Il mio incontro con il
Cristianesimo

HIROMI WATANABE

Il mio incontro con il Cristianesimo

HIROMI WATANABE

Il mio primo incontro con il Cristianesimo avvenne quando avevo circa vent'anni. Insieme a mio marito, che era già cristiano, andai alla cattedrale di Osaka per la messa della notte di Natale. Fino ad allora conoscevo solo quanto ci veniva insegnato a scuola nelle lezioni di storia. Mio marito mi aveva suggerito di leggere il Vangelo, e ricordo che avevo letto una semplice traduzione in lingua parlata.

Passarono vari mesi, e nel frattempo nacque nostra figlia. Mio marito a quel tempo si era allontanato dalla Chiesa, ma ora da circa due anni, in seguito a varie circostanze, si è riavvicinato alla Chiesa e ha ripreso a frequentarla regolarmente.

Quanto a me, non sentivo alcun interesse di conoscere il Cristianesimo. Tuttavia, quando due anni fa, a Natale, mio marito mi invitò a partecipare alla Messa della notte nella vicina chiesa di Izumi, acconsentii. L'unica immagine che avevo di «Chiesa» era la grande cattedrale di Osaka, ma mi accorsi poi che ce n'era una grande varietà: non solo nello stile delle chiese, ma anche, e com'è naturale, tra le varie comunità dei cristiani. La prima impressione fu di persone serene, cordiali e affabili. Due volte al mese erano previste le lezioni serali del prete sui fondamenti della fede cristiana. Sentivo un certo interesse e decisi di partecipare. Fu quello l'inizio per me di un nuovo cammino.

Ascoltando quanto il prete diceva, ed esprimendo quello che pensavo, avevo la sensazione che mi venisse messo davanti un libro che mi permetteva di guardare alla vita finora trascorsa e di pensare al futuro per farne un canto di lode. Continuando lo studio potei riandare con il pensiero a quando ero bambina e rendermi conto che già allora avevo forse potuto incontrarmi con il Signore. La mia famiglia era buddhista. Vivevano con noi anche il nonno e la nonna. In casa c'era l'altarino buddhista, come in molte abitazioni a quel tempo, e io crebbi in quell'ambiente. Al mattino e alla sera veniva offerto sull'altarino buddhista una ciotola di riso, si recitava una preghiera e poi si mangiava tutti insieme. Davanti all'altarino buddhista si congiungevano le mani. Si imparava a trattare con cura ogni cosa e a salutare educatamente le persone. Il bonzo di un tempio vicino insegnava a noi bambini la calligrafia degli ideogrammi giapponesi, e anch'io partecipavo alle sue lezioni. Ogni domenica eravamo invitati a un momento di preghiera, dopo il quale, con nostra grande gioia, ricevevamo un dolcino giapponese. Poiché sono cresciuta in questo

ambiente di solidi fondamenti religiosi, penso che abbia facilitato la mia adesione al Cristianesimo.

Dopo aver ripreso il contatto con la Chiesa, mio marito aveva subito cominciato a partecipare a un corso di catechesi suddiviso in quattro parti di dieci sessioni ciascuna. A un certo punto decisi di partecipare anch'io. Essendo tre le chiese della nostra unità pastorale, le sessioni si svolgevano a volte in una chiesa, a volte in un'altra. Questo mi ha dato la possibilità di incontrare un gran numero di persone e di ascoltare da loro come erano arrivate alla fede, e cosa pensavano sui diversi argomenti trattati. Questo studio e gli incontri fatti sono stati per me l'occasione per pormi di fronte al Signore e interrogarmi sulla mia vita. E sono certa che è Lui che mi ha trovata.

Poiché lavoro a tempo pieno, ma con un orario flessibile, partecipare al corso catechetico era diventato parte della mia vita. E man mano che lo studio proseguiva, cominciai a pensare al Battesimo.

