

Volume 18 (2023)

Quaderni

Bangladesh – Filippine – Giappone – Indonesia – Taiwan



del
Centro
Studi
Asiatico

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

1

Quaderni del Centro Studi Asiatico

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

DIRETTORE

Rocco Viviano • Giappone

REDAZIONE

Matteo Rebecchi • Filippine

Fabrizio Tosolini • Taiwan

COLLABORATORI

Tiziano Tosolini

Sergio Targa

Eugenio Pulcini

Luigino Marchioron

Valentin Shukuru Bihaira

† Everaldo Dos Santos

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

INDICE

VOLUME 18, N. 1

2023

- 3 Christian Discipleship in the Midst of Other Believers
Spirituality of Interreligious Dialogue: its Importance and its Core
Rocco VIVIANO

RELIGIONI E MISSIONE

- 17 Shintō: la fede del Giappone
Un'introduzione
Luigi MENEGAZZO
- 36 Buddismo e sessualità
Tiziano TOSOLINI

CULTURA E SOCIETÀ

- 51 Tradizioni giapponesi
Usi, costumi e feste
Silvano DA ROIT
- 60 Novelle Bengalesi — XXI
Due storie dal mondo dell'Islam / Un ragazzo coraggioso
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 67 Lettere dal Carcere — VIII
REDAZIONE

Christian Discipleship in the Midst of Other Believers Spirituality of Interreligious Dialogue: its importance and its Core

ROCCO VIVIANO

There is a question that, I believe, is on the mind of many Catholic practitioners of interreligious dialogue. Namely, why is it that, despite the extraordinary progress the Catholic Church as a whole has made in the field of interreligious dialogue since the Second Vatican Council, most Catholics, including ordained ministers and committed faithful, still show marginal or no interest in this specific aspect of the life and mission of the Church? To some extent, this may not be surprising in certain contexts that have been «Christian» for centuries, but what about those societies where Christianity is the religion practised by minorities among other religious majorities, or where the presence of other believers is significant? It would be natural to think that precisely where «religious others» represent a constant challenge to the everyday life of Christians, the latter would seek guidance on how to relate to them in a proper Christian way. One possible reason for this apparent lack of interest is that interreligious dialogue is generally perceived as having little or no relevance to day-to-day Christian living.

Since the Second Vatican Council, Catholic theology has accomplished much in terms of understanding the foundations on which Christian engagement in interreligious dialogue rests, but its impact on the life of most Catholics has been less noticeable. Arguably, in addressing the issue, the point to focus on is: what could be done to promote the integration of interreligious dialogue as an essential element of Christian identity, and the mainstream notion and practice of Christian living, that is to say, Christian discipleship.

This is precisely the domain of spirituality. I wish to put forward the idea that a re-thinking of the notion of interreligious dialogue in relation to spirituality may be a successful way to bring it closer to the faith experience of the ordinary faithful. Put plainly, I suggest that, if believers were to perceive the encounter and existential relationship with «religious others» as something that has to do with the way they seek to follow Christ, then obstacles such as suspicion and indifference towards interreligious dialogue would begin to fade away. As a result, the horizon of Christian discipleship would be broadened, opening up to a deeper experience of the beauty and joy of Christian living. The starting point here is not merely theoretical. I begin with experience of interreligious

encounters and friendships that, over two decades, have shaped my theological thinking with regard to persons of other religions, my attitudes and behaviour towards them, and most importantly, my Christian spirituality and Christian identity.

This paper is but an initial, tentative attempt to reflect, in response to the opening question, on the necessity of a spirituality of interreligious dialogue to promote its integration in the mainstream Catholic self-understanding of Christians discipleship. It will, first, focus on the essential relationship between a spirituality of dialogue and theology, and then reflect on contemplation as its core, in an attempt to open the doors to further, much needed, reflection and discussion.

The Theory of Interreligious Dialogue and Christian Living

The evident inconsistency between the theory, which includes both theology and Catholic teaching, and the practice of interreligious dialogue, and its full integration as a constitutive element of Christian discipleship, in the mainstream Catholic — and Christian — consciousness, has resulted in limiting the practice of interreligious dialogue to a minority of specialists, scholars or those with a special interest. This is not the outcome that Vatican II envisaged, when it called «all sons and daughters of the Church» to engage in interreligious dialogue, in one form or another (*Nostra Aetate* 2).¹

In the first decade of this century, a certain attention to spirituality of dialogue began to emerge in the theological engagement with religious pluralism and interreligious dialogue. An outstanding example in the United Kingdom is Michael Barnes, who had been in the forefront of the theology of religions and interreligious dialogue, and whose theology has been profoundly shaped by the actual practice of interreligious encounters. Others with a particular sensitivity to the spiritual dimension of inter-religious dialogue are Frank Clooney and Catherine Cornille, just to mention some authors I personally know. Around the same time, the Catholic Church, at an official level, also seemed, albeit briefly, to turn its attention to the spirituality of interreligious dialogue. It is probably not widely known that the spirituality of interreligious dialogue was the theme chosen for the 2001 plenary assembly of the then Pontifical Council for Interreligious Dialogue. Evidently, the need was felt to provide guidelines for the Church in this regard. Those who are closer to the activity of the Dicastery are aware, although unofficially, that a fair amount of work was accomplished. Episcopal Conferences were consulted, syntheses

1. Second Vatican Council. *Nostra Aetate. Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions*, 28 October 1965. *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 740-744.

were produced and discussed, although no new document on the spirituality of interreligious dialogue was ever published, perhaps due to the complexity of the issue or simply to a change in priorities. Nevertheless, a somehow «quiet» turn to spirituality occurred, probably as a natural development in the journey of interreligious dialogue.

Back in the late 1960s and 1970s, prompted by *Nostra Aetate*'s universal call to engage in «conversation and cooperation» with adherents to other religions, the Church enthusiastically launched into its first official interreligious encounters, which continued well into the next decade, culminating in the 1986 interreligious gathering of prayer convened by John Paul II in Assisi. The then Secretariat for Non-Christians, created, by Paul VI in 1964, played a central role.² The 1980s saw the birth of many interreligious dialogue institutes and centres worldwide, particularly in Asia. In those years, the Xaverian Missionary Father Franco Sottocornola, with the foundation of the Shinmeizan Centre in Japan, inaugurated the first formal interreligious dialogue ministry in the Congregation. The Silsilah Centre for Christian-Muslim dialogue, in Mindanao, Philippines, was also founded, by the PIME missionary Sebastiano D'Ambra in those years.

Also prompted by the Council's invitation of *Nostra Aetate*, theological discussion on religions experienced a remarkable development. It became particularly lively in the 1990s and early 2000s, having received a new impulse with the publication of *Dialogue and Proclamation*.³ However, it eventually started slowing down, as it tended to focus almost exclusively on the question of whether other religions are, or are not, salvific. By the late 1990s it was already shifting from the theology of religions and of religious pluralism, to the theology of interreligious dialogue, but this too has seen little progress since.

In terms of Catholic teaching, immediately after Vatican II, working on the mandate received from the Council and encouraged by the Pontiffs, the then Secretariat for non-Christians started preparing important documents, establishing the foundations and style of the Catholic practice of interreligious engagement.⁴ *Dialogue and Mission* was published in 1984, followed by *Dialogue and Proclamation* in 1991. Three decades later, this is still the most complete synthesis, and no other document of similar calibre has been produced since.

2. The Secretariat of non-Christians was renamed Pontifical Council for Interreligious dialogue by Pope John Paul II in 1988, and again Dicastery for Interreligious Dialogue in 2022 by Pope Francis.

3. Pontifical Council for Interreligious Dialogue and Congregation for the Propagation of the Faith, *Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*, no. 41, in *Acta Apostolicae Sedis*, 84 (19 May 1991), 414–46, hereafter referred to as DP, followed by the paragraph number.

4. Secretariat for non-Christians, *The Attitude of the Catholic Church towards the Followers of Other Religious Traditions: Reflections on Dialogue and Mission*, 10 May 1984.

By the beginning of this century, the enthusiasm that had characterised the decades following Vatican II started to fade, and interest in interreligious dialogue somewhat waned. This has led to the present overall situation, whereby most Catholics seem now content with what has been achieved in the field of interreligious dialogue, and satisfied with maintaining the initiatives, organisations, and activities already in place. The positive aspect is that, generally speaking, interreligious dialogue has somehow entered the mental horizon of most Catholics, as well as other Christians, and is generally accepted as part of the Church's work. However, the acceptance is mostly passive. To put it bluntly, for most Catholics, it is fine that someone in the Church engages in interreligious dialogue, but should it disappear, it would not make much difference to the way they conceive of Christian discipleship. Nowadays, indifference rather than opposition seems to be the problem. Admittedly, Catholic dioceses and even bishops' conferences have established offices and commissions to promote interreligious dialogue, but not rarely these either only exist on paper, or their activity is quite limited. As a result, the practice of dialogue lacks a significant impact on pastoral plans and the life of the Church, even in remarkably multireligious contexts like Japan, for example.

Passive acceptance also means that interreligious dialogue is no longer stirring the discussions it did in the past. The fundamental questions, which need to be constantly asked, even if they are unlikely to ever find a definitive answer, no longer attract much attention. In particular, the crucial question of how interreligious dialogue and Gospel proclamation, both being necessary elements of the Church's mission, are to be understood in relation to each other and harmoniously practised is no longer widely discussed. I believe it is no coincidence that the missionary zeal, so enthusiastically re-launched by John Paul II's encyclical *Redemptoris Missio*, has also been losing momentum in the rapidly changing world.⁵ In comparison with the time when *Redemptoris Missio* (1990) and *Dialogue and Proclamation* (1991) saw the light, the contemporary Church in various parts of the world, perhaps under pressure due to other problems, seems to be experiencing a sort of «Laodicean» phase, a stage of «relaxation» of Christian witness and missionary fervour. It is hardly necessary to recall how God feels about that (Apocalypse 3:16). «Laodicea» represents, as it were, a situation and an interior disposition very different from the enthusiasm of «Emmaus», where, having realised that their hearts were burning in their chests while the One who walked with them — whom they later recognised as the Risen Lord — explained the Scriptures to them, the two disciples felt the urge to return to

5. John Paul II, *Redemptoris Missio. Encyclical Letter on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate*, 7 December 1990, *Acta Apostolicae Sedis* 83 (1990): 249-340.

Jerusalem and tell their story to their companions, and to the whole world (Luke 24:13-35).

Over thirty years ago, *Dialogue and Proclamation* identified widespread scepticism and unease, among Catholics, regarding interreligious dialogue, as one of the issues it intended to address.⁶ Catholic teaching is crystal clear that interreligious dialogue is a legitimate and necessary aspect of the mission of the Church and, therefore, of its identity and its life. However, over the past thirty years, the general attitude has not changed as significantly as was hoped, and interreligious dialogue is accepted but still considered a marginal aspect of Church life. This forces us to ask why. Many still find it difficult to consider interreligious dialogue as a «normal» dimension of Christian life, and, on a practical level, do not feel comfortable to be in the presence of people of other faiths, enter their places of worship, and to engage in dialogue with them on matters involving religion.

Overall, Catholic engagement in interreligious dialogue has somehow plateaued, and unless a way is found to overcome still lingering doubts and suspicion about its relevance for the Christian experience, it can hardly be expected to become a «normal» dimension of the life of Catholics, and Christians, in the foreseeable future. Such a situation cannot be ignored. The question must be asked about what is still missing that is needed to unlock the achievements of theology and magisterium regarding interreligious dialogue, and enable them to be translated into mainstream Catholic practice.

Is it possible that what appears as crisis could actually have been the result of the work of the Spirit, showing the way forward? I believe that a positive reading of the situation is possible. It is quite possible that, precisely on the basis of what has been achieved so far, the Church finds itself on the threshold of a new stage characterised by a fuller integration, into mainstream Christian consciousness, of the interreligious engagement as a necessary aspect of what it means to be disciples of Christ in our time, *nostra aetate*. A possible way forward is to focus on interreligious dialogue in relation to Christian spirituality, which pertains to lived Christian experience and practice.

Spirituality and Christian Discipleship

The contemporary meaning of spirituality is somewhat vague. It is often conceived of as an interior disposition, unrelated to a specific religion and even independent of religion, so that it is not uncommon to hear some people say that they consider themselves spiritual but not religious. Spirituality is understood as a focus on «interiority», aimed at

6. DP 4.

reaching a kind of equilibrium, peace, healing and fulfilment of the mind and heart, often through meditation, also understood in general terms. Philip Sheldrake, a contemporary authority in the field, explains that the contemporary notion of spirituality is «vague and difficult to define» because it is «increasingly detached from religious traditions and specifically» from its Christian roots.⁷ It generally «refers to the deepest values and meanings by which people seek to live» and «implies some kind of vision of the human spirit and of what will assist to achieve full potential».⁸

Historically, however, the notion of spirituality originated in Christianity, and was only gradually broadened. Sheldrake observes that, although Christian spirituality is rooted in the Scriptures, especially the New Testament, it underwent a very significant development during the first five centuries of the Church. This development resulted from the process by which, as specific doctrines about God, the human condition, and the world were gradually more clearly defined, they were also understood «in relation to patterns of Christian life».⁹

While Scripture as such does not contain a systematic articulation of spirituality, it presents fundamental «spiritual markers», all related to discipleship and the leading of a Christian life. Therefore, spirituality cannot be reductively understood as mere «devotional practices», nor as «some abstract network of belief», but is rather «a complete way of life».¹⁰ To be a Christian is «to live in the world in a Christian way».¹¹ In the gospels and Acts of the Apostles, the idea of discipleship is expressed by the word *mathetes*, which means «learner». Consequently, because learning implies that the disciple «absorbs a way of existence by being alongside the teacher», *mathetes* is closely related to *akoloutein*, «to follow after» someone, in this case Jesus Christ. This clearly requires a *metanoia*, conversion, which entails adopting a way of life modelled on that of Jesus, to «join in the work of building the Kingdom» (See Matthew 1:17: «Follow me and I will make you fishers of men».)¹²

The Christian definition of spirituality is, therefore, precise. It is «the way our fundamental values, life-styles, and spiritual practices, reflect our particular [Christian] understandings of God, human identity, and the material world as the context of human

7. P. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, 1st edition (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2007), 1.

8. *Ibid.*, 2.

9. *Ibid.*, 12.

