

ca Agui | Giuseppe Alberigo | Roberta Altini | Edmund Aron
co Bais | Giuseppe Barbaglio | Elena Lea Bartolini | John Barton
nlio Bellomo | Giacomo Bettini | Ester Bianchi | Pier Cesare Bori

DIZIONARIO DEL SAPERE STORICO-RELIGIOSO DEL NOVECENTO

rea Bozzolo | Paolo Branca | Massimo Campanini | Giacomo Ca-
io | Leonardo Capezzone | Lucia Ceci | Matteo Cestari | James
Charlesworth | Sabino Chiala | Enrico Comba | Amina Crisma |
ardo de Chirico | Donald E. Driscoll | Norman Doe | Igor Dorf-
n-Lazarev | Hubert Durt | James Keith Elliott | Rinaldo Fabris |
mo Faggioli | Carlo Fantappiè | Maria Teresa Fattori | Silvio
ari | Fulvio Ferrario | Giovanni Filoramo | Anna Foa | Étienne
lloux | Giorgio Renato Franci | Mita Fumini | Isabella Gagliardi |
co Gatti | Günther Gebhardt | Augustinus Gianto | Massimo Giu-
| Andrea Grillo | Maurilio Guasco | Jeannine Hill Fletcher | Jean-
iste Humbert | Peter Hünemann | Larry W. Hurtado | Giovanni
| Torrance Kirby | Laura Laurencich-Minelli | Solange Lefebvre
udio Lo Jacono | James M. Robinson | Angelo Maffeis | Alberto
oni | Simona Merlo | Americo Miranda | Carlo Molari | Robert
gan | Enrico Morini | Serena Noceti | Enzo Pace | Vincenzo Pacillo
onio C.D. Panaino | Rosa Maria Parrinello | Marco Pasi | Leo G
ue | Giannino Piana | Stefano Piano | Stefano Picciaredda | Pier-
Piovanelli | Jean Pirotte | Alfredo Mordechai Rabello | Reinhold
er | Massimo Rubboli | Giuseppe Ruggieri | Roberto Rusconi
herita Serena Saccone | Dimitrios Salachas | Russell Sandberg
an Sanders | Bianca Maria Scarcia | Natale Spineto | Benjamin
ommer | Michel Stavrou | Aldo Tollini | Giovanni Turbanti | Ema-
a Valeriani | Alessandro Varoni | Mauro Velati | Marco Ventura | Lo-

a cura di

Alberto Melloni

VOLUME I

A-F

il Mulino

DIZIONARIO
DEL SAPERE STORICO-RELIGIOSO
DEL NOVECENTO

a cura di
ALBERTO MELLONI

VOLUME I
A-F

I lettori che desiderano informarsi
sui libri e sull'insieme delle attività della
Società editrice il Mulino
possono consultare il sito Internet:
www.mulino.it

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

di Aldo Tollini

1. «Testo sacro» e «testo canonico» - 2. *Testo sacro in Occidente e in Asia orientale* - 3. *Il Sūtra del Loto* - 4. *Il Sūtra del Loto nel secolo scorso* - 5. *Lo Shōbōgenzō* - 6. *Il Kojiki* - 7. *Il Kojiki e il suo percorso storico*
Bibliografia p. 875

1. «Testo sacro» e «testo canonico»

L'analisi dei testi sacri del Giappone mira a mettere in luce il ruolo della «parola sacra» nelle due principali tradizioni religiose del Giappone: shintō e buddhismo. Si vuole analizzare come nascano i testi sacri nelle tradizioni religiose del Giappone, quale sia la loro funzione nella formulazione della dottrina, e più in generale, nella prassi religiosa. I diversi approcci alla divinità determinano spesso le condizioni per definire le differenti prospettive al testo sacro, in quanto parola divina, o, in taluni casi, cioè in quelli in cui si tratti di testi canonici, della parola del fondatore, o del maestro-guru.

Le interpretazioni, oltre che gli «usi» del testo sacro, anche in prospettiva diacronica, mostrano le evoluzioni che le tradizioni religiose hanno man mano sviluppato e modificato nel tempo a seconda delle necessità storico-politiche e sociali.

La religione trova nel testo sacro l'elemento unificante poiché esso funziona come simbolo dell'unità del gruppo religioso, e d'altra parte, è un mezzo di collegamento verso l'estero, cioè verso la società. Ma proprio nel suo rapporto con la società trova il momento più critico: quello che ha a che fare con la sua interpretazione. Da una parte il testo sacro ha un valore simbolico molto forte, ma dall'altra ha anche un contenuto dottrinale, e nel rapporto tra questi due aspetti si pongono una serie di problematiche di difficile soluzione.