All'inizio venivo in chiesa perché le lezioni del prete e il corso catechetico mi interessavano e mi stimolavano, ma mio marito un giorno mi spiegò che la cosa più importante di tutte era la partecipazione alla Messa e il ricevere l'Eucarestia. Anche il prete, durante lo studio, ribadì la stessa cosa, e io stessa ne rimasi convinta. Cominciai a pensare anche all'importanza di pregare in silenzio, a tu per tu con il Signore. Ma più leggevo la Bibbia e cercavo di pregare, più sentivo quanto fosse difficile e mi trovai in difficoltà non sapendo come fare per risolvere questa situazione. Andai in biblioteca a cercare dei libri sull'argomento, altri me li feci prestare da mio marito, e tuttora ne sto leggendo molti.

Prima di ricevere il Battesimo, la cosa che soprattutto mi preoccupava era il fatto di essere figlia unica e che quindi dovevo prendermi cura dell'altarino buddhista di famiglia. Pensavo, con una certa invidia, che quelli che avevano ricevuto il Battesimo da piccoli non avevano tutte queste preoccupazioni. Tuttavia, questo problema mi ha anche offerto la possibilità di riflettere maggiormente sulla mia situazione per prendere la decisione migliore, e ora sono grata di aver dovuto affrontare questa difficoltà. Ho domandato consiglio a mio marito. Anche lui viene da una famiglia buddhista, ma in casa non avevano usanze particolari da osservare. Mi suggerì di continuare a fare come avevo fatto finora. Capì un giorno che, mentre pensavo a cosa desiderassi fare, mi parve di notare una luce che veniva da destra e dall'alto. Mi voltai per vedere da dove provenisse, ma non c'erano finestre. E così, ho interpretato quella luce come un segno della presenza del Signore che è sempre accanto a noi. E ho provato un grande senso di sollievo.

Per quanto riguarda la scelta del nome di Battesimo, ho consultato la biografia di vari santi e alla fine ho deciso di scegliere il nome di Agnese, una cristiana che ha subito

il martirio mantenendo ferma la sua fede e raggiungendo il traguardo da lei voluto. Il suo amore puro per il Signore mi attrae. Inoltre, la festa di Agnese cade proprio nel giorno della nascita del mio fratellino, purtroppo nato morto. Fin da bambina, pensando al mio fratellino, mi chiedevo quale fosse il senso della vita e il perché della morte.

Arrivò infine il giorno del Battesimo. Accompagnata dalle parole di benedizione dei cristiani ero colma di serenità e di letizia. Anche mia figlia volle essermi vicina quel giorno. Non so che cosa pensasse in cuor suo, essendo la prima volta che entrava in una chiesa, né so quale impressione possa aver ricevuto vedendo sua madre ricevere il Battesimo. Forse vari pensieri e sentimenti si agitarono nel suo cuore, ma sono certa che qualcosa resterà impressa nella sua memoria. Io stessa, ricevendo l'acqua battesimale, ho avvertito che qualcosa era cambiato in me. E durante la notte ho riflettuto a lungo su questo fatto.

È il giorno di Pasqua: il tempo è splendido, il cuore è in festa, e ricordo tanti momenti di gioia di quando ero bambina. Anche in questo momento, mentre scrivo, mi rivedo fanciulla. Al tempo stesso sento di essere madre, di aver attraversato tante vicende lungo la vita, di aver provato tante gioie e altrettante sofferenze. A questo punto però tutti i ricordi si trasformano in ricordi belli. Tutto, infatti, fa parte della vita: l'incontro con il Signore, l'incontro con la Bibbia, e i nuovi incontri che avverranno in futuro.

Ho raggiunto l'obiettivo del Battesimo che apre le porte a una più profonda esperienza dell'amore di Dio. E so che si tratta di un punto di partenza, che mi permetterà di approfondire la comunione con il Signore e il suo amore per noi. È da qui che sgorga spontaneo un canto di gratitudine per tutti i doni ricevuti. Mi propongo di continuare sempre, e senza deviazioni, il cammino sul sentiero che è stato tracciato per me, e tutto questo sempre «insieme con il Signore»¹.

1. Questo racconto di conversione è stato raccolto e tradotto dal giapponese dalla missionaria Saveriana Luisa Gori.

Asian Study Centre

Xaverian Missionaries – Japan