10. *Ibid.*, 14.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

transformation».¹³ Spirituality is the connecting point between things believed and the concrete following of Christ that they prompt and inspire. Precisely because spirituality has to do with Christian living, it makes sense to speak of different spiritualities, in the plural, within Christianity. In fact, while being all «rooted in the Hebrew and Christian scriptures», «Christian spiritual traditions... are also attempts to reinterpret these scriptural values for specific historical and cultural circumstances», necessarily reflecting those circumstances.¹⁴

According to St Paul, «spirit» and «spiritual» are not the opposite of «physical» or «material» (Greek *soma*, Latin *corpus*) but of «flesh» (Greek *sarx*s, Latin *caro*) in the sense of everything contrary to the Spirit of God. From the biblical perspective, the real contrast is not between body and soul, but «between two attitudes to life». For Paul, a «spiritual person» (2 Corinthians 2:14–15) is «simply someone within whom the Spirit of God dwelt or who lived under the influence of the Spirit of God».¹⁵

The Pauline sense of «life in Christ» was held until the twelfth century. Then, scholastic theology began to use the term «spiritual» also to distinguish «intelligent humanity from non-rational creation».¹⁶ The biblical usage was maintained, and it was only in seventeenth century France that it became established in reference to «the spiritual life», with a strong emphasis on the interior dimension, and the practices to cultivate it. Finally, starting with the Second Vatican Council, the notion of spirituality was broadened once again. This was realised in a threefold process: by recovering certain aspects such as the connection between a kind of «superior life» and «ordinary life», and the collective dimension of «spiritual life»; by reconnecting spirituality to theology and biblical studies; and, in the last part of the twentieth century, by opening it up to the ecumenical dimension and the world of interreligious encounter.¹⁷

The Spiritual Dimension of Interreligious Dialogue in Catholic Teaching

On 9 November 2001, Pope John Paul II addressed the PCID Plenary Assembly, which, as previously mentioned, was dedicated to the spirituality of dialogue.¹⁸ The pontiff be-

13. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, 2.

14. *Ibid.*, 2.

15. *Ibid.*, 3.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, 3–4.

18. John Paul II, *Address at the Pontifical Council for Interreligious Dialogue Plenary Assembly*, 9 November 2001, in *Acta Apostolicae Sedis* 94 (2002), 120–122.

gan with a reference to the immediate historical and social context of the time. Almost exactly two months earlier, the terror attacks on New York and Washington had shaken the world, forcing its attention on the question of the West vis-à-vis Islamic extremism and terrorism, and by implication, the question of Christian-Muslim relations. The very possibility and desirability of interreligious dialogue in general was put in question. Those events constituted a severe blow to the Catholic Church's journey of interreligious dialogue. Having achieved remarkable results so far, interreligious dialogue had been regarded, optimistically, as an experience that could only continue to advance. However, in the aftermath of Nine-Eleven, such an assumption was questioned, and interreligious dialogue suffered a set-back in public opinion. However, a more realistic idea of dialogue came to light, which took into account the sheer complexity of interreligious relations in the messy reality of the world.

Quite understandably, among practitioners, including the Catholic Church, the dramatic change of context caused the focus of interreligious dialogue to shift, with greater emphasis being placed on the role of interreligious cooperation to «build together a just and harmonious world».¹⁹ The pope stressed the need to «foster good relations between people belonging to different ethnic and religious traditions», which is an «imperative for the international community», not only for religious believers.²⁰ As for the latter, their specific duty was to engage in mutual relationships with «openness and trust», and focus on the «well-being of the whole human family».²¹

Regrettably, rather than spirituality, the aspect of interreligious dialogue that was stressed was its potential, and important, contribution to the establishment of world peace. This point was further reinforced with the following direct reference to the Apostolic Letter *Novo Millennio Ineunte* 55, the paragraph dedicated to interreligious dialogue:

In the climate of increased cultural and religious pluralism which is expected to mark the society of the new millennium, it is obvious that [interreligious] dialogue will be especially important in establishing a sure basis for peace and warding off the dreaded spectre of those wars of religion which have so often bloodied human history. The name of the one God must become increasingly what it is: a name of peace and a summons to peace.²²

19. Ibid., 120, (par. 1).

20. Ibid., (par. 2).

21. Ibid.

22. Ibid., 121 (par. 3). John Paul II, *Apostolic Letter Novo Millennio Ineunte*, 6 January 2001, *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001), 266-309. The entire paragraph 55 reads: «It is in this context also that we should consider the great challenge of *inter-religious dialogue* to which we shall still be committed in the new millennium, in fidelity to the teachings of the Second Vatican Council. In the years of preparation for the Great Jubilee, the Church has sought to build, not least through a series of highly symbolic meetings, a relationship of openness and dialogue with the followers of other religions. This dialogue must continue. In the climate of

I dare to say regrettably, because *Dialogue and Proclamation* 41 had clearly stated that the aim of interreligious dialogue is found at a much deeper level, and consists in «a deeper conversion of all [participants] towards God». ²³ Other purposes were also mentioned, the promotion of justice and peace being among them, but as secondary (DP 44). ²⁴ However, ten years later, Church teaching was quietly reverting to a more «practical», reductive, notion of interreligious dialogue as functional to peace-building.

Eventually, in the fourth part of his speech, the pope actually used the expression «spirituality of dialogue», defining it as «the spiritual inspiration which ought to sustain those engaged in interreligious dialogue». ²⁵ He spoke of the dialogical relationship within the Trinity, and God's dialogue with humanity culminating in Christ, as the points of reference for such a spirituality. Most importantly, he set Philippians 2:5 as a model for the fundamental disposition for interreligious dialogue: «In your minds you must be the same as Jesus Christ», imitate his humility and *kenosis*, to «be able to open [your] hearts to others and walk with them as pilgrims towards» God. ²⁶ This point is crucial: a spirituality of interreligious dialogue is what sustains Catholics on their joint pilgrimage to God with other believers. According to John Paul II, «spirituality of dialogue» should provide the motivation to persevere, patiently, when «misunderstandings arise», against prejudice and opposition, and also when «results appear to be meagre» ²⁷, trusting that «the fruits will come, but in due time (cf. Psalm 1:3); when those sowing in tears will sing when they reap (cf. Psalm 126:5)». ²⁸

The key statement appeared towards the end of the pope's address, when he said: «The spirituality of dialogue will therefore attentively seek to discern the workings of the Holy Spirit, and will give thanks for the fruits of love, joy and peace that the Spirit brings». ²⁹ This means that a spirituality of dialogue is nourished and grows out of contemplation. Two aspects can be glimpsed: spirituality as a preparation for dialogue, disposing oneself for the encounter; and spirituality that grows through the dialogue, with

increased cultural and religious pluralism which is expected to mark the society of the new millennium, it is obvious that this dialogue will be especially important in establishing a sure basis for peace and warding off the dreaded spectre of those wars of religion which have so often bloodied human history. The name of the one God must become increasingly what it is: a name of peace and a summons to peace».

23. DP 41,

24. DP 44.

25. John Paul II, *Address*, 9 November 2001, 121, par. 4.

26. *Ibid.*, 121, par. 4.

27. *Ibid.*, 122, par. 5.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

the recognition of the Spirit's action, rewarded with the gifts of the Spirit.³⁰

A «spirituality of dialogue», not «of interreligious dialogue» specifically, is mentioned once in the third section of *Dialogue and Proclamation*. This is the part of the document dedicated to the mutual relationship of interreligious dialogue and proclamation. It begins with paragraph (DP 77), where it is stated that interreligious dialogue and proclamation, «though not on the same level, are both authentic elements of the Church's evangelising mission», «both legitimate and authentic», and intimately related.³¹ Subsequently, paragraph 78 describes the condition of possibility of the Church's mission, which is a «certain sensitivity to the social, cultural, religious and political aspects of the situation» and «attentiveness to the 'signs of the times' through which the Spirit of God is speaking, teaching, and guiding». The mission depends on such sensitivity and attentiveness, which «are developed through a spirituality of dialogue».³² In turn, the spirituality of dialogue requires «prayerful discernment and theological reflection on the significance in God's plan of the different religious traditions and the experience of those who find in them their spiritual nourishment».³³ Interestingly, this last sentence presents a subtle change of topic, from the context of mission in general, to that of mission as interreligious dialogue. The purpose of a spirituality of dialogue, grounded in theological reflection and accompanied by discernment sustained by prayer, is to enable the person to develop the sensitivity necessary to recognise the action of the Spirit in the religions as such, and more importantly in the concrete experience of their practitioners, who are the partners in dialogue. This points to the fundamental role of contemplation in developing and sustaining a spirituality of dialogue in general, and of interreligious dialogue in particular.

The first section of *Dialogue and Proclamation* (paragraphs 14–54), presents the Catholic notion of interreligious dialogue, in its various aspects, from its theological foundations to its appropriate practice. Paragraphs 47 to 50 describe the necessary «dispositions». First of all, a «balanced attitude» resulting from a combination of traits, is required of both sides. The partners in dialogue

should be neither ingenuous nor overly critical, but open and receptive. Unselfishness and impartiality, acceptance of differences and of possible contradictions, have already been mentioned. The will to engage together in commitment to the truth and the readiness to allow oneself to be transformed by the encounter are other dispositions required.³⁴

30. Ibid.

31. DP 77. The same idea is found in DP 2. DP 38 also describes interreligious dialogue as integral to the Church's mission.

32. DP 78.

33. Ibid.

34. DP 47.

Further, also required of both is «integrity», the capacity to engage in interreligious dialogue without laying aside any aspect of their religious convictions.³⁵ Christians, however, must also enter the dialogue with the awareness that, although the fullness of revelation has been given to them in Christ, «God has also manifested himself in some way to the followers of other religious traditions».³⁶ An attitude of «openness to truth is another crucial requirement. Its basis is the awareness that, while the fullness of the truth has been fully revealed in Christ, «individual Christians» cannot presume to «have grasped that truth fully». Consequently, Christians engaging in interreligious dialogue should develop a disposition «to learn and to receive», and to abandon prejudices and stereotypes, and allow their faith to be purified.³⁷ The document promises that in entering the interreligious dialogue with such openness rooted in faith, Christians will «become increasingly aware of their Christian identity», and of the «distinctive elements of the Christian message».³⁸ As a result, «their faith will gain new dimensions as they discover the active presence of the mystery of Jesus Christ beyond the visible boundaries of the Church and of the Christian fold».³⁹

These are precious guidelines. However, a spirituality of interreligious dialogue cannot be defined simply as the sum total of «dispositions» and attitudes, described in a somewhat fragmented and circular fashion. The final statement of DP 50 contains, nonetheless, a very important indication as regards the core of such a spirituality of interreligious dialogue: the discovery, through the dialogue, of «all that God's action through Jesus Christ in his Spirit has accomplished and continues to accomplish in the world and in the whole of humankind». This is a definition of Christian contemplation.

Incidentally, The latest major document issued by the then Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue in Truth and Charity*, was published on 19 May 2014.⁴⁰ The document originated in the 2008 plenary assembly of the Council, and can be better appreciated against the background of the Church's concerns at that particular time. At the time, the world was still re-settling in the aftermath of the 2001 terror attacks, and experiencing Islamic fundamentalism incarnated in Al Qaida, first, and from about 2010, in ISIS, an even more violent and dangerous form of terrorism. *Dialogue in Truth and*

35. DP 48.

36. Ibid.

37. DP 49.

38. DP 50.

39. Ibid.

40. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Dialogue in Truth and Charity*, 19 May 2014, <<https://www.dicasteryinterreligious.va/dialogue-in-truth-and-charity/>>, accessed 23 June 2023.

Charity has the merit of relating the Catholic understanding of interreligious dialogue explicitly to important aspects of the Church's mission in the present context, identifying some pastoral priorities, with explicit reference to existing relevant teaching, especially *Dialogue and Proclamation*, and Benedict XVI's papal teaching. Unfortunately, however, it does not touch on the spirituality of dialogue, to which the dicastery had previously turned its attention.

To some extent, the indications found in Catholic teaching also highlight the need for further clarifications of the notion of spirituality for interreligious dialogue, in order to promote it more successfully among the faithful. A magisterial document in this regard would be most welcome. — **End of part one.**

*The second part will be published
in the next issue of Quaderni del CSA*

Religioni e missione



Shintō: la fede del Giappone

Un'introduzione

LUIGI MENEGAZZO

Buddhismo e sessualità

TIZIANO TOSOLINI

Shintō: la fede del Giappone

Un'introduzione

LUIGI MENEGAZZO

Durante i suoi anni di missione in Giappone, Padre Menegazzo sviluppò un interesse particolare per lo Shintoismo, al cui studio si dedicò assiduamente, anche imparando direttamente da ministri Shintoisti. Nella Biblioteca Saveriana del Giappone, a lui dedicata, sono conservati due manoscritti di padre Luigi sullo Shintō, prodotti a distanza di dodici anni l'uno dall'altro, rispettivamente nel 1988 e nel 2000. Pubblichiamo qui quello più recente, che è una versione significativamente allargata del primo. Il testo originale, composto in forma di note, probabilmente intese per accompagnare la presentazione orale, è stato solo minimamente ritoccato per renderne la lettura più agevole. I testi in giapponese e inglese sono stati tradotti in italiano. In tali casi, per i testi in giapponese, l'originale è stato riportato in nota a piè di pagina. In alcuni punti, per maggiore chiarezza, sono stati incluse dei riferimenti ad alcune note autografe che si trovano in appendice al manoscritto (qui indicate con la sigla MN seguita dal numero della pagina). Infine, per quanto riguarda la bibliografia, delle fonti in lingua giapponese, si riporta la translitterazione dell'autore e del titolo in caratteri romani in parentesi quadre.



A. Premessa

Queste pagine sullo Shintoismo sono preparate con l'intento di dare una prima, elementare conoscenza dei temi principali della religiosità tipica del Giappone.

Il punto di vista è soprattutto fenomenologico, in quanto è dal contatto con ciò che i fenomeni mostrano che si può arrivare a comprendere anche il loro significato nascosto. La peculiarità dello Shintoismo come forma religioso-culturale può creare perplessità o confusione in colui che, per la prima volta, vi si accosta. Ma questa prima impressione, man mano che la ricerca progredisce, lascia il posto al desiderio di una più profonda conoscenza e più adeguata ricerca.

Volutamente non ho toccato gli aspetti «ideologici» dello Shintoismo, legati specialmente agli anni immediatamente successivi alla Seconda Guerra Mondiale e ai fatti che coinvolsero la Famiglia Imperiale e la politica del Paese. Lo studio di una religiosità (religione) deve essere libero da quanto è venuto, per fatti contingenti, sovrapponendosi

nei secoli al vero e genuino contenuto di essa.