2. *Testo sacro in Occidente e in Asia orientale*

La nozione di «testo sacro», così come

oggi si intende correntemente, è nata in ambiente religioso occidentale, e in particolare scaturisce dalle tradizioni religiose mono-teiste che si svilupparono attorno al bacino del Mediterraneo. Così troviamo testi sacri nelle tradizioni cristiana, islamica ed ebraica. Tuttavia, questa concezione non è sempre corrente e scontata nelle tradizioni religiose dell'Estremo Oriente dove troviamo forme religiose che riconoscono un testo sacro accanto ad altre che non l'hanno.

Le tipologie religiose giocano un ruolo determinante riguardo alla concezione del testo sacro: laddove si tratti di una religione che abbia una struttura mitica, per dirla con lo Streng [1967] – in cui l'autore individua tre strutture di approccio al sacro, a seconda del ruolo che si assegna al linguaggio nell'approccio al sacro: struttura mitica, struttura intuitiva e infine struttura dialettica –, è più probabile che il testo sacro sia presente, mentre dove non sia riconoscibile, e la religione sia basata su una struttura più propriamente filosofico-salvifica, al testo sacro si sostituisce spesso il testo canonico.

Nel caso del Giappone, dove la ricognizione della situazione religiosa è complessa, troviamo, per citare solo le religioni con una più lunga tradizione, accanto allo shintō, religione autoctona a struttura tipicamente mitica, e da alcuni definita etnofilosofia, il confucianesimo e il buddhismo nelle varie forme o scuole, che più spesso si affidano a un testo canonico piuttosto che sacro, ma con alcune notevoli eccezioni.

Vi sono, quindi, consistenti diversità tra la tradizione religiosa occidentale in cui la religione normalmente pone al suo centro un testo sacro, e quella del Giappone, dove tale concezione stenta a trovare un adeguato parallelo. Posto ciò, pur consci delle fondamentali differenze, volendo fare un confronto tra diverse tradizioni religiose, conviene, per parte giapponese, prendere i casi più prossimi alla nozione di «testo sacro»: il *Kojiki* (Cronaca degli Antichi Eventi) e il *Nihon shoki* (Cronache del Giappone) per lo shintō da una parte, e il *Sūtra del Loto* e lo *Shōbōgenzō* (Il Tesoro dell'Occhio del-

la Vera Legge) per il buddhismo, dall'altra, avendo l'avvertenza di segnalare fin dall'inizio, che questi testi non sono nati come testi sacri, ma che per varie vicissitudini hanno finito per diventarlo in una certa epoca e, nel caso degli ultimi due, soprattutto per particolari scuole. Formalmente lo shintō riconosce una terna di testi sacri detta *Sanbu no honsho* (I Tre Testi): *Sendai Kujihon* (Cronaca delle cose Antiche delle Passate Generazioni), *Kojiki* e *Nihon shoki*, ma dei tre, è certamente il *Kojiki* quello che ha svolto il ruolo di testo sacro in modo più pregnante.

3. *Il Sūtra del Loto*

Il buddhismo giapponese con la sua lunga e vitale tradizione, mostra un panorama alquanto variegato per la presenza di scuole tradizionali tuttora vitali e di nuove forme religiose che in anni recenti hanno trovato terreno fertile nella moderna società giapponese.

È caratteristica del buddhismo di fare riferimento a testi del canone buddhista diversi a seconda delle scuole, che nel caso giapponese fanno tutte parte della tradizione del Mahāyāna. In questo modo, i testi canonici del buddhismo giapponese sono molti, ognuno con accenti diversi rispetto alla dottrina e alle pratiche religiose. È questo il motivo per cui è difficile riconoscere un testo sacro che sia ritenuto tale da ogni scuola, mentre si può parlare più propriamente di numerosi testi canonici.

Il buddhismo, in quanto religione atea, non si basa su una rivelazione divina: nella formulazione originaria, il Buddha era un essere umano che attraverso l'ascesi giunse alla comprensione della via della liberazione dalla sofferenza e la insegnò agli altri esseri umani. Perciò, i testi che trasmettono l'insegnamento buddhista non rientrano nella categoria dei testi sacri, e al più, quando diventano il riferimento per una scuola, sono testi canonici. Sembrerebbe quindi che nel buddhismo l'idea stessa di «testo sacro» sia estranea, e di fatto così è per le scuole del Piccolo Veico-

lo, o Hināyāna, ma quando, a partire da attorno l'era cristiana, si sviluppò il vasto movimento del Grande Veicolo, o Mahāyāna, che proponeva una dottrina e una concezione del Buddha più ampia e trascendente, la prospettiva del testo sacro non apparve più così remota.