Tra i temi sono stati scelti quelli ritenuti di prima necessità per poter proseguire lo studio e l'approfondimento anche in seguito. Mi sono servito quasi esclusivamente di testi, in lingua giapponese, di specialisti giapponesi.

Padre Luigi Menegazzo

Casa Regionale dei Missionari Saveriani

Izumi Sano, Osaka

31 marzo 2000

B. Definizione di Shintō

1. Unità dello Shintō e della cultura del popolo giapponese

«Lo sviluppo dello Shintoismo si è praticamente identificato con lo sviluppo della cultura delle popolazioni giapponesi. Meglio, si può affermare che questa religiosità non è mai stata indipendente dal cammino e dallo sviluppo delle popolazioni giapponesi»¹.

La comparsa dello Shintō è quasi parte integrante della cultura nazionale giapponese, una cultura religiosa che non ha mai abbandonato questa società etnica².

Anche il Buddhismo è entrato in Giappone, penetrando della sua dottrina la cultura. La differenza con lo Shintō sta nel fatto che il Buddhismo si è trasformato in una nuova cultura, mentre lo Shintoismo non si è mai sdoppiato dalla cultura originale³.

Lo Shintoismo, come religione, non è stato mai indipendente dall'ambiente e dalla cultura locale e non ha mai avuto storia e caratteristiche indipendenti. Considerando che l'ambiente e la società sono essi stessi il mondo religioso basilare dello Shintoismo, si può bene affermare che lo Shintoismo è una forma di religione che precede la Religione⁴.

1. Luigi Menegazzo, «Shintoismo – Note», p. 1, (da qui in poi: MN1).

2. 藺田 稔, 『神道-日本の民族宗教』1996, p. 2 [Minoru Sonoda, *Shintoismo: religione popolare del Giappone*, 1996]. [Testo originale: 神道の成立が日本の民族文化のそれとほぼ一体であって、かつて一度もこの民族社会を離れて営まれた事がない宗教文化だという事情がある。]

3. Ibid., p.2.

4. MN1.

2. Origine del termine Shintō 神道

Il termine 神道 (Shintō) appare per la prima volta nel *Kojiki* (日本書紀), nella descrizione di alcuni imperatori⁵. Di Yōmei (用明, 540–21 maggio 587), il 31° imperatore, si dice che «credeva nel Buddhismo e rispettava lo Shintoismo»; e di Kōtoku (孝徳, 596–24 Novembre 654), il 36° imperatore, si dice che «rispettava il Buddhismo e non apprezzava lo Shintoismo».

Il termine è contrapposto alla nuova religione entrata [in Giappone], il Buddhismo, e indica la vera cultura e religiosità giapponese. Il termine in sé è cinese, ed era usato per indicare varie correnti di pensiero o scuole. Dall'epoca Heian (平安, 794–1185) in poi, esso viene a indicare sia il sistema di pensiero, sia la consapevolezza che il popolo giapponese ha di possedere una propria cultura:

In altre parole, lo Shintō è un sistema costruito sulla consapevolezza di essere una religione etnica⁶.

3. Altre definizioni

Hiro Sacha descrive la caratteristica fondamentale dello Shintoismo con le seguenti parole:

Lo Shintoismo è la religione del popolo giapponese. Questo sembra ovvio. Questa, si potrebbe pensare, non è una spiegazione accurata. Ma in realtà è una definizione abbastanza precisa dello Shintoismo. La Shintō è la religione dei giapponesi — la religione del popolo giapponese — e quindi è impossibile per i non giapponesi diventare credenti. Per esempio, non accettiamo cinesi o coreani come giapponesi. [...] Siamo fissati con il «sangue» dei giapponesi. Gli occidentali di nazionalità giapponese saranno sempre *gaijin-san* (stranieri). In questo senso, i giapponesi sono esclusivi nei confronti delle altre razze. Lo Shintoismo si basa su questo sentimento di chiusura dei giapponesi, ed è per questo che i non giapponesi non possono diventare credenti. Si ritiene che i seguaci dello Shintō debbano essere puramente giapponesi⁷.

5. [Sonoda, *Shintoismo*], p. 3.

6. Ibid., p. 4 [Testo originale: つまり、神道とは、民族宗教のそれと自覚された体系そのものなのである。] (In MN1, Menegazzo scrive: «Lo Shintoismo è religione tribale, un sistema consapevolmente costruito su di essa» [n.d.r.].

7. ひろ・さちや, 『仏教と神道』, 1987, p. 21. [Hiro Sacha, *Buddhismo e Scintoismo*, 1987]. [Testo originale: 神道というのは日本人の宗教です。そんなことは、言われなくてもわかっている。それでは説明になっていない。そう思われるかもしれませんが、実は、案外これが正鵠を射た神道の定義なのです。神道は日本人の宗教—日本民族の宗教—ですから、日本人以外は信者になれないのです。たとえば、わたしたちは、中国人や韓国人を日本人として受け容れようとしません。・・・日本人という「血」にこだわっています。日本国籍をもった欧米人も、いつまでも「ガイジンさん」です。そのような意味で、日本人は異人種に対して排他的です。そのような日本人の排他的な感情にもとづいて神道があるので、日本人以外の人は信者になれないのです。神道の信者は、純粹の日本人でなければならぬと思われています。]

«Lo Shintoismo non è una religione che è nata e si è sviluppata a partire da un nucleo di verità religiose. Esso è profondamente legato alla cultura e alla vita del popolo giapponese»⁸.

Lo scintoismo non è mai stato una religione indipendente, caratterizzata da un'unica dottrina. Pertanto, è possibile per lo Shintoismo essere intrinsecamente legato alla cultura e alla vita del popolo giapponese in modo molto forte⁹.

Tuttavia, Kato Genchi lo vede come una delle grandi religioni mondiali:

Lo scintoismo non è assolutamente da classificare tra le religioni del passato. È una religione viva; inoltre, è molto attiva nella coscienza etico-religiosa e nella vita nazionale dei giapponesi patriottici di oggi. Lo Shintoismo è, e quindi dovrebbe essere considerato, come il Cristianesimo, il Buddhismo o l'Islam, una delle religioni viventi del mondo. Ha attraversato un lungo percorso di sviluppo parallelo alla vita nazionale del Giappone. Iniziata come forma di culto della natura, si è evoluta in una forma particolare di religione in cui l'etica e l'intelletto sono intimamente legati. Pur essendo di per sé intrinsecamente nazionale, ha assimilato, in tempi diversi, il nutrimento spirituale nella forma dell'etica confuciana e della filosofia buddista, cosicché oggi è forse più forte che mai, indissolubilmente intrecciata alla vita nazionale della razza giapponese¹⁰.

Kenji Ueda aggiunge:

Lo Shintoismo è una religione che non ha un fondatore e che è esistita per lo più attraverso miti, rituali e tradizioni, nella cultura particolare di un popolo [...] Lo Shintoismo si trova in una posizione fondamentale diversa dal Buddhismo e dal Confucianesimo. Questo perché lo Shintoismo era originariamente una religione giapponese, ed è cresciuto e si è sviluppato sulla base del sistema di valori giapponese. Si basa naturalmente su qualcosa di fondamentale omogeneo con il nucleo della cultura giapponese¹¹.

8. MN1.

9. AA.VV., 『日本人の心と神道』, 蒼洋社, 1999, p. 49 [Autori Vari, *La mente giapponese e lo scintoismo*, 1999]. [Testo originale: 神道が一つの教義を持った独立の宗教として成り立ったことはありませんから、日本人の文化や生活に本当に強く結び付きながら、内在的に結び付きながら神道はあり得るわけです]

10. Genchi Kato, *A Study of Shintō: the Religion of the Japanese Nation* (Londra; Curzon, 1971), prefazione.

11. 上田 賢治, 『神道神学』, 大明堂, 1994, p. 144-146. [Ueda Kenji, *Shintō Theology*, 1994]. [Testo originale: 神道は、教祖を持たず、民族固有の文化の中に、神話・儀礼・伝承を中心に生きて来た宗教である…神道は仏教・儒教の場合と根本的に異なった位置に立っている。何故なら、神道はもともと日本の宗教であり、日本的価値志向性を基本として成長展開して来た宗教だからである。それは、当然、日本文化の核と基本的には同質のものを基礎としている。] Nella stessa pagina viene riportata anche la seguente definizione: «Non c'è altra via che quella dello Shintoismo». [Testo originale: 道なきが神道の道]. In MN2 scrive: «La via dello Shintō è la dove non c'è 'via'. (n.d.r.).

4. Dalla definizione alla caratteristica fondante.

Il termine cinese 神道 è stato usato fin dall'antichità per indicare una strada misteriosa, soprannaturale, miracolosa. Unisce in sé la semplicità dell'uomo comune e la scienza dei ricercatori, il metodo scientifico e la magia. Inoltre, con questo termine si indicava la strada che porta al cimitero, l'entrata del cimitero, la dottrina confuciana, la dottrina buddhista, la dottrina cristiana, la religione in generale. Lo stesso termine con significato simile (attribuito anche agli antenati) si trova in Corea.

In Giappone appare per la prima volta nel *Nihonshoki* (日本書紀, 720), completato sotto l'Imperatore *Genshō* (元正), nell'anno 4 dell'epoca *Yōrō* (養老, 717–724). Non appare nel *Kojiki* (古事記), scritto nel 712, anno 5 dell'epoca *Wadō* (和銅, 708–715) sotto l'imperatore Genmei (元明). L'interpretazione del termine viene, però, trovata in uno scritto anteriore, il *Kotokuki* (孝徳紀, 647), risalente all'anno 3 dell'epoca *Taika* (大化, agosto 645–febbraio 650), nel quale il termine *Kamunagara* o *Kannagara* (惟神) viene spiegato con i due caratteri 神道, e letto *kami-no-michi*. Questa lettura *kami-no-michi* sembra essere la più antica e normale, anche per il riscontro che ha nel mondo buddhista, dove l'insegnamento di Buddha (仏法) è letto *Hotoke-no-mi-nori*.

Sembra che la lettura *kami-no-michi* sia una netta contrapposizione alla lettura buddhista. La lettura attuale *shintō* è stata volgarizzata dalle denominazioni (buddiste) Tendai e Shingon.

Il Prof. Tsuda Noritake (津田 敬武) offre la seguente spiegazione circa il rapporto tra le due tradizioni: 仏法 e 神道. In primo luogo, il termine 神道, così come è usato dal redattore del *Nihonshoki* (日本書紀), ha lo scopo di difendere e presentare la propria cultura originale giapponese:

In effetti, il termine Shintō viene usato in contrasto o in opposizione al termine legge di Buddha.¹² L'intenzione del compilatore del *Nihonshoki* era di presentare lo Shintō come una religione in opposizione al Buddismo¹³.

L'autore del *Nihonshoki* aveva probabilmente l'intenzione di attrarre la simpatia di altri Paesi verso la religione nazionale tradizionale giapponese [...] Il metodo adottato dal compilatore fu di dare innanzitutto un nome alla religione popolare giapponese [...] Poi, mettendo lo Shintoismo in opposizione al Buddismo, che all'epoca era la principale religione proveniente dall'estero, cercò di far conoscere agli altri Paesi la religione nazionale tradizionale del Giappone¹⁴.

12. 三橋 健編, 『神道』, 1999, p. 15 [Mitsuhashi Takeshi, *Shintō*, 1999]. [Testo originale: 神道という語が仏法という語と対比ないし対抗して用いられていることである。]

13. Ibid. [Testo originale: 日本書紀編者に、神道を仏教に対抗する宗教として存在させようとする意図があった。]

14. Ibid. [Testo originale: 日本書紀編者には、日本の伝統的民族宗教を他国に対して強くアピールしようとする意図があったのであろう...そこで編者がとった方法は、まず日本の民族宗教に名前を付けることであった...次に]

Quindi, Shintō è un termine esterno con un forte senso di identità nazionale e una forte colorazione politica. In altre parole, è un termine che non era realmente necessario all'interno [del Paese]. Pertanto, il termine Shintō non si è mai diffuso ampiamente in Giappone¹⁵.

Il Prof. Tsuda (津田) elenca sei significati del termine 神道:

- 1) Le credenze religiose giapponesi, compresa la magia, e antiche usanze etniche.
- 2) L'autorità, il potere, l'operato, le gesta, lo status (posizione) della divinità, l'essere divinità, la divinità stessa.
- 3) Teologia e dottrina Shintoista come interpretazione ideologica della mitologia. Compresi il *Ryobu Shintō* [両部神道], il *Yuitsu Shintō* [唯一神道], il *Suika Shintō* [垂加神道], eccetera.
- 4) Teologia e dottrina dello Shintoismo che ha per centro il tempio (Shintoismo classico): lo Shintoismo di Ise [伊勢], di Sanno, ecc.
- 5) Lo Shintō come norma politica e morale in Giappone. Lo Shintoismo degli studiosi dei classici giapponesi, lo Shintoismo imperiale, ecc.
- 6) Lo Shintoismo delle sette¹⁶.

In sintesi,

Il termine Shintō, che indica l'unica religione nazionale del Giappone, all'inizio era una parola straniera introdotta dalla Cina, ma a metà del XVI secolo arrivò in Europa, dove Shintō divenne una parola di uso comune [a livello internazionale]. Il termine Shintō non si è diffuso facilmente a livello nazionale ed è stato sostituito dalla parola *shingi* (神祇), che è stata per lungo tempo il termine dominante¹⁷.

5. Le Scritture importanti per lo Shintoismo.

Il Kojiki (古事記) è la prima storia del Giappone, composta nel 711-712 da Ō-no-Yasumaru [太安万侶], il quale mise per iscritto i racconti che raccolse dalla bocca di Hieda-no-Hare [稗田阿礼], una donna che all'epoca aveva sessantacinque anni. L'opera, in tre volumi, racconta la storia del Giappone dalla creazione all'impero della regina Suiko [推古] (628).

Il Nihonshoki (日本書紀), la storia del Giappone composta nel 720 da vari scrittori,

神道と当時外来の代表的宗教であった仏法とを対立させることにより、日本の伝統的民族宗教を他国に強く意識させようとした。]

15. *Ibid.*, p. 15. [Testo originale: このように神道という語は自国意識の強い、政治的色彩の濃厚な対外的な言葉である。つまり、対内的にはあまり必要としなかった用語であるといえよう。したがって神道という語は、日本の国内ではあまり普及されることがなかったのである。]

16. *Ibid.*, p. 16. [Testo originale: 1) 日本古来の民族的風習としての宗教 (呪術も含む) 的信仰。2) 神の権威、力、はたらき、しわざ、神としての地位、神であること、神そのもの。3) 神話に思想的解釈を加えた神学的・教説的神道。両部神道、唯一神道、垂加神道 (すいかしんとう) など。4) 神社を中心とした神学的・教説的神道。伊勢神道、山王神道など。5) 日本の政治的、道徳的規範としての神道。国学者の神道、皇神の道など。6) 教派神道。]

17. *Ibid.*, p. 17. [Testo originale: 日本固有の民族宗教を意味する神道という語は、最初は中国から伝えられた外来語であったが、十六世紀の中頃にヨーロッパへ渡り、シントウは国際共通語となった。また神道という語は、国内ではなかなか一般化されず、これに代わって、長い間、神祇という語が主流をなしてきたのである。]

primo fra tutti il Principe Toneri Shinno [舎人親王]. L'opera racconta la storia del Giappone dalle origini alla fine dell'impero di Jito [持統天皇] (696).

Il Manyoshu (万葉集) è una raccolta di poemi composta verso il 750 da Tachibana-no-Moroe [橘諸兄]. È una preziosa fonte filologica, storica e archeologica.

L'Engishiki (延喜式), è la collezione, in cinquanta volumi, delle regole e preghiere concernenti i rituali di corte. Fu pubblicato durante l'epoca *Engi* [延喜] (927), per volere dell'Imperatore Daigo [後醍醐], il quale incaricò Fujiwara Tokihira [藤原時平] della pubblicazione. Volumi supplementari furono aggiunti nel 1818 dal Principe di Izumo, Matsudaira Naritake [松平齊貴].

C. Origini e Formazione dello Shintō

Lo Shintō è una religione nata e sviluppatasi sul suolo giapponese, ma nel corso della sua lunga storia è stata influenzata da religioni, culture e idee straniere e si è sviluppata in molti modi diversi. Essendo una religione radicata, lo Shintō ha inevitabilmente permeato l'identità nazionale del Giappone, lo stile di vita giapponese, il modo giapponese di vedere le cose, il modo giapponese di pensare e lo stile di vita giapponese. In altre parole, non è esagerato dire che la Shintō è alla base dello stile di vita tradizionale, dei modi di pensare e degli ideali degli individui e dei gruppi giapponesi¹⁸.

1. Archeologia

Sono state riportate alla luce testimonianze, come statuette di divinità femminili, disposizione circolare di pietre, oggetti e strumenti a scopo religioso, sia di terra che di metallo, risalenti alle epoche *Mudoki* (無土器, 30000–10000 a. C.), *Jōmon* (縄文, 10.500–300 a.C.) e *Yayoi* (弥生, 300 a.C.–250 d.C.).

L'epoca *Kofun* (古墳, III–VII secolo d. C.) è la più significativa, soprattutto per la presenza normale dei tre simboli principali dello Shintoismo: lo specchio (鏡, *kagami*), la spada (刀剣, *tōken*), la gemma (玉, *tama*). Inoltre sono stati ritrovati strumenti musicali, modellini di navi, bambole, telai, cavalli. La fenomenologia spiega nel modo seguente i simboli Shintoisti più importanti: essi erano usati nei riti di intronizzazione e incoronazione dell'imperatore; gli specchi sono il simbolo della divinità del sole, l'oggetto che

18. [Mitsuhashi Takeshi, *Shintō*, 1999], p. 18. [Testo originale: 神道は日本の土地に生まれ育った宗教であるが、悠久の歴史の流れの中で、外来の諸宗教、諸文化、諸思想などの影響を受けて多種多様に展開した。また神道は根生いの宗教であるので、自ずと日本の国がら、日本人の生き方、物の見方、考え方、日本人の一生などにも浸透している。つまり日本人の個人や集団の、伝統的な生活様式、思惟方法および理念などの基底に神道があるといっても過言ではない。]

viene venerato al posto dello spirito, l'oggetto sacro dei santuari¹⁹; Il *magatama* (曲玉, giada ricurva) rappresenta i *kokurei* (穀霊, spiriti dei cereali)²⁰.

Si conosce la credenza chiamata *himoroki* (ヒモロキ). *Himo* (ヒモ) è il bosco del santuario (*Jinja-no-mori*, 神社の森); *roki* (ロキ) indica gli alberi in cui la divinità scende (*kami-ga-oriru-jumoku*, 神が降りる樹木).

Alcune scoperte archeologiche hanno messo in evidenza che intere montagne, paludi, laghi e pietre erano considerate zone sacre per la presenza della divinità.

Le antiche tombe sono, a motivo delle pitture sulle pareti, degli autentici documenti sulla concezione giapponese arcaica del mondo dell'aldilà. (Le anime dei defunti sono trasportate in una nave dove si è posato un uccello, o da un cavallo).

2. Rapporto tra Shintō e vegetazione.

L'imperatore Kōtoku (孝徳) afferma di preferire il Buddhismo allo Shintō. Infatti di lui si dice [nel *Nihonshoki*]: «Questo è il tipo di persona che abbatte l'albero del Santuario Ikutama»²¹.

La natura è epifania della divinità. Compito dello Shintō è proteggerla:

Rispettare lo Shintō significa proteggere gli alberi nei santuari, non abatterli. È chiaro che il fulcro dello Shintō sono i santuari e che gli alberi sono considerati essenziali per gli stessi. In altre parole, la protezione delle foreste dei santuari locali²² era considerata l'aspetto più importante dello Shintō, e questo non è cambiato²³.

Storicamente il fatto si spiega nel modo seguente. L'imperatore aveva fatto tagliare gli alberi nel bosco del santuario Shintoista per avere legname per la costruzione del tempio buddhista di *Shitennoji* [四天王寺]. Questa antica relazione tra Shintoismo e Buddhismo era basata sulla credenza che le divinità shintoiste, poiché vivevano con gli uomini, soffri-

19. [Testo originale: 日の神の象徴、祭祀の御霊代、神社の御神体。]

20. *Kokurei* si riferisce allo spirito che risiede nel grano e lo mantiene in vita. La credenza nel *kokurei* è una forma di animismo che ritiene che gli esseri spirituali abitino in tutte le cose e fa parte del culto delle piante. La credenza negli spiriti del grano e i rituali e le pratiche basate su questa credenza sono, in varia misura, ampiamente diffusi tra le popolazioni, sia selvagge che civilizzate, che si guadagnano da vivere con la coltivazione del grano; gli esempi più tipici si trovano nelle zone di coltivazione del riso (*n.d.r.*).

21. [Testo originale: 生国魂社の樹を切りたまふ類、是なり。] Il santuario di Ikukunitama, comunemente chiamato Ikutama, è situato nel quartiere di Tennoji, a Osaka, ed è dedicato alle divinità di Ikushima e Ashijima, considerate gli spiriti divini della terra. Si pensa che l'abbattimento degli alberi del santuario sia avvenuto per la costruzione del Palazzo Naniwa, completata nel 652 [*n.d.r.*].

22. La divinità che protegge la terra o il tempio (buddista). Il suo santuario. [Testo originale: その土地や寺を守る神。そのやしろ。]

23. [Mitsuhashi, *Shintō*], p. 21. [Testo originale: 神道を尊ぶとは神社の樹木を伐らないで保護することになる。神道の中核をなすのは神社であり、その神社にとって不可欠なのは樹木であると考えていたことがわかる。つまり鎮守の森の保護は、神道で最も大切とされていたのであり、それは今も変わっていないのである。]

vano e smarrivano la via (venivano chiamate *shinshin*, 神身, corpo e spirito). Ebbene, per essere salvate dovevano seguire la legge di Budda e credere in lui. La legge della necessità della reincarnazione era penetrata anche nel pensiero comune. Da questa epoca nasce il *gū-ji* (宮寺), (anche detto: *jingū-ji*, 神宮寺; *jingū-in*, 神宮院; *jingan-ji*, 神願時; *jingo-ji*, 神護寺; *jinku-ji*, 神供寺), il primo dei quali sembra essere il *Kehijingū-ji*, 氣比神宮寺, nella Prefettura di Fukui (福井県). La divinità shintōista *Kehi* (氣比神) avrebbe detto a Fujiwara-no-Muchimaro (藤原武智麻呂):

Da molto tempo sono diventato una divinità, ma ora desidero abbracciare la Via Buddista. Voglio che tu costruisca un tempio per me²⁴.

La fenomenologia del sentimento religioso shintōista verso la natura è spiegata nel modo seguente:

Gli alberi a cui si fa riferimento non sono semplicemente alberi in quanto oggetti naturali, ma alberi che fungono da oggetti sacri in cui discendono le divinità. Si tratta di un albero sacro, generalmente chiamato *shiboku* (神木, albero della divinità), in cui la divinità dimora per un tempo limitato. Pertanto, non significa che l'albero sia un dio in quanto tale, ma che attraverso la venerazione delle persone anche l'albero diventa un dio²⁵.

3. Tracce di animatismo (pre-animismo o pre-polidemonismo) nello Shintō

Il fuoco materiale e la divinità Fuoco sono interscambiate (cfr. *Hishizume-no-Matsuri-no-Norito* [火沈め祭祝詞], il rituale della festa dell'apparizione del dio fuoco). La divinità è chiamata *Kagutsuchi* [軻遇突智], lo splendente, oppure *Homusubi* [火産霊], il produttore di fuoco.

Il vento e la divinità Vento sono la stessa cosa. Il suo nome è *Hayachi-no-kami*.

Dalle due divinità *Izanagi* [伊邪那岐命] (maschile) e *Izanami* [伊邪那美命] (femminile) sono nate le altre divinità: sole, luna, mari, fiumi, montagne, alberi, vegetazione, il Paese Giappone, eccetera. Queste creature sono considerate divine, soprannaturali, misteriose: *kami*. La più antica forma di religione giapponese fu il semplice culto della natura²⁶.

Il tuono è una divinità. Si chiama *Narukami* [鳴る神] ed appare come una cometa

24. *Ibid.*, p. 23. [Testo originale: 吾は神身となって久しいが、今、仏道に帰依したいと思っている。吾がために寺を造ってほしい。]

25. *Ibid.*, p. 21. [Testo originale: ここにいう樹木は、単に自然物そのものとしての樹木ではなく、神が降臨する依代としての樹木なのである。神がしばらくそこに宿するという、一般に、神木と呼ばれる神聖な樹木のことである。したがって、樹木がそのまま神であるのではなく、人々の崇拝を通じて樹木も神になるという意味である。]

26. Nel *Manyōshū*, vol. 3, si legge: «La cima più alta del monte Fuji... è una divinità meravigliosa... e un guardiano della terra del Giappone».

che vola giù sui tetti delle case e le distrugge. Nella fase animistica diventerà il dio delle altezze, mutando il nome in *Takatsu-Kami* [高津神].

4. Fase animistica nel culto della natura

Sole. È divino sia il sole in sé che il disco solare. È anche completamente umanizzato. Si chiama *Amaterasu-Omikami* [天照大御神], oppure *Ohirumemuchi-no-Kami* [大日靈貴神]. Il sole del mattino si chiama *Wakahirume-no-Mikoto* [稚日女尊]. Hiruko è una divinità solare.

Luna. È una divinità maschile, che cammina nei cieli notturni. Si chiama *Tsukuyomi-no-Mikoto* [月読尊], oppure *Tsukuyomi-Otoko* [月読男].

Stelle. Non hanno mai avuto un posto significativo nel pantheon giapponese. Sono manifestazioni della divinità cattiva *Amatsu-Mikahoshi* [天津甕星]. Per via dell'influenza Buddhista, la divinità stellare sarà identificata con la Stella Polare *Myoken* [妙見] e, infine, con *Ame-no-Minakanushi-no-Kami* [天之御中主神], la suprema divinità celeste.

Tempesta. È divinizzata e si chiama *Susanō-no-Mikoto* [須佐之男].

Pioggia. *Kuraokami* [淤加美神], oppure *Takaokami* [高籠神].

Vento. La primitiva divinità si differenzia in due: *Ame-no-Mihashira* [天之御柱] (Colonna celeste) e *Kuni-no-Mihashira* [国之御柱] (Colonna terrestre). Inoltre è sessualmente differenziato in *Shinatsuhiko* [志那都比古神] (dio del Vento) e *Shinatsuhime* [綴長津姫命] (dea del vento).

Mare. La divinità si chiama *Owatatsumi-no-Kami* [綿津見]. Corrisponde al Poseidone greco.

Montagna. Lo spirito della Montagna si chiama *Oyamatsumi-no-Kami* [大山津見]. Nella montagna dimorano altre due divinità: *Yametsuhime* [八女津媛] (femminile) e *Yamabiko* [山彦] (maschile).

Spiriti guardiani. *Ikasuri* [坐摩]: sono gli spiriti a guardia della Corte imperiale. *Iku-shima*: spiriti guardiani del paese delle otto isole (Giappone)²⁷.

Inferi. La divinità si chiama *Yomotsu-Kami* [黄泉神]. Questa divinità divenne tale perché ebbe un colloquio con *Izanami-no-Mikoto* [伊邪那美命] mentre discendeva nel regno delle tenebre (*Yomi-no-Kuni* [黄泉の国]). Corrisponde al Plutone greco o al *Yama* Indù (il primo mortale che morì).

Mondo vegetale (dendrolatria). *Kukunochi* [ククノチ] (Spirito dell'albero); *Kayanohime* [草祖草野] (Spirito femminile dell'erba); *Toyōkehime-no-Kami* [豊宇気比売神] (Spirito

27. Cfr. *Kagoshui*, scritto da Imbe-no-Hironari nell'807.

femminile dei cereali, anche Spirito della pianta del riso); *Kodama* (木霊, spirito dell'albero); *Amatsu-Himorogi* [天つ神籬] (alberi resi sacri da spiriti che albergano in essi).

Mondo animale (zoolatria, teriolatria). Il serpente è divino, e spesso le divinità delle montagne sono serpenti a forma di montagna. Il Serpente era la divinità che ispirava terrore a *Susanō-no-Mikoto* [須佐之男命] e che mangiava una fanciulla ogni anno. Il lupo si chiama *Okuchi-no-Kami* [大口真神], la divinità dalla grande bocca. La tigre è una divinità da temere. La lepre, l'orso bianco e il cervo sono teofanie di divinità (le divinità delle montagne usano spesso questeteofanie). Anche il baco da seta e il pidocchio sono divinità. L'uccello mitico, *tobi* (鳶, aquila, falco) è una divinità che ha connessioni con *Amaterasu Omikami* [天照大御神]. Il coccodrillo si chiama *Sabimochi-no-Kami* ed è una grande divinità. Il cervo è messaggero divino del dio di *Kasuga* [春日], la scimmia del dio di *Hie* [*Hiesarukami* 日吉猿神], il piccione del dio *Hachimam* [八幡], la volpe del dio *Inari* [稲荷], l'airone del dio di *Kehi* [氣比], il gallo della divinità di *Kumano* [熊野の鳥].