Il *Sūtra del Loto* ha svolto nell'ambito del buddhismo sino-giapponese una funzione del tutto particolare, e si può affermare che nessun altro testo come questo ha avuto la stessa diffusione, la stessa importanza ed è stato altrettanto oggetto di venerazione in Oriente. In questo senso, il suo ruolo è stato paragonato da vari studiosi a quello che la Bibbia ha svolto in Occidente e quindi è il testo buddhista in assoluto più adatto a essere considerato come testo sacro, e di fatto è considerato tale da alcune scuole. È interessante notare che anche per i suoi contenuti dottrinali e formali esso presenta elementi che lo rendono particolarmente rispondente a tale funzione.

Il *Sūtra del Loto*, o *Saddharma pundarika sūtra*, il *sūtra* del loto (*pundarika*) della Vera Legge (*saddharma*) – il fiore del loto che nasce nella melma e dà un fiore purissimo, è il simbolo della Legge del Buddha che trasforma la putredine della condizione umana ordinaria nella purezza dell'illuminazione –, (d'ora in avanti chiamato *Sūtra*) è rintracciabile nella sua forma definitiva nell'India della fine del II secolo, da dove ha iniziato il suo percorso verso Oriente, giungendo in Cina nel III secolo. La traduzione con cui è stato conosciuto e diffuso è quella del monaco indiano Kumārajīva (344-413) in lingua cinese.

In Giappone esso era conosciuto già fino dalle prime fasi della propagazione della nuova religione, prova ne sia che il paladino del buddhismo, il Principe Shōtoku (574-622) cui si deve la definitiva accettazione nel paese e la sua iniziale diffusione, è l'autore, tra l'altro, anche di un commentario a questo testo.

Il *Sūtra* ebbe larga fortuna in Giappone, soprattutto dopo che il monaco Saichō (767-822) nell'VIII secolo riportò dalla Cina la scuola Tendai (in cinese Tiantai) che ricono-

sceva questo testo come quello canonico. La Tendai divenne la scuola più influente, potente e importante del buddhismo giapponese per molti secoli a venire, ed ebbe un ruolo di primo piano sullo sviluppo delle scuole successive. Ma fu a partire dal periodo Kamakura (1192-1333), quando si assistette a un risveglio e a un rinnovamento religioso di grandi dimensioni, e dal seno della Tendai nacquero nuove scuole autenticamente giapponesi, che il ruolo del *Sūtra* vide una svolta importante. Il monaco della scuola Tendai, Nichiren volendo riformare il buddhismo giapponese che riteneva corrotto, si staccò dalla scuola-madre e ne fondò una nuova che prese il suo nome, la scuola Nichiren, in cui il *Sūtra* divenne oggetto di fede e di venerazione come testo sacro che contiene la verità assoluta. Questa scuola, che ebbe molta fortuna ed è tuttora vitale nel Giappone moderno, diede un contributo determinante alla sacralizzazione del *Sūtra*. Secondo la dottrina di questa scuola, la fede, e in particolare quella rivolta al testo sacro, è la chiave della buddhità. La sua pratica fondamentale è la recitazione del *daimoku*, ossia della formula mantrica «venerazione al *Sūtra del Loto*», e ritiene la venerazione al testo sacro e la ripetizione del suo titolo le condizioni sufficienti per ottenere la salvezza.

Le motivazioni per cui il *Sūtra* è potuto diventare un testo considerato sacro sono da ricercarsi in due direzioni: da una parte nelle vicende storico-religiose, e dall'altra nel suo messaggio e nella forma in cui esso è veicolato.

Le vicende storico-religiose hanno permesso al *Sūtra* di affermarsi in Giappone fin dall'inizio della diffusione del buddhismo, sia per il prestigio che godeva in Cina, sia per il particolare *status* attribuitogli da quella che divenne col tempo la più importante e potente scuola del buddhismo giapponese, la Tendai, e poi dalle scuole che da essa derivarono. D'altra parte è ampiamente riconosciuto che ebbe un'influenza sulla cultura giapponese tale che nessun altro testo religioso può vantare.

Tuttavia, è doveroso anche volgere l'attenzione a quegli elementi intrinseci del testo

che favorirono la sua elevazione al di sopra degli altri per farne oggetto di grande venerazione. Dal punto di vista del messaggio, innanzitutto, il *Sūtra* ha alcune peculiarità che lo rendono diverso dal resto della letteratura buddhista. Prima di tutto perché sostiene di essere la rivelazione della verità ultima proveniente dal Buddha (*saddharma*), il quale trascende i limiti dell'essere umano per diventare una presenza cosmica, ossia la manifestazione dell'eterna buddhità. Di conseguenza, si tratta di una verità che non è umana, ma la personificazione della verità universale. Il Buddha smette di essere un personaggio storico, un essere umano che con i suoi sforzi è riuscito a giungere alla comprensione della realtà ultima e la insegna agli uomini immersi nell'illusione, e assurge a manifestazione di un'essenza eterna e astratta che è la buddhità onnipresente.