5. Feticismo e fallicismo

I Dieci Sacri Tesori. Secondo il *Kojiki*, essi sono stati donati da *Nigihayashi-no-Mikoto* [饒速日命] a suo figlio *Umashimade-no-Mikoto* [可美真手命]. Essi sono di quattro tipi: gli specchi, le spade, i gioielli, i collari, e comprendono: lo Specchio del Mare, lo Specchio della Costa, la Spada dalle otto spanne, il Gioiello della Vita; il Gioiello della Perfetta Salute e Forza, il Gioiello che risuscita i Morti, il Gioiello che protegge le strade dal male, il Collare protettore dal Serpente, il Collare protettore dalle Api, i Collari di vario materiale con varie proprietà.

I *Dieci Tesori* sono separati in quattro classi: gli Specchi, le Spade, i Gioielli, i Collari. Di questi quattro gruppi, gli Specchi, le Spade, i Gioielli costituiscono i Divini Simboli Imperiali (*sanshu-no-shingi*, 三種の神器). Essi hanno questo nome:

Specchio: *Yata-no-Kagami* [八咫鏡] (lo specchio a otto archi);

Spada: *Kusanagi-no-Tsurugi* [草薙の劍] (spada per tagliare l'erba);

Gioiello: *Yasakani-no-Magatama* [八咫瓊勾玉] (giada di Yasakani).

Nello Shintō originale, questi simboli, carichi di potere, sono feticci. Secondo il *Kojiki*, questi Dieci Sacri Tesori di buon auspicio, se agitati, restituiscono la vita ai morti e curano il dolore fisico.

La spada (*Murakumo* [叢雲], oppure *Kusanagi* [草薙]) fu estratta da *Susanō-no-Mikoto* dalla coda del mostro, a forma di serpente, che era nella provincia di Izumo. Poi, il Principe *Yamato-Takeru-no-Mikoto* [日本武尊] la usò per tagliare l'erba di *Yaizu* e crearsi un passaggio, onde sfuggire al terribile nemico Ainu. Racconti simili riguardano anche

altre divinità e imperatori.

Yata-no-Kagami, lo specchio sacro di Ise, sotto l'Imperatore *Yuryaku* [雄略], fu interrato, dalla Principessa *Takuhata* [栲幡], custode dello Specchio, nei pressi delle rive del fiume sacro Isuzu [五十鈴], al momento della sua morte suicida. Esso fu poi ritrovato grazie alla miracolosa apparizione di un arcobaleno. I poteri miracolosi dello Specchio si sono manifestati anche durante le ripetute distruzioni del Palazzo imperiale di Kyoto. «Nel suo libro *Kogoshui* [古語拾遺], *Imbe-no-Hironari* [齋部広成] osserva che la Spada e lo Specchio erano sicuramente amuleti o talismani della Augusta Persona dell'Imperatore». ²⁸ Nel *Nihongi* si trova una divinità chiamata *Amatsu-Kagami-no-Mikoto* [天津鏡命], che corrisponde alla deificazione dello Specchio.

Pertanto, è del tutto naturale che, secondo il *Kojiki*, la Grande Dea-Sole ancestrale, *Amaterasu-Omikami*, abbia dato lo Specchio a suo nipote *Ninigi-no-Mikoto* durante la sua discesa sulla terra, ordinandogli di considerare lo Specchio come la sua augusta anima o spirito e di venerarlo come era solito venerarlo in Paradiso. ²⁹

I gioielli (*Yasakani-no-Magatama* [八尺瓊の勾玉]) dati da *Watatsumi-no-Kami* [綿津見神], dio del mare, a suo cognato *Hikohohodemi-no-Mikoto* [彦火火出見尊], sono carichi di virtù soprannaturali. Scuotendoli si può controllare l'alta e la bassa marea. Tra i Gioielli, ha un ruolo speciale *Makarukae-Tama*, il Gioiello della Resurrezione dei Morti. Da feticci, i Gioielli si trasformano in divinità.

Le pietre e le rocce hanno potere magico. Una pietra feticcio, *Chinkaiseki* [鎮懐石], ritardò il parto del figlio della Imperatrice *Jingo* [神功], che partiva per la spedizione in Corea. La pietra che impedì a Izanami di salire dagli inferi alla terra è deificata, e si chiama *Chigaeshi-no-Kami* [道返神]. Una antica Scrittura racconta che due pietre caddero, una notte, nella spiaggia di *Ōarai* [大洗]. Erano le due divinità *Onamuchi-no-Kami* [大己貴神] e *Sukunahikona-no-Kami* [少彦名命], attualmente venerate nel tempio di *Ōarai-Isosaki* [大洗磯前神社].

Lo spaventapasseri protettore dei campi, chiamato *Yamada-no-Sohodo* [山田の曾富騰], oppure *Kuebiko* [久延毘古], è un feticcio dalle grandi proporzioni. Lui sa tutto e vede tutto pur restando sempre fermo.

La zappa e la vanga usate nei campi di Ise sono feticci.

I sandali dell'Imperatore Komei [孝明] (1831-1867), usati nel *Kashikodokoro* [賢所] del Palazzo imperiale, sono venerati nel Tempio Izukashi. Si chiamano *Okutsusama* e hanno potere di guarire le malattie.

28. Kato, *A Study of Shintō*, p. 25.

29. *Ibid.*, p. 26.

Feticci fallici erano collocati nei campi di riso per ingraziarsi la divinità del riso *Mitoshi-no-Kami* [御年神]. La divinazione per mezzo di feticci fallici è collegata normalmente con i riti dell'agricoltura (祈年祭).

6. Spiritismo

Il *Nihongi* racconta che gli alberi, l'erba, i tronchi d'albero, le rocce, ecc. hanno il dono della parola. Ai funerali, avvenuti in Cielo, di *Amewakahiko* [天若日子] (il traditore), parteciparono anche gli uccelli. Questo dimostra la antichità dell'animismo e del polidemonismo presso i popoli del Giappone. Vi sono quattro anime o spiriti³⁰:

Nigimitama (和魂) è l'anima gentile.

Tra le azioni dello spirito divino, cioè dello spirito retto, nell'aspetto statico, la virtù della mitezza e della benevolenza e l'azione della pace e della gentilezza sono chiamate spirito armonioso³¹.

Aramitama (荒魂) anima violenta.

Tra le attività dello spirito retto, in direzione dell'attività dinamica, le virtù attive del coraggio e dell'intraprendenza sono chiamate spirito rude³².

Sakimitama (幸魂): anima felice.

L'azione che porta felicità alla vita umana³³.

Kushimitama (奇魂): anima battagliera)

Quando lo spirito pacifico opera in modi sorprendenti, viene chiamato spirito misterioso. È il nome dato all'azione di un misterioso spirito divino che induce le persone a realizzare varie imprese³⁴.

30. Tale credenza animistica può avere due interpretazioni: credenza in una sola anima con molteplici manifestazioni; oppure effettiva credenza in più tipi di anime, che possono anche coabitare in un medesimo corpo. Per es.: per gli antichi Egizi (due anime: *ka* e *ba*); Antichi Babilonesi (sue anime: *zi* e *ji*); Cinesi (due anime: *hun* e *p'o*); Igorot delle Filippine (due anime: *taka* e *annito*); Ainu (due anime: *moacha* e *shiacha*); Negri del Calabar (quattro anime); Aborigeni del Borneo e del Malay (sette anime); Laotiani dell'Indocina (trenta anime).

31. 谷口 寛、『日本の神々』, [Taniguchi Hiroshi], *Le divinità del Giappone* p. 7. Estratto dal testo di 河田晴夫, 『神社神道信仰教化問答』, 1977 [Kawata Haruo, *Educazione alla fede nello Shintoismo dei santuari*]. [Testo originale: 神靈、即ち直靈 (なおび) の作用のうち、静的調節的な方面で温和仁慈の徳、平和柔らかな作用を和魂という。]

32. [Taniguchi], p. 7.

33. *Ibid.*, p. 8. [Testo originale: 人間生活に幸福をもたらす働きをするもの。]

34. *Ibid.* [Testo originale: 和魂が不思議な働きをする場合を奇魂という。人々をして種々の事業を成さしめる靈妙な神靈の作用を名づけたものである。]

La natura dell'anima presso gli antichi Giapponesi si può definire materialistica, come lo è presso qualsiasi popolazione primitiva. Tale concezione può essere riassunta in dieci aspetti:

- 1) *Kokoro* (心 anima, spirito, cuore) e *Hara* (腹 ventre, interiora) sono spesso usati come sinonimi. Questo sta ad indicare la concezione materialistica dell'anima;
- 2) L'anima ha la forma della luce o del fuoco. La divinità *Onamuchi* [大己貴神] parla con la propria anima, che vede davanti a sé;
- 3) *Mikage* (御影 sacra ombra-nuvola) significa *mitama* (御霊 l'anima sacra). Nella provincia di Toyama c'è un santuario dove è venerata la *mitama* di *Otomo-no-Yakamochi* [大伴家持], ed è chiamato *mikage jinja* (御影神社, santuario della sacra ombra);
- 4) Lo specchio non è un simbolo dell'anima, ma è esso stesso l'anima dell'uomo³⁵;
- 5) La spada è chiamata *Futsu-no-mitama* [布都御魂]: l'anima tagliente;
- 6) Il vento è il respiro dell'universo, e il respiro dell'uomo è un vento. La divinità del vento si chiama *Shinatsuhiko* [綴長津彦命], divinità dal lungo respiro. Anche l'attuale termine *tamashii* (anima), ora scritto con il carattere 魂, originariamente è scritto 玉, 霊, 火 (gioiello, respiro, fuoco). Morire si dice *shinuru* 死ぬる, allontanamento dell'anima dal corpo;
- 7) Lo spirito è pensato come un vapore, un fumo, una nuvola. Nella favola di *Urashima* [浦島], quando il giovane aprì lo scrigno contenente il segreto della longevità, donatogli dalla principessa del mare, ne uscì il vapore e lui si trovò improvvisamente vecchio e morì;
- 8) Le meteore o le stelle cadenti sono ritenute essere anime degli uomini;
- 9) Un uccello bianco è considerato uno spirito. L'anima del principe *Yamatotakeru-no-Mikoto* [日本武尊] salì al cielo sotto forma di uccello bianco.
- 10) Il serpente è creduto essere l'anima di un defunto.

L'attività dell'anima

L'anima entra nelle persone e le dirige e protegge: così fu per la Imperatrice *Jingo* durante la spedizione in Corea. Altre divinità o semidei (ad esempio *Ikatsu-no-Omi*) sono medium divini, chiamati *saniwa* (審神者)³⁶. Le persone da essi possedute sono capaci di andare in estasi e camminare sul fuoco a piedi nudi.

Affinché queste anime senza corpo non vadano erranti, fin dall'antichità è stato

35. Kato, *A Study of Shintō*, a p. 35, afferma: «la Dea-Sole primordiale, nel conferire lo Specchio Divino... a suo nipote, disse che quando avrebbe guardato questo sacro tesoro, avrebbe sempre visto in esso il suo sé divino, e che quindi avrebbe dovuto venerarlo con riverenza».

36. Tali personaggi corrispondono agli sciamani.

compiuto in modo solenne il Festival chiamato *Mitamashizume-no-Matsuri* (鎮魂祭, *chinkosai*). Parte importante nel Festival avevano gli specialisti nel calmare le anime arrabbiate, chiamati *asobi-be* (遊部).

La possessione di una persona da parte di uno spirito può essere causata dalla punizione o vendetta divina, *tatari* (祟). La divinità del riso *Mitoshi-no-Kami* mandò nuvole di cavallette contro la gente che l'aveva offesa.

Gli spiriti si rendono presenti anche per mezzo degli oracoli e dei sogni.

La divinazione è presente fin dall'antichità. Essa è controllata dalla divinità *Ame-no-Koyane-no-Mikoto* [天兒屋命]. La divinazione era fatta principalmente per mezzo delle ossa piatte delle scapole dei cervi, rotte e messe nel fuoco, oppure per mezzo della corazza delle tartarughe (influsso della Cina).

L'azione degli spiriti si rivela anche per mezzo delle prove o punizioni divine. Tra di esse le più temute sono la prova del fuoco e dell'acqua bollente, *kugatachi* (盟神探湯).

Il giuramento sigla il rapporto tra uno spirito e l'uomo. Le divinità *Amaterasu-Omikami* e *Susanō-no-Mikoto* hanno generato figli per mezzo di un giuramento reciproco.

L'anima può rimanere anche in un defunto, quindi il defunto rimane cosciente³⁷, di conseguenza la tomba diventa il luogo di uno spirito vivente, perciò può essere considerata come un tempio. Tombe trasformate in templi sono visibili anche ai nostri giorni.³⁸

La terra, luogo dei morti e degli spiriti

È chiamata *Yomi-no-kuni* (黄泉の国)³⁹, oppure anche *Toyoko-no-kuni* (常世の国).⁴⁰ Entrambi i luoghi si trovano sotto il *Nakatsukuni* (中つ国)⁴¹. Sia il *Yomi-no-Kuni*, come il *Tokoyo-no-kuni* fanno parte degli inferi *Ne-no-kuni* (根の国), che è governato da *Susanō-no-Mikoto*⁴².

Il Regno dei morti è impuro, sporco. Anche *Izanagi* si dovette purificare dopo il suo

37. «Il morto cosciente, ancora in vita, ha bisogno di servitori, cavalli, armi e così via, proprio come in vita; di conseguenza, abbiamo i cosiddetti *junshi* (殉死) o servi che accompagnano il loro padrone nel mondo sotterraneo venendo seppelliti insieme al suo cadavere — un'orribile usanza che fu proibita da un editto dell'imperatore Kotoku nell'anno 646». Kato, *A Study of Shintō*, p. 42 (Traduzione dall'inglese).

38. «Si può quindi affermare con una certa sicurezza che una delle origini di un santuario Shintōista è la tomba in cui gli antichi defunti trovavano l'ultima dimora.» Kato, *A Study of Shintō*, p. 43.