Inoltre, il messaggio viene trasmesso non in forma speculativa o dottrinale, come spesso accade negli altri testi che vogliono trasmettere l'insegnamento, ma per mezzo di un linguaggio simbolico, semplice ed emotivo come parabole e similitudini. Sono presenti anche molti miracoli che vogliono mostrare il potere salvifico del testo. Il linguaggio simbolico ed emotivo si accompagna ad una insistenza sul valore della fede e della devozione, da una parte presentando un messaggio che promette la salvezza, e dall'altra ponendo le basi per la sua venerazione come testo sacro. Afferma di essere in se stesso oggetto salvifico: il testo stesso, espressione della buddhità eterna è veicolo di salvezza quando diventi oggetto di devozione.

La verità non viene mai espressa in modo diretto, ma lasciata all'interpretazione del lettore, suggerendo senza affermare, ma al tempo stesso coinvolgendo chi legge in un'atmosfera soprannaturale. Tale messaggio non è destinato a una singola scuola, o gruppo, ma si rivolge a tutti gli esseri senzienti proponendo una verità che trascende i limiti contingenti, valida sempre e per tutti, cioè è assoluta e indiscutibile.

La verità assoluta è presentata come la sintesi dei discorsi del Buddha, il quale ha im-

partito insegnamenti parziali a seconda delle capacità ricettive degli ascoltatori. Il concetto di verità assoluta, implica anche per contrasto, quello di verità relativa, e questo tema della doppia verità è uno degli argomenti più rilevanti e pregnanti del testo. Con questo, il *Sūtra* pone il tema dell'*upaya*, o «abili mezzi», o se vogliamo, di verità parziali facilmente comprensibili che hanno lo scopo di indurre a iniziare un cammino che alla fine porterà alla verità assoluta. Il Buddha adeguandosi di volta in volta all'uditorio, insegnava verità sempre parziali. Con questo, il *Sūtra* motiva l'esistenza di una verità definitiva al di sopra delle varie verità parziali e quindi si pone come il «Veicolo unico», il solo che comprende tutti gli altri, cioè, l'unico affidabile. Tuttavia, è curioso notare che la verità ultima, promessa all'inizio del testo, non viene mai esposta in modo sistematico.

Sono questi gli elementi che fanno del *Sūtra* il testo buddhista più simile alla Bibbia cristiana [Williams 1990, 165] e quindi adatto a essere considerato «testo sacro». Il *Sūtra* ebbe una profonda influenza sulla cultura giapponese: i suoi contenuti semplici e accattivanti, e il tipo di messaggio facilmente comprensibile da parte dei laici, fece sì che si prestasse a diventare ispiratore di modelli comportamentali e interpretativi anche sociali molto diffusi. L'idea di una verità assoluta, la promessa di una salvezza attraverso la devozione, il suo messaggio universalistico e la sua capacità di porsi come testo sacro, gli ha fatto conquistare tra la gente una posizione che nessun altro testo buddhista ha mai avuto.

4. Il *Sūtra del Loto* nel secolo scorso

Nelle sue interpretazioni più estreme, il *Sūtra* è stato visto anche in chiave politica durante il periodo nazionalista degli anni Trenta e Quaranta del Novecento, quando, riprendendo le posizioni espresse da Nichiren nel secolo XIII, venne usato come una sorta di manifesto politico per giustificare l'espansione giapponese nell'Asia orientale. Il Giappone che riconosceva il *Sūtra* come il suo te-

sto sacro per eccellenza, forte della identificazione tra testo e Stato, motivava l'espansione militare come il tentativo di condurre gli altri paesi asiatici sotto l'egida del paese che possedeva la verità e voleva diffonderla a fin di bene, seppur con metodi violenti. Influyente esponente di questa posizione fu Tanaka Chigaku (1861-1939). La compassione, che nel *Sūtra* viene insegnata come virtù cardinale, fu mascherata sotto forma dell'aiuto portato dai giapponesi ai popoli asiatici a tornare alla vera fede. Così, la mobilitazione generale del 1938 vide anche il reclutamento di monaci buddhisti che vedevano nella cieca obbedienza agli ordini imperiali la realizzazione della dottrina del non sé. Il buddhismo giapponese veniva considerato superiore rispetto a quello degli altri paesi asiatici grazie al sostegno che nei secoli aveva ricevuto dalla dinastia imperiale. In quegli anni fu ripresa la concezione antica del buddhismo protettore dello Stato, e il *Sūtra* ne divenne l'emblema [Victoria 2001, 150 ss.]. Il concetto dell'esistenza di una verità assoluta e il suo possesso lasciano spesso dietro di sé presunzioni di superiorità e una lunga scia di discordia, a dispetto delle promesse di pace e fratellanza universale.

Nella società giapponese moderna, e soprattutto del dopoguerra, il *Sūtra* ha continuato, sebbene in forme diverse, a esercitare la sua influenza sia a livello religioso, sia sociale, tuttavia, solo la scuola Nichiren è l'unica che considera il *Sūtra* testo sacro.

In particolare, è interessante notare che il *Sūtra* è stato l'ispiratore unico o parziale di numerosi movimenti religiosi chiamati *shinkō shūkyō*, cioè le cosiddette «nuove religioni» che attualmente in Giappone sono largamente diffuse, forse più delle forme tradizionali, e hanno un peso relevantissimo sulla società, contando ciascuna diverse decine di milioni di aderenti. Tra queste nuove religioni che pongono il *Sūtra* al centro della propria fede, troviamo, tra le altre: Sōka Gakkai, Risshō Kōseikai, e altre ancora.

In tutte vi è la tendenza a proporre una visione pragmatica della dottrina buddhista, tale che sia di guida e di sostegno nella vita

quotidiana dell'adepto. La fede nel Buddha e nel *Sūtra* si accompagna alla convinzione che l'insegnamento ivi contenuto sia la Via certa per il perfezionamento della personalità umana e che sia anche veicolo di benessere psichico e talvolta anche materiale, inoltre, fonte di serenità e di felicità. In questo senso vediamo attuarsi la tendenza a considerare l'insegnamento del *Sūtra* in modo alquanto pragmatico e attualizzato nella società contemporanea.

Un'altra interpretazione che attraversa le nuove religioni citate, è quella di estendere l'universalismo del *Sūtra* alla società contemporanea in senso lato, e vedere nel suo insegnamento la chiave per la realizzazione di un mondo migliore dove la pace, la fratellanza e i valori della solidarietà prevalgono.

La dottrina del *Sūtra* riguardo all'esistenza di una sola verità assoluta accanto a molte verità parziali fa sì che nel Giappone odierno le varie scuole e correnti religiose non si considerino normalmente esclusive detentrici della verità, accettando l'esistenza e la ragione d'essere delle altre, conscie del principio dell'abile mezzo secondo cui ognuna propone un messaggio rivolto a capacità ed esigenze diverse.

Dalle prospettive delineate sopra, si vedono talune somiglianze tra la Bibbia e il *Sūtra*, sia nella forma di presentazione del messaggio, sia nel modo in cui tale messaggio viene interpretato e rivisitato alla luce delle esigenze dell'uomo moderno, e più in generale della società contemporanea. In definitiva, è proprio la capacità di rispondere alle esigenze concrete dell'uomo di questi tempi la chiave per il successo di questo testo. La sua universalità, l'assenza di una dottrina definita e dichiarata, l'approccio non speculativo, ma paternalistico e devozionale, sono tutti fattori che hanno contribuito a farne agli occhi della gente il testo sacro buddhista per eccellenza.

5. Lo *Shōbōgenzō*

Un altro testo buddhista, nato come testo canonico, ma che con il tempo ha assunto

connotazioni sacre è lo *Shōbōgenzō*, il testo principale della scuola buddhista Sōtō Zen, scritto dal suo capostipite Dōgen (1200-1253). Questo testo dalla struttura tipicamente dottrinale e di grande profondità di pensiero, ha avuto una storia alquanto particolare: è rimasto per secoli all'interno dei templi della scuola Sōtō considerato come simbolo della trasmissione diretta dal grande maestro Dōgen e pertanto oggetto di devota venerazione più che di studio. Era completamente sconosciuto al di fuori dei templi fino alla sua «riscoperta» nei primi decenni del Novecento da parte studiosi laici di filosofia e rivalutato, al punto che oggi viene considerato uno dei più importanti testi della storia del pensiero giapponese.