39. *Yomi* (黄泉) è definito come Il luogo dove si dice che vadano le anime dei morti (死者の魂が行くという所).

40. Terra dell'immortalità. Paese in cui si credeva che l'anima andasse dopo la morte (不老不死の国。死後、魂がいくと考えられていた国).

41. Questo mondo terreno (この地上世界).

42. Come schema generale il mondo si presenta diviso in tre grandi zone: cielo, terra, inferi. Schematicamente: 高天原 (Takama-no-Hara) → 中つ国 (Nakatsu-Kuni) → 根の国 (Ne-no-Kuni), il quale è diviso in *Yomi-no-kuni* (黄泉の国), sotto il mare, e *Tokoyo-no-kuni* (常世の国), all'orizzonte del mare. Le anime dei defunti e gli spiriti di molte divinità abitano nel *Ne-no-kuni*.

ritorno dalla visita al mondo dei morti. Tutti coloro che lo visitano devono purificarsi. La morte è impurità: la parola stessa va evitata.

Il mondo dell'aldilà, gradualmente, si è trasformato, come concetto e visione, nel mondo del paradiso, dove i defunti convivono beatamente con le divinità. *Tokoyo-no-kuni* [常世の国] si è trasformato in una terra celestiale, lontana, dall'altra parte della terra, quasi interamente confusa con *Tagamahara* (高天原), l'originale dimora delle divinità. Tale identificazione del mondo dei defunti con il mondo delle divinità ha condotto alla identificazione del Giappone con il Paese dove le divinità nacquero:

Takama-ga-Hara è il brillante dominio etereo del sole glorioso, mentre questa terra di Yamato o Giappone è il luogo in cui il sole è nato..., e così il Giappone è una terra di luce, un regno di luminosità, un luogo di sole senza fine, in breve, *Akitsu-kuni* o *Akitsu-shima*, diametralmente opposto a *Yomi-no-Kuni* o Terra delle Tenebre Eterne... Così sia questo Giappone terreno che la regione celeste ideale godono per sempre della brillantezza del sole; mentre del tutto priva di luce è l'Oltretomba, un'orrenda terra inquinata dove prevalgono eternamente le tenebre. Questa è la ragione per cui i giapponesi di tutti i tempi custodiscono e aderiscono a questa gloriosa madrepatria, senza mai, come facevano gli antichi indù, cercare un aldilà ideale, ma anzi, al contrario, allontanandosi da qualsiasi pensiero di vagare altrove⁴³.

D. Shintō e natura, puro e impuro

Fin dalla sua origine lo Shintō è legato intimamente alla natura, al suo evolversi stagionale, alle sue molteplici manifestazioni che nell'arcipelago giapponese sono di estrema bellezza. Le scoperte archeologiche risalenti ai secoli II e III d. C. rivelano lo stretto legame tra lo sviluppo del sentimento e della pratica religiosa delle popolazioni dell'arcipelago con le due culture allora più fiorenti: la cultura dell'argilla e la cultura della coltivazione per mezzo dell'acqua.

1. Ruolo della Natura nella storia religiosa del Giappone

Il legame tra natura e Shintoismo si fonda su questa semplice, ma profonda esperienza: la natura forma l'uomo e l'uomo forma la natura.

Nel corso di generazioni, l'uomo interagisce con la natura per adattare l'ambiente, e l'ambiente a sua volta sostiene l'uomo⁴⁴.

Il rapporto reciproco è detto «venerazione».

43. Kato, *op. cit.*, p. 46.

44. [Sonoda, *op. cit.*], p. 6. [Testo originale: 人間が何世代もかけて自然に働きかけ風土を仕立て、その風土がまた人間を育て上げる。]

Il Giappone, nei testi antichi della mitologia, è chiamato: *Toyoashihara-no-mizuho-no-kuni* (豊葦原ノ瑞穂ノ国), Terra che produce raccolti copiosi).

Una delle caratteristiche principali dell'agricoltura risicola giapponese è il ricorso a controlli artificiali molto avanzati in termini di controllo delle inondazioni, contenimento e drenaggio. È significativo che lo sviluppo della civiltà si sia basato principalmente sullo sviluppo del miglioramento della terra come “estensione della terra” piuttosto che delle macchine agricole come “estensione delle mani”. [...] In questo contesto, mentre si costruiva una civiltà agricola avanzata, non c'era una chiara distinzione tra natura e opera dell'uomo, e l'uomo diventava sempre più un tutt'uno con l'ambiente e rispettava la natura, nelle cui benedizioni percepiva una volontà divina superiore a quella dell'uomo⁴⁵.

2. Natura e sentimento di purezza

La bellezza genuina della natura si trasforma in sentimento religioso di venerazione per la bellezza divina. L'autore del *Manyōshū* (万葉集) descrive l'acqua limpida del fiume e la montagna coperta di nuvole come un mondo ripulito dalla sporcizia e dall'impurità.

3. Puro e impuro.

In fenomenologia si distingue, normalmente, tra sacro e profano. La religiosità giapponese usa il concetto e termine *imi* (いみ). Questa parola si scrive con due caratteri con significati diversi: 齋, la purificazione religiosa; venerare il puro; 忌, abominevole, offensivo.

Puro è «ciò che ha autentico valore per la vita umana, ed è universalmente desiderabile», e caratterizza i seguenti concetti: *Ama* (天): Dio, Provvidenza; *tama* (玉): beni necessari; *iku* (生): vita; *katsu* (活): energia; *taru* (足): abbondanza; *toyo* (豊): ricchezza; *mizu* (瑞): buona fortuna; *ayashi* (あやし): affetto, tenerezza; *kashikoshi* (かしこし): riverenza, rispetto; *yoshi* (よし): bontà; *umashi* (うまし): successo.

È considerato impuro: «ciò che deriva delle cattive azioni dell'uomo». Esso si manifesta in *byōki* (病気, malattia), *wazawai* (災い, sfortuna), *kitanai-koto* (穢いこと, impurità), *minikui-koto* (醜いこと, indecenza).

Tutte le altre cose che le persone odiano e aborriscono come infauste corrispondono alla macchia del peccato⁴⁶.

45. Ibid., pp. 6-7. [Testo originale: 日本の稲作農業の大きな特色は、治水、i籠蔽、排水などの点で高度に進んだ人為的制御の蓄積にあるという。いわば文明発展のあり方として「手の延長」である農機具よりも「大地の延長」として土地改良の発展が主であったという事が重大な意味をもつ…そこでは高度な農耕文明が築かれながらも、自然と人為は明確に区別されず、むしろ人間はますます風土と一体化して自然を尊重し、その恵みに人為以上の神意を感得することになる。]

46. Ibid. [Testo originale: その他人びとが不吉として憎み嫌う事柄すべてが、罪の穢れとして対応している。]

Il termine tecnico giapponese, *kegare* (穢れ), si compone di due parti: *ke* e *kare*. *Ke* (ケ) «si riferisce alla forza spirituale vitale che fa crescere e fruttificare il riso»⁴⁷.

L'antica cultura giapponese chiama le offerte di cibo e *sake* fatte alla divinità con il nome di *mi-ke* (御饌) e *mi-ki* (神酒).

Kare (枯レ) significa: seccare, diminuire, perdere vigore vitale. Il termine indica l'indebolirsi della forza vitale necessaria alla vita quotidiana sia della natura che dell'uomo, e contemporaneamente, sottolinea l'impegno dell'uomo a far sì che la forza vitale non diminuisca. Per questo il termine si sviluppa in concetto religioso:

Come minimo, la vita quotidiana della società rurale, dedita alla produzione agricola, può essere considerata sostenuta da questo animismo, il potere spirituale del *ke*, che fa crescere e fruttificare i raccolti. Quando questo potere spirituale del *ke* si affievolisce con il passare del tempo, la produttività diminuisce, la forza delle persone si indebolisce e la vita quotidiana sana è messa in pericolo. Questa situazione rende le persone fortemente consapevoli della «contaminazione» o *kegare*, ed è proprio per rivitalizzare e promuovere la vitalità del *ke* che si tengono eventi pieni di *hare* (sereno). In altre parole, il significato di 'contaminazione' del concetto di impurità può essere considerato come un'oggettivazione religiosa di questo *kegare*⁴⁸.

Il ripristino della forza vitale (*ke*) indebolita avviene attraverso la festa (*shinsai* 神祭).

Quando l'impurità è percepita in modo più forte del solito, dapprima vi è il rito di purificazione, e poi si tiene la festa (*hare*) per rallegrare la divinità⁴⁹.

Puro è *hare* (ハレ), limpido; impuro è *kegare* (ケ枯レ), appassito.

Fondamento spirituale di colui che si accosta alla divinità

Nel *Kojiki* si trovano le seguenti contrapposizioni: *kokoro-no-seimei* (心清明, purezza del cuore, dell'anima), contrapposto a *jashin* (邪心, cuore malvagio). Nel *Nihonshoki* si hanno: *kokoro-no-meijō* (心の明浄, purezza del cuore), *sekishin* (赤心, sincerità) e *heishin* (平心, mente calma), contrapposti a *kurojin* (黒心, cuore nero); e *seishin* (清心, cuore puro e senza macchia), contrapposto a *jokushin* (濁心, cuore torbido).

47. Ibid. [Testo originale: 稲米を成長させ実らせる生命的な靈力をさすとされる。]

48. Ibid., p. 12. [Testo originale: 少なくとも農業生産に明け暮れる農村社会の日常は、このようなケ、すなわち作物を成長結実させる靈力というアニミズムに支えられていたとも考えられる。このケという靈力が時の推移とともに衰えると、生産力が減退し人心も疲弊して健全な日常生活も危なくなる。この事態に「穢れ」すなわちケ枯レが強く意識され、ケの活力を再生増進させるためにこそハレの行事が営まれる。つまり不浄観念の「穢れ」は、このケ枯レが宗教的に客体化されたものとみなすことができる。]

49. Ibid. [Testo originale: 普段にも増して強く意識された「穢れ」を祓い清める忌籠りがまずあって、次にハレの饗宴すなわち神遊びの祝祭が実現すると考えられることができる。]

Nelle *Norito* si parla frequentemente di «cuore limpido, puro e retto» (明支淨支誠之心以而), «mente chiara» (清明心), «mente chiara e pura» (明淨心), in contrasto con «mente malvagia» (邪意穢心, cuore cattivo e sporco).

Le caratteristiche [del cuore puro] sono: onestà (直), rettitudine (正), fedeltà (真) verità (誠) e bontà (善). — **Fine della prima parte.**

*La seconda parte sarà pubblicata
sul prossimo numero di Quaderni del CSA*

Buddhismo e sessualità

TIZIANO TOSOLINI

Gli insegnamenti presenti nei testi antichi — come ad esempio il «Sermone del fuoco», il terzo discorso offerto dal Buddha dopo il suo Risveglio in cui avverte i suoi monaci che tutti i sensi sono infiammati dalle vampe del desiderio, ovvero da ciò che muove l'incessante ruota del *samsāra*¹ — pare abbiano la capacità di suscitare e stimolare inediti e interessanti dibattiti sul tema della sessualità nel Buddhismo. Se nel passato questo interesse era stato affievolito per assecondare altre aree di studio, ciò era forse dovuto al fatto che nel Buddhismo il celibato era sempre stato inteso come uno dei punti focali della comunità monastica, e la pratica della «condotta pura» (*brahmācarya*) veniva spesso posta in contrasto dal Buddha stesso con la condotta sessuale «popolare» e «moralmente

1. SN.iv.19, di cui riportiamo la strofa iniziale che tratta della vista e della percezione visiva. «Così ho sentito. Una volta il Beato soggiornava presso Gaya, sul colle Gayasisa, insieme a mille monaci. Ivi rivolgendosi ai monaci disse: 'Monaci, tutto brucia! E cosa brucia, o monaci? La vista brucia, o monaci, le forme ed i colori bruciano, la coscienza visiva brucia, il contatto visivo brucia, e qualsiasi sensazione sorga in dipendenza dal contatto dell'occhio con i suoi oggetti — sia essa percepita come piacevole, spiacevole o neutra — anche questa brucia. Mediante cosa brucia? Brucia mediante il fuoco dell'attaccamento, il fuoco dell'avversione, il fuoco della confusione. Brucia, vi dico, a causa della nascita, della vecchiezza e della morte, della pena, del lamento, del disagio, dell'angoscia e dello scoramento'. Per alcuni studi recenti sul tema della sessualità nel Buddhismo, si veda: B. Faure, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton, Princeton University Press 1998; B. Faure, *The Power of Denial: Buddhism, Purity, and Gender*, Princeton, Princeton University Press 2003; J. I. Cabezón, *Buddhism, Sexuality, and Gender*, New York, State University of New York Press 1991; J. I. Cabezón, *Sexuality in Classical South Asian Buddhism*, Wisdom Publications, 2017; J. Stevens, *Lust for Enlightenment: Buddhism and Sex*, (Boston and London, Shambhala 1990; A. P. Langenberg, «Buddhism and Sexuality» in D. Cozort and J. M. Shields (a cura di), *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, Oxford, Oxford University Press 2018, pp. 567–91. Nel testo il lettore troverà delle citazioni accompagnate da riferimenti del tipo DN ii 5. Si tratta di riferimenti ai testi buddhisti, in particolare alle edizioni dell'antico Canone Pāli. La chiave di riferimento, per chi volesse consultare il testo in inglese, è la seguente: le lettere iniziali (DN) si riferiscono a uno dei raggruppamenti (*nikāya*) in cui sono raccolti i discorsi del Buddha (*sutta*); la cifra romana (ii) indica il numero del volume, il successivo numero arabo (5), la pagina. I testi di questi raggruppamenti sono i seguenti: *The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the Anguttara Nikāya*, Boston, Wisdom Publications 2012 (AN); *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*, Boston, Wisdom Publications 1995 (DN); *The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the Majjhima Nikāya*, Boston, Wisdom Publications 1995 (MN); *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Samyutta Nikāya*, Boston, Wisdom Publications 2000 (SN); *The Suttanipāta. An Ancient Collection of Buddha's Discourses*, Boston, Wisdom Publications 1995 (Sn). Si incontreranno anche alcuni riferimenti preceduti dalla sigla Vin. Si riferiscono alla sezione del Canone Pāli nota come *Vinaya*, o regola monastica, che contiene materie specifiche alla vista monastica. La traduzione in inglese di questa regola è la seguente: I. B. Horner, *The Book of Discipline (Vinaya Pitaka)*, 6 volumi, , Oxford, The Pali Text Society 1949–1966.

biasimevole» praticata nei villaggi². Nel codice etico monastico *Vinaya Pitaka* del Canone Pāli (e relativi commentari), ad esempio, l'attività sessuale viene indicata come una pratica peccaminosa (*asaddhamma*) e volgare (*vasaladhamma*), tanto che, come afferma Peter Harvey, «la differenza più ovvia ed essenziale tra un monaco o monaca e un laico è l'impegno al celibato: evitare totalmente i rapporti sessuali»³. Il fatto poi che la regola che vieta espressamente ogni rapporto sessuale (*pārājika 1*) sia stata posta al vertice della lista delle 227 regole di *pātimokkha* (un insieme di rimedi, formule di confessione, prescrizioni e divieti che descrivono il comportamento morale dei monaci) — con la conseguente ingiunzione che chi la dovesse violare rimanendone così «sconfitto» subisse la pena dell'espulsione dalla comunità monastica — è un ulteriore inizio di come la pratica del celibato separi in maniera netta coloro che si sono decisi a praticare gli insegnamenti del Buddha entrando nel *Sangha* e coloro che invece sono rimasti nel villaggio continuando le loro attività domestiche, sposandosi, avendo figli e delle occupazioni, evitando di coltivare quella calma perfetta e quella energia spirituale necessarie per spegnere quel desiderio che determina il ripetersi del ciclo delle rinascite.