L'inizio dell'interesse per lo *Shōbōgenzō* da parte di laici è dovuto a uno storico studioso di Watsuji Tetsurō (1889-1960), uno studioso del pensiero giapponese che scrisse nel 1926 *Shamon Dōgen* (Il monaco Dōgen) in cui riconosceva non solo il valore religioso dell'opera del maestro, ma anche la sua importanza nell'ambito della storia del pensiero. Dopo di allora, l'interesse per il testo è andato sempre più estendendosi, soprattutto tra i filosofi della cosiddetta Scuola di Kyōto che annovera tra i suoi membri studiosi come Nishida Kitarō (1870-1945), Tanabe Hajime (1885-1962), Nishitani Keiji (1900-1990) e Abe Masao (1915-). Quest'ultimo, in particolare, si è dedicato all'interpretazione e rivalutazione del pensiero di Dōgen e alla comparazione con il pensiero occidentale [Abe - LaFleur 1985, e Abe - Heine 1992]. Resta il fatto, comunque, che questo importante filone di studi procede a cavallo tra pensiero religioso e pensiero filosofico, in particolare interpretando le intuizioni di Dōgen anche alla luce delle moderne concezioni filosofiche occidentali. In questo senso, lo *Shōbōgenzō* sta trovando una nuova dimensione interpretativa, sebbene prevalentemente al di fuori della sfera prettamente religiosa.

Un altro filone di studi di questo testo riguarda, invece, il campo più propriamente filologico che è impegnato nell'epurazione dalle varie aggiunte spurie che si sono accu-

mate nel corso dei secoli. Oggi, il testo dello *Shōbōgenzō* è conosciuto in tre versioni diverse: quello consistente in 12 capitoli (detto *shinsō*, o testo nuovo), quello in 75 capitoli e quello in 95 capitoli. Le prime due versioni sono molto antiche e non furono mai stampate, ma riprodotte manualmente nel corso dei secoli. La versione in 95 capitoli include tutti quelli delle altre due edizioni, ad eccezione di uno. Questa edizione, dell'inizio del XIX secolo, essendo la più esaustiva, divenne anche quella più comunemente accreditata, sebbene dopo la seconda guerra mondiale alcuni studiosi sostennero che la versione in 75 capitoli detta *kyūsō* (o testo antico), trascritta dal discepolo diretto, Ejō, poco dopo la morte del maestro è quella compilata per mano di Dōgen stesso e quindi la più affidabile.

6. Il *Kojiki*

Lo shintō, pur nella varietà delle forme, dei riti e delle manifestazioni locali, trova nell'origine divina dell'imperatore e del paese, un momento unificante. La formulazione di un testo, non ancora sacro, ma mitico, risale all'inizio dell'VIII secolo d.C. quando l'incontro con la superiore civiltà cinese, che tra l'altro portò in Giappone il buddhismo, favorì la formulazione concreta di una legittimazione della stirpe preminente che si avviava a diventare regnante.

Furono raccolte e sistematizzate le tradizioni orali e messe per iscritto (grazie all'introduzione della scrittura nello stesso periodo) costituendo, in questo modo, un nucleo narrativo della storia inizialmente mitica, poi concreta, del paese. Tuttavia questo testo, il *Kojiki*, non era considerato né un testo strettamente religioso, né tantomeno sacro, per molti secoli, perlomeno fino al cosiddetto Medioevo, quando, esso assunse un ruolo religioso più pregnante.

Lo shintō fu anche oggetto di studio e di descrizione da parte di studiosi occidentali già a partire dal XIX secolo, dopo l'apertura del paese all'influenza occidentale. Tra gli altri meritano di essere ricordati Basil Hall

Chamberlain (1850-1935), primo traduttore del *Kojiki* in inglese, Percival Lowell (1855-1916), tra i primi a descrivere i rituali shintō e Daniel C. Buchanan (1892-1982), missionario cristiano che si interessò al culto dei *kami*.

7. Il *Kojiki* e il suo percorso storico

Lo shintō, in tempo moderni, è stato spesso definito come la religione tradizionale del Giappone, precedente all'introduzione del buddhismo, e rispecchiante le caratteristiche più genuine della sensibilità e della cultura autoctona giapponese, cioè è stato spesso identificato come il sistema di valori e di credenze più autenticamente giapponese. Tuttavia, va notato che la parola *shintō* per lungo tempo, non indicava un sistema organico e indipendente (soprattutto dal buddhismo) di credenze, talché possiamo riconoscerlo come religione con una struttura definita. Di fatto, ciò si ebbe solo dal XV secolo in poi con la nascita dello Yuiitsu shintō (o Yoshida shintō), una nuova formulazione ad opera soprattutto di Yoshida Kanetomo (1435-1511), con cui iniziò il declino della lunghissima tradizione di sincretismo tra buddhismo e shintō, in accordo con la teoria dello *honji suijaku* («vera natura degli dei e loro manifestazioni»), secondo la quale gli dei (*kami*) dello Shintō non sarebbero altro che manifestazioni (*suijaku*) dei Buddha (*honji*). Solo da questo momento in poi si può parlare di una forma strutturata di religione che nei secoli seguenti assunse forme e interpretazioni diverse. Nel periodo Edo (1603-1867) la Scuola di studi nazionali o *kokugaku*, e in particolare Motoori Norinaga (1730-1801) che ne fu la figura di maggior spicco e che dedicò molta parte della sua vita all'interpretazione del *Kojiki* con il *Kojikiden* [1798], ebbe come obiettivo la riscoperta e la rivalorizzazione della tradizione autoctona, attribuendo allo shintō un ruolo centrale e dandogli la connotazione nazionalista che sarebbe poi continuata e si sarebbe radicalizzata nel periodo Meiji (1868-1912) quando il governo