Certo, la capacità di raggiungere l'obiettivo soteriologico del Risveglio non è un'esclusiva riservata ai monaci — gli antichi testi buddhisti includono storie di laici che sono riusciti ad ottenere l'accesso al *nirvāna* — ma la tradizione interpreta la vita familiare come irta di ostacoli al progresso spirituale dovuti in particolar modo ai desideri sessuali, oltre che ad altre seduzioni mondane. In realtà, i testi antichi non si soffermano eccessivamente a discutere sull'etica sessuale familiare, proprio perché l'obiettivo finale del Buddhismo è la liberazione da ogni forma di attaccamento. Tuttavia, nel Buddhismo esistono altre tradizioni, oltre a quella Theravāda (a cui appartiene il *Vinaya Pitaka*), secondo le quali è permesso trasgredire il codice etico impegnandosi in un comportamento sessuale illecito, o proibito, a patto che esso venga utilizzato, ad esempio, come dimostrazione di compassione nei confronti di altri esseri senzienti, oppure come espediente per far giungere un soggetto al Risveglio molto più speditamente della scelta celibataria. In questo modo, l'intera tematica sessuale viene risolta mediante una sublimazione o trascendimento del concetto stesso di desiderio, ovvero mediante la realizzazione e la sperimentazione diretta che tale desiderio sessuale, seppur appagato, non ostacola in alcun modo la via verso il *nirvāna*⁴. Altre tradizioni ancora, come ad esempio il Buddhismo

2. «Abbandonando ciò che è immorale, l'asceta Gotama si tiene lontano da ogni impurità, vive una vita casta, lontano da pratiche sessuali (da villaggio)», DN.i.4.

3. P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge, Cambridge University Press 2000, p. 89.

4. Non si può qui nascondere anche il pericolo a cui tali dottrine possono condurre, soprattutto per quanto

giapponese della Vera Scuola della Terra Pura (Jōdo Shinshū 浄土真宗) del maestro Shinran (親鸞 1173–1263) non vedono nel matrimonio dei monaci alcun impedimento al raggiungimento del Risveglio: lo stesso Shinran — il quale si riteneva «né monaco né laico» (*sō ni arazu, zoku ni arazu* 僧にあらず俗にあらず) — era sposato, dimostrando in tal modo che il Buddha Amida salva anche un uomo laico che non osserva tutti i comandamenti e i precetti buddhisti⁵. Le visioni sulla sessualità nel Buddhismo sono quindi molto varie e non facilmente riassumibili. Come sagacemente annota Bernard Faure, le maggiori tradizioni del Buddhismo «offrono un grado di complessità tale che ogni generalizzazione in questo campo sarebbe inopportuna»⁶.

Il problema del desiderio

Secondo il Buddhismo, la verità che si deve conoscere per giungere al *nirvāna* è essenzialmente quella che il Buddha scoprì la notte del suo Risveglio e che poi espose nel primo sermone nel Parco delle gazzelle presso Benares. Il discorso contiene quattro affermazioni collegate l'una all'altra, conosciute come le «quattro nobili verità»: le prime due attestano che la vita è sofferenza, e che questa sofferenza è causata dal desiderio incontrollato, ovvero dal desiderio (*tanhā*) che si prova per il piacere dei sensi (*kāma-tanhā*), per la sete di esistenza (*bhava-tanhā*), e per la sete di non-esistenza (*vibhava-tanhā*)⁷. Le seconde due

riguarda i casi di abusi sessuali condotti da maestri buddhisti. I più recenti e conclamati riguardano Richard Baker, che si dimise da abate del San Francisco Zen Center nel 1984 dopo che furono resi noti i suoi scandali sessuali con degli studenti, e Ösel Tendzin, reggente del Vajradhatu che, nonostante soffrissi di HIV, non smise di avere relazioni sessuali rendendo sieropositivi alcuni suoi studenti. Ciò che ci pare importante sottolineare è il fatto che, per manipolare i propri allievi, questi e altri maestri buddhisti hanno utilizzato alcuni elementi tratti dalla particolare visione buddhista sulla sessualità (e dei relativi concetti di sofferenza, di corpo, di autorità, di abili mezzi o *upāya*, di compassione ecc.) per esercitare le loro pressioni psicologiche sugli allievi. Ad esempio, Joshu Sasaki, un altro maestro che abusò delle sue praticanti, sosteneva che se esse avessero avuto rapporti sessuali con lui sarebbero state liberate definitivamente dall'attaccamento al proprio Sé, mentre Ösel Tendzin era convinto di essere ormai immune agli effetti del *karma*, ovvero di essere riuscito a conquistarsi una posizione esistenziale e spirituale che lo poneva ormai «al di là del bene e del male». Su questo argomento si veda il capitolo «Sex, Scandal, and the Shadow of the Roshi» in A. Gleig, *American Dharma. Buddhism Beyond Modernity*, New Haven and London, Yale University Press 2019, pp. 84–110.

5. A questo riguardo si veda l'interessante articolo di L. Meeks, «The Priesthood as a Family Trade. Reconsidering Monastic Marriage in Premodern Japan» in L. Wilson, *Family in Buddhism*, Albany, Suny Press, 2013, pp. 253–75, e il libro di J. Richard, *Neither Monk nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

6. B. Faure, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton, Princeton University Press 1998, p. 9.

7. È bene ricordare che non tutti i desideri sono nocivi o negativi, e le fonti buddhiste parlano spesso di desiderio in termini più positivi utilizzando il termine *chanda*. Coltivare finalità positive per se stessi e gli altri (come quella di raggiungere il *nirvāna*, ad esempio), desiderare la felicità degli altri e auspicare che il mondo che lasceremo sia migliore di quello che abbiamo trovato, sono tutti esempi di desideri sani e positivi che non rientrano nel significante di *tanhā*. Per un'approfondita analisi sulle varie forme di desiderio

asseriscono che mediante lo spegnimento di queste «seti» si elimina la bramosia e quindi la sofferenza realizzando così il *nirvāna*, e che la via che conduce a questa cessazione della sofferenza è quella del «nobile ottuplice sentiero». La più semplice definizione di *nirvāna* in questa vita è infatti «la fine di bramosia, odio e ignoranza»⁸.

I piaceri a cui si fa riferimento nella seconda delle quattro nobili verità sono quelli associati alle cinque facoltà, ovvero agli organi di senso (occhio, orecchio, naso, lingua, corpo), e ai primi cinque oggetti corrispondenti di questi organi di senso (forma visibile, suono, odore, gusto, cose tangibili). Ora, il Buddhismo ritiene che il piacere derivante da queste cinque facoltà venga appagato durante il rapporto fisico-sessuale, prova ne è il fatto che il Buddha affermò in maniera categorica di non ritenere nessun'altra forma, suono, odore, gusto o tatto più attraente per un uomo di quelli che appartengono a una donna (e viceversa)⁹. Inoltre, la gratificazione dei sensi, come si afferma sempre nel primo sermone proclamato dal Buddha, è stata intesa e descritta come un qualcosa di «basso, volgare, terreno, ignobile e dannoso»¹⁰, mentre in altri discorsi si narra delle molteplici sofferenze

nel Buddhismo si veda D. Webster, *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, London and New York, Routledge 2005.

8. «Un tempo il Venerabile Sāriputta soggiornava nella regione del Magadha presso il piccolo villaggio di Nālaka. Quindi l'asceta errante Jambukhādaka si recò dal Venerabile Sāriputta e scambiò con lui dei cortesi saluti. Dopo questi cortesi saluti, si sedette a lato e chiese a Sāriputta: 'Venerabile Sāriputta, parlano di questa realtà chiamata Nibbana. Cos'è il Nibbana?'. 'Venerabile, la fine della brama, dell'odio e dell'ignoranza si chiama Nibbana'. 'Ma, venerabile, c'è un sentiero e una pratica per realizzare il Nibbana?'. 'C'è, venerabile'. 'Ebbene, qual è?'. 'È semplicemente questo nobile ottuplice sentiero, cioè: retta visione, retto pensiero, retta parola, retta azione, retto sostentamento, retto sforzo, retta presenza mentale e retta concentrazione. Questo è il sentiero, la pratica per realizzare il Nibbana'. 'Venerabile, questo è un bel sentiero, una bella pratica per realizzare il Nibbana. Basta questo per essere diligenti', SN.iv.251. Si veda anche AN.i.158–159.

9. «Di fronte alla vista di una donna, non vedo una sola visione che sia così eccitante, sensuale, seducente e affascinante, e un tale ostacolo al raggiungimento della meta suprema. Gli esseri senzienti sono lussuriosi, avidi, legati, infatuati e attaccati alla visione di una donna. Soffrono a lungo sotto il potere della visione di una donna. Di fronte al suono... all'odore... al gusto... al tocco di una donna, non vedo un solo tocco che sia così eccitante, sensuale, seducente e affascinante, e un tale ostacolo al raggiungimento della meta suprema. Gli esseri senzienti sono lussuriosi, avidi, legati, infatuati e attaccati al tocco di una donna. Soffrono a lungo sotto il potere del tocco di una donna. Quando una donna cammina, domina la mente di un uomo. Quando una donna sta in piedi... si siede... si sdraia... ride... parla... canta... piange... si ferisce, domina la mente di un uomo. Anche quando una donna è morta, domina la mente di un uomo. Perché a ragione le donne possono essere definite 'una trappola di Māra', AN.iii.68. Le parole del Buddha presuppongono che l'omosessualità non fosse ancora stata resa oggetto di considerazioni etiche.

10. «Così ho sentito. Una volta il Benedetto soggiornava presso Varanasi, a Isipatana, nel Parco delle gazze. Quindi si rivolse al gruppo di cinque monaci [i primi compagni del Buddha prima del suo Risveglio]: 'Questi due estremi devono essere evitati se si ricerca la verità. Quali sono questi due estremi? Quello di attaccarsi ai piaceri dei sensi, a ciò che è basso, volgare, terreno, ignobile e dannoso; e quello di dedicarsi alle automortificazioni, a ciò che è doloroso, ignobile e dannoso. Evitando questi due estremi, monaci, il Tathagata ha scoperto la via di mezzo che conduce alla chiara visione e alla conoscenza, alla pace, alla saggezza, al Risveglio ed al Nibbana', SN.v.421.

e avversità associate alla ricerca dei piaceri¹¹. Questo è anche il motivo per cui il Buddha, riflettendo sul tema del desiderio, abbia richiesto ai suoi seguaci di abbandonare il mondo dei piaceri sensuali, e di perseguire la vita monastica considerata la sola idonea ed efficace per il raggiungimento della perfezione spirituale.

La decisione di seguire gli insegnamenti del Buddha mediante l'ingresso nella comunità monastica (*Sangha*) comporta necessariamente anche l'abbandono della propria cerchia familiare e della propria attività lavorativa, considerati elementi che distolgono il soggetto dal proprio impegno religioso. Come afferma Ratthapālo, il giovanissimo figlio di famiglia nobile che, dopo aver ascoltato un istruttivo e convincente sermone del Buddha, vince la manifesta ostilità e disapprovazione dei suoi genitori e ottiene il consenso di diventare un asceta nell'Ordine dei mendicanti: «Per quanto capisco della dottrina esposta dal Sublime, non è possibile, restando a casa, adempiere punto per punto la santa vita perfettamente rischiarata e purificata; e se ora io, radendo capelli e barba, indossando l'abito fulvo, rinunziassi alla casa per la mendicizia?»¹². E, illustrando poi al re Koravyo le ragioni che lo avevano indotto a rinunciare ai piaceri di questo mondo, Ratthapālo asserisce che: «Le brame belle, dolci, piacenti, con allucinazioni agitano la mente: nelle brame la miseria scorgendo, son divenuto mendicante, o re».¹³

Si deve poi notare che la castità per i monaci deve essere completa e totale, nel senso che il Buddha si è dichiarato molto critico nei confronti di qualche asceta o bramano che pur «sostenendo di essere perfettamente celibe, non si impegna effettivamente in rapporti sessuali con le donne, ma acconsente ad essere frizionato, massaggiato, bagnato e manipolato da loro. Lo apprezza, lo desidera e trova soddisfazione in questo. Questa è una violazione, un difetto, un'imperfezione e una macchia della vita celibe. È chiamato colui che vive una vita celibe impura, colui che è incatenato dal legame della sessualità. Non è liberato dalla nascita, dalla vecchiaia e dalla morte, dalla tristezza, dal lamento, dal dolore, dallo sconforto e dall'angoscia; non è liberato dalla sofferenza»¹⁴. Ciò sta ad indicare chiaramente che per il monachesimo buddhista la castità non era definita solo

11. Per una descrizione degli inconvenienti procurati dal perseguimento dei piaceri sensuali che risultano invariabilmente in dolore ed infelicità, si veda, ad esempio, MN.i.86: «E inoltre, monaci, mossi da brama, incitati, spinti da brama, appunto solo per brama re contendono con re, principi con i principi, sacerdoti con sacerdoti, cittadini con cittadini; la madre litiga col figlio, il figlio con la madre, il padre col figlio, il figlio col padre; litiga il fratello col fratello, il fratello con la sorella, la sorella col fratello, l'amico con l'amico. Caduti così in discordia, lite e contesa, essi si scagliano l'uno sull'altro coi pugni, con pietre, bastoni e spade. E così si affrettano incontro alla morte o a dolore mortale. Ma ciò, monaci, è miseria della brama, è il palese tronco del dolore, originato, intessuto, mantenuto da brama e determinato da brama».