attuò la separazione tra shintō e buddhismo (*shinbutsu bunri*) (1868), a tutto danno del buddhismo che fu oggetto di ostilità (*haibutsu kishaku*). Allo shintō, invece, fu riconosciuto il ruolo di religione nazionale (shintō di Stato, *Kokka shintō*) con connotazioni nazionaliste che sarebbero state ancor più esaltate nel periodo militarista degli anni Trenta e Quaranta del Novecento, fino alla fine del secondo conflitto mondiale e la sconfitta del Giappone. In questo periodo, lo shintō, nella forma di shintō di Stato divenne «religione nazionale»: espressione dello spirito e dell'unità nazionale ed emblema della sacralità dell'imperatore, e di conseguenza della nazione. Fu allora che si diffuse la concezione – oggi controversa – dello shintō in quanto religione indigena esistente fino dall'alba della storia del Giappone.

A partire dai primi decenni del secolo XX, si sviluppò un processo graduale che avrebbe portato, sotto il controllo dell'Ufficio dei luoghi di culto (Jinja kyoku) del Ministero degli interni, alla formazione di una struttura centralizzata e capillarmente diffusa, molto influente anche sulla vita politica del Giappone, che aveva al centro il culto dell'imperatore, autorità suprema e sacra, la cui «ininterrotta dinastia», come scritto nel *Kojiki*, era di origine divina e rappresentava l'asse attorno al quale si reggeva lo Stato unificato e al quale si doveva cieca obbedienza e fedeltà. Altre caratteristiche erano un acceso nazionalismo e la glorificazione dei caduti in guerra, le cui anime sono ancora oggi venerate nel santuario di Yasukuni a Tokyo. I sacerdoti shintoisti furono incaricati di insegnare e diffondere la mitologia ispirata al *Kojiki*, tra cui soprattutto l'origine divina dell'imperatore e della sua casata. In questo modo lo shintō e il *Kojiki* furono utilizzati per enfatizzare i sentimenti nazionalisti popolari e un patriottismo connotato da misticismo.

Fu proprio durante la prima metà del Novecento che *Kojiki* ebbe il periodo di maggior fortuna religiosa e venne considerato come testo sacro della religione shintō, soprattutto nella sua versione chiamata shintō dei Tem-

pli (quel tipo di shintō che si occupa dei riti e delle cerimonie nei templi delle comunità locali), un ruolo che mai aveva avuto chiaramente nei periodi precedenti. In questa veste, fornì un'autorevole legittimazione dell'origine divina della stirpe imperiale che aveva da poco riguadagnato il potere politico effettivo, e fu la fonte di una supposta tradizione autoctona, precedente alla «contaminazione» della cultura cinese, fornendo una visione mitica della supposta purezza della cultura giapponese. Attorno al concetto di «paese degli dei» (*kami no kuni*) la cui prima formulazione si trova nel *Nihon shoki*, si venne costituendo, nei primi decenni del Novecento, una visione in cui si esaltava il ruolo dell'imperatore, che sfociò in una ideologia di Stato detta *kokutairon*, ovvero, «teoria dello Stato nazionale» di evidente derivazione shintō. Essa servì da una parte come pretesto per sostenere la supremazia sugli altri paesi dell'Asia e dall'altra come risposta alla sfida dell'Occidente tramite l'esaltazione della tradizione e dei valori nazionali. Il *kokutairon*, ufficializzato nel 1937 con la pubblicazione del *Kokutai no hongi* o «I Principi fondamentali dello Stato nazionale» da parte del Ministero dell'educazione in cui si poneva il sistema imperiale a fondamento della nazione e la mitologia contenuta nel *Kojiki* come fatto storico reale, aprì la strada alla fase nazionalista che condusse infine alla guerra.

Alla luce di quanto sopra, è chiaro che la sacralità attribuita a questo testo è piuttosto peculiare e va delimitata entro dei confini sia temporali, sia sociali ben definiti. Il *Kojiki* e il *Nihon shoki*, ma anche altri testi come lo *Engi shiki* (Cerimoniale dell'era Engi) che contiene le antiche preghiere (*norito*), sono i testi che lo shintō nel periodo nazionalista considerava alla stregua di testi sacri. Ma va subito chiarito che sebbene allora ebbero un ruolo determinante anche sugli sviluppi sociali e politici del paese, dopo la sconfitta del Giappone e la nascita di una nuova società e di nuovi valori a partire dal 1945, tale ruolo non fu più normalmente riconosciuto se non entro alcuni ambienti del tutto marginali, e la popolazione considera

questi testi alla semplice stregua di cronache storiche o di testi mitologici. Possiamo quindi affermare che nella moderna società giapponese la funzione di testi sacri sia del *Kojiki*, sia del *Nihon shoki*, ma anche di altri testi legati a questa religione, è finita con la sconfitta del 1945, ed è ormai relegata a un'epoca passata che non viene ricordata volentieri dalla maggior parte della popolazione: rimane attuale solo per talune frange assolutamente minoritarie.

Inoltre, va segnalata, come già fatto nelle pagine precedenti riguardo al buddhismo, l'influenza dello shintō nella nascita di alcune «nuove religioni», tra cui merita ricordare, tra le altre, Tenrikyō, Seichō no Ie, Kōnkōkyō, Mahikari. I presupposti, e in genere l'influenza sulla società e il messaggio che diffondono, non si diversificano molto da quelli delle religioni a carattere buddhista citate sopra, nonostante la diversità della tradizione religiosa. Queste nuove religioni, pur a prevalente influenza Shintō, non riconoscono nel *Kojiki* la funzione di testo sacro, che più spesso è affidata agli scritti lasciati dai fondatori delle varie scuole.

In conclusione, l'influenza del *Kojiki* sulla società moderna giapponese è di scarsa rilevanza, se non per quanto attiene al suo valore letterario e a quello legato allo studio della mitologia e delle antiche tradizioni autoctone.

Bibliografia

M. Abe - W.R. LaFleur, *Zen and Western Thought*, Honolulu 1985; Id. - S. Heine, *A study of Dōgen:*

his philosophy and religion, Albany 1992; W.M. Bodiford, *Soto Zen in Medieval Japan*, Honolulu 1993; W. Davis, *Japanese Religion and Society*, Albany 1992; H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, London 1963; D.M. Earl, *Emperor and Nation in Japan*, Seattle 1964; E. Fongaro, *Nishida Kitaro. Uno studio sul bene*, Torino 2007; H. Hardacre, *Shinto and the State 1868-1988*, Princeton 1989; J.W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*, Honolulu 2001; D.C. Holton, *Modern Japan and Shinto Nationalism*, New York 1963; K. Kasahara, *A History of Japanese Religion*, New York 2001; J. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York 1966; W.R. LaFleur (ed.), *Dōgen Studies*, Honolulu 1985; S. Murakami, *Japanese Religion in the Modern Century* (tr. ingl. di H. Byron Earhart), Tokyo 1980; H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*, Honolulu 1964; Id., *A History of the Development of Japanese Thought: from 592 to 1868*, Tokyo 1967; G.W. Nishijima, *Understanding the Shōbōgenzō*, London 1992; Id. - C. Cross, *Master Dōgen's Shōbōgenzō*, 4 voll., London 1998; K. Nishitani, *Shōbōgenzō kōwa* (Lezioni sullo Shōbōgenzō), 4 voll., Tokyo 1987; D.L. Philippi (ed.), *Kojiki*, Tokyo Princeton 1969; J.-N. Robert, *Le sūtra du lotus: suivi du livre des sens innombrables et du livre de la contemplation de sage-universel*, Paris 1997; M. Shibata Masomi - M. Shibata Maryse (éd.), *Le Kojiki: Chronique des choses anciennes*, Paris 1969; W.E. Soothill, *The Lotus of the Wonderful Law or the Lotus Gospel. Saddharma pundarika sutra. Miaofa lien hua ching*, London 1975; D.T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, London 1973; Id., *Saggi sul Buddhismo Zen*, Roma 1975-1978; G.J. Tanabe jr. - W.J. Tanabe, *The Lotus sutra in Japanese culture*, Honolulu 1989; H. Tanabe, *Shōbōgenzō no tetsugaku shikan* (Visione soggettiva della filosofia dello Shōbōgenzō), Tokyo 1939; B. Victoria, *Lo Zen alla guerra*, Dogliani 2001; P. Villani, *Kojiki: un racconto di antichi eventi*, Venezia 2006; N. Waddell - A. Masao, *The Heart of Dogen's Shōbōgenzō*, Albany 2002; B. Watson, *Il Sutra del Loto*, Milano 1998; A. Wehmeyer (ed.), *Kojiki-den*, New York 1997; P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana. La Sapienza e la Compassione*, Roma 1990; M. Yaku, *The Kojiki in the Life of Japan*, Tokyo 1969.