12. MN.ii.55–56.

13. MN.ii.74.

14. AN.iv.54.

come una mera astensione dai rapporti sessuali, ma che qualsiasi tipo di coinvolgimento in piaceri sensuali era da ritenersi al pari di un incatenamento del monaco ai «ceppi della sessualità». Non è quindi del tutto errato affermare che il desiderio sessuale non è che una delle componenti, anche se la più rilevante, di ciò che viene definito come il «desiderio dei piaceri dei sensi» (*kāma-tanhā*)¹⁵.

Infine, e a livello dottrinale, è importante ricordare che il *Vinaya Pitaka* (di cui ci occuperemo nella prossima sezione), focalizza il suo interesse molto più sull'intenzione e sul consenso dato dal soggetto nei riguardi di un atto sessuale piuttosto che sul desiderio o sul piacere che egli prova o ricava da tale atto: questo perché nel momento stesso in cui l'individuo sceglie di acconsentire o meno a un rapporto sessuale proibito egli decide anche se rimanere in comunione con l'Ordine monastico (praticando così il *brahmacariya*) o se, al contrario, egli opta per un ritorno alla vita domestica nella consapevolezza di aver infranto il *pārājika* 1.

Il Vinaya Pitaka

Secondo il *Vinaya Pitaka* del Codice Pāli, il Buddha stabilì la prima regola monastica (il *pārājika* 1 che vieta di avere rapporti sessuali) in risposta al comportamento di un monaco di nome Sudinna. Sudinna è ritratto come un sincero seguace della Via del Buddha. Da laico, egli si era reso conto che «non era facile per chi vive in una casa condurre la vita di Brahma [*brahmacariya*], completa e senza macchia, lucidata come una conchiglia»¹⁶, e decide così di unirsi all'Ordine monastico. Durante una visita in famiglia, i genitori e la sua ex moglie cercano di convincerlo a riprendere la vita domestica, ma Sudinna rifiuta con fermezza la loro richiesta, finché la madre non lo supplica di generare almeno un erede maschio che lo sostituisca, così che le sorti e le fortune della ricca famiglia non passino

15. Il termine *kāma*, si riferisce sia al desiderio dei sensi sia al piacere che si prova nell'ottenere l'oggetto desiderato. Il *kāma* include tutti i tipi di desiderio materiale, tra cui la brama per i campi, le proprietà e il denaro, ma anche, e in modo paradigmatico, il desiderio di contatto sessuale. Utilizzando una serie di metafore, il *Kāma sutta* elenca sinteticamente i pericoli e le sofferenze che derivano inevitabilmente dal perseguire il *kāma*: «Chi vive desiderando i piaceri sensuali, / e fa di tutto per ottenerli, / avrà la mente agitata, / poiché desidera ed ottiene ciò che è mortale. / D'altra parte, colui / che vive desiderando [i piaceri sensuali] / e li vede diminuire, / prova dolore, / come se fosse trafitto da una freccia. / Colui che evita i piaceri sensuali, / come quando si evita di calpestare / la testa di un serpente, / con presenza mentale, / supera gli attaccamenti mondani. / Colui che è ansioso / per possedere terre, campi, oro, / bestiame e cavalli, / domestici e servi, / donne e parenti, / e piaceri sensuali, / viene dominato dalla sofferenza, / schiacciato dai problemi, / e invaso dalle pene, / come l'acqua invade un muro pieno di crepe. / Chi è sempre mentalmente presente, / evita i desideri sensuali, / e abbandonandoli, / sarà capace di attraversare l'oceano, / come colui che si serve di una zattera, / per giungere all'altra riva», Sn.766–71.

16. *Vin.*III.11.

ad altri. Sudinna acconsente alla richiesta della madre e, «prendendo la sua ex moglie per un braccio e immergendosi nel Grande bosco, e non vedendo alcun pericolo, dato che il corso di formazione non era stato reso noto, per tre volte indusse la sua ex moglie ad avere rapporti sessuali con lui. E la donna concepì»¹⁷. Sebbene dal brano risulti chiaro che al momento non vi fosse alcun codice disciplinare da infrangere («il corso di formazione non era stato reso noto»), Sudinna, in preda ai rimorsi per il comportamento tenuto, confessa l'episodio ad alcuni compagni monaci, i quali lo rimproverano duramente: «Non è forse vero che il Buddha ha insegnato il Dhamma in molti modi per porre fine alla passione, non per la passione; per il distacco, non per l'attaccamento; per l'abbandono, non per il desiderio di afferrare...? Non è forse vero che il Buddha ha insegnato il Dhamma in molti modi per stemperare le passioni, per soggiogare l'orgoglio, per controllare la sete, per distruggere la brama, per interrompere il ciclo del divenire, per estinguere il desiderio, per il distacco, per la cessazione, per il Nibbana?»¹⁸. E quando l'episodio giunse all'attenzione del Buddha questi, dopo aver di nuovo e aspramente rimproverato il monaco¹⁹, dette inizio al codice monastico tramite il *pārājika* 1 nel quale si afferma esplicitamente che «Qualora un monaco si abbandoni a rapporti sessuali diventa uno sconfitto, non è più in comunione»²⁰.

Nel proseguo del testo si narra di un altro monaco che per giustificare il rapporto sessuale avuto con una scimmia femmina si difese affermando che il *pārājika* 1 si riferiva solo ai rapporti con donne, inducendo così il Buddha a modificare la formulazione precedente per includere anche i rapporti sessuali con gli animali. Il testo canonico amplia poi l'elenco delle circostanze, degli esseri interdetti e degli orifizi proibiti, fino a stabilire che se un monaco acconsente di intrattenere rapporti sessuali con altri esseri umani (inclusi gli ermafroditi e gli eunuchi), con animali e con esseri spirituali (i *deva*) penetrandoli «anche solo per la profondità di un granello di sesamo», il monaco in questione non sarebbe più in comunione con l'Ordine dei monaci, diventando così uno sconfitto²¹. Ovvero, il mo-

17. *Vin.III.17*.

18. *Vin.III.19–20*.

19. Nel seguito del discorso, il Buddha dichiara a Sudinna: «Sarebbe meglio per te, uomo sciocco, che il tuo organo maschile entrasse nella bocca di un serpente terribile e velenoso, piuttosto che entrasse in una donna. Sarebbe meglio per te, uomo sciocco, che il tuo organo maschile entrasse nella bocca di un serpente nero, piuttosto che in quella di una donna. Sarebbe meglio per te, uomo stolto, che il tuo organo maschile entrasse in una carbonaia, che bruci, che si incendi, piuttosto che entrasse in una donna», *Vin.III.20–1*.

20. *Vin.III.20*, in *Ibid.* p. 38.

21. *Vin.III.27*. Per «rapporto sessuale» il testo intende «ciò che non è veramente un dhamma, un dhamma di villaggio, un dhamma di bassa casta, ciò che è lascivo, ciò che richiede l'abluzione con l'acqua, ciò che include la segretezza, e richiede la partecipazione tra due [persone] ». Per «sconfitto» il testo offre la seguente definizione: «Come un uomo a cui è stata tagliata la testa non può vivere con quel corpo mutilato, così

naco, violando il *pārājika* 1 e venendo escluso dal *Sangha*, non potrà più proseguire la sua formazione monacale e gli sarà interdotta la recita del *Vinaya* assieme agli altri monaci.

Oltre al *pārājika* 1, il *Vinaya Pitaka* enumera altre categorie di infrazioni che tuttavia, anche se commesse, non comportano l'espulsione immediata del monaco dall'Ordine. Il primo elenco di infrazioni, denominato *samghādisesa* («riunione formale»), consiste in tredici errori gravi che, al pari dei *pārājika*, non possono essere considerati come eventi accidentali, ma sono frutto dell'intenzionalità del monaco. Tuttavia, e a differenza dei *pārājika*, essi prevedono la reintegrazione del monaco in comunità dopo un incontro iniziale e successivo del *Sangha*. Il monaco che infrange una di queste tredici regole, infatti, è obbligato a subire un periodo di prova (o di disciplina) terminato il quale, se si dimostra pentito, può essere riammesso in comunità. Le prime cinque regole riguardano alcuni desideri sessuali che però non implicano l'uso di orifizi proibiti, e quindi gli atti compiuti non sono da considerarsi alla stessa stregua di un atto sessuale, e i violatori della regola non sono dichiarati «sconfitti». La prima di queste infrazioni afferma che: «L'emissione intenzionale di seme durante un sogno è un reato che richiede una riunione formale dell'Ordine»²². Con questa regola, il *Vinaya* intende coprire qualsiasi atto sessuale che non implichi alcun orifizio, come ad esempio la masturbazione, e le due condizioni di intenzionalità e di emissione devono essere soddisfatte affinché l'atto possa essere considerato colpevole²³. Ciò significa che se l'emissione avviene durante un atto motivato dal desiderio sessuale, ma l'emissione non è voluta, o in un atto destinato all'emissione, ma

un monaco che si concede a un rapporto sessuale non è un [vero] recluso, non è un [vero] figlio dei Sakya: perciò è chiamato uno che è stato sconfitto». Il «non è in comunione» viene così specificato: «Non è in comunione significa: la comunione è chiamata un'attività, una regola, una formazione comune, questo si chiama comunione. Chi non è in sintonia con tutto ciò si chiama 'non in comunione'» *Vin.* III. 27. Si noti che nella definizione di rapporto sessuale, la menzione della partecipazione di due persone è importante per capire la natura sessuale a cui si fa riferimento. Come afferma Asanga Tilakaratne, «Nella successiva descrizione dell'atto sessuale, sebbene vengano menzionati il coinvolgimento di due organi sessuali e la penetrazione, dando così l'impressione che si tratti di un rapporto eterosessuale, ciò che la norma specifica tecnicamente non è il semplice sesso vaginale, ma il sesso in una qualsiasi delle tre modalità indicate come i 'tre sentieri' (*tayo maggā*), ossia vaginale, anale e orale. Ciò espande la definizione di partner sessuale, non limitandosi all'atto eterosessuale, ma all'atto sessuale tra due partner qualsiasi, appartenenti o meno allo stesso sesso. Ciò che conta è se l'atto sessuale comporta o meno uno dei 'tre sentieri' e non il sesso di chi lo compie. Così, ad esempio, un incidente menzionato nel testo in cui un monaco ha inserito il proprio membro in bocca... è considerato un caso di violazione del *pārājika* 1 (*Vin.* III.35). Lo stesso si dica per degli incidenti di necrofilia, evidenziando così che la regola si applica anche se il partner non è vivo» in A. Tilakaratne, *Buddhist Ethics*, Sarasavi Publishers, Sri Lanka 2020, pp. 82-3.

22. *Vin.* III.112, in *Ibid.*, p. 196. Le altre quattro regole riguardano il non toccare una donna, il non fare delle proposte grossolane ad una donna, il non proporre dei rapporti sessuali ad una donna, il non unire delle coppie (ovvero, il monaco non deve organizzare degli incontri tra un uomo ed una donna allo scopo di creare un legame amoroso, oppure sessuale).

23. Si veda D. J. Duncan, «Monastic Masturbation in Pāli Buddhist Texts» in *Journal of the History of Sexuality*, 2006, 15/1: pp. 1-13.

l'emissione non avviene, il monaco interessato è da considerarsi innocente.

Oltre alle infrazioni appena elencate, esistono per i monaci (*bhikkhus*) e le monache (*bhikkhuni*) altre categorie di reati minori, sempre a sfondo sessuale. In ordine decrescente di gravità, vi sono i due *aniyata* («indefinito», nel senso che per essere accertato, lo «sbaglio» deve essere comprovato dalla parola di un monaco che sia affidabile e che accerti l'accusa, oltre che dall'ammissione della persona coinvolta), che consistono nel ritrovarsi isolati con una donna in un luogo che lasci supporre una relazione sessuale, e nel ritrovarsi isolati con una donna in un luogo che lasci supporre uno scambio di propositi licenziosi. Vi è poi il quinto dei trenta *nissaggiya* («ciò che deve venire abbandonato», ovvero un «errore» che esige la rinuncia di un oggetto ottenuto in maniera scorretta) che consiste nel non accettare una veste da una monaca che non sia della propria famiglia. Infine, esistono vari *pācittiya* («confessione») inclusi in una lista di 92 «errori» dovuti alla semplice negligenza, e il cui scopo sembra essere quello di evitare qualsiasi situazione che possa favorire una reciproca intimità danneggiando così la vita celibataria del monaco²⁴.

Per quanto riguarda il codice etico delle monache, invece, è interessante notare che, oltre ad essere vincolate come i monaci alla prima regola concernente il non intrattenere rapporti sessuali con un partner maschile (umano, animale, o essere divino), esso include altri due *pārājikā* che riguardano il semplice contatto fisico con un uomo²⁵. Inoltre, il co-

24. I *pācittiya* che riguardano la sessualità sono i seguenti: non riposare in un edificio nel quale vi sia una donna (regola n. 6); non insegnare più di sei serie di parole del *Dharma* ad una donna (regola n. 7), non insegnare alle monache senza l'accordo del *Sangha* (regola n. 21); non insegnare il *Dharma* alle monache sino al cadere della notte (regola n. 22); non recarsi in un monastero di monache per insegnare (regola n. 23); non donare vesti alle monache (regola n. 25); non cucire una veste per una monaca (regola n. 26); non organizzare un viaggio con una monaca (regola n. 27); non salire su un battello con una monaca (regola n. 28); non mangiare cibo preparato da una monaca (regola n. 29); non sedersi con una monaca in un luogo isolato (regola n. 30); non rimanere soli con una donna, in un luogo solitario (regola n. 44); non sedersi accanto ad una donna in un luogo isolato dal suono (regola n. 45); non fare un tragitto con una donna, dopo averlo pianificato con lei (regola n. 67).

25. *Vin.IV.212. 219–20*: «Qualunque *bhikkhuni* infatuata dal desiderio acconsenta allo sfregamento, o allo strofinio, o alla presa, o al contatto, o alla pressione, al di sotto della clavicola, al di sopra del cerchio delle ginocchia, di una persona di sesso maschile traboccante di desiderio, anch'essa diventa sconfitta, non è in comunione» (*pārājikā 1*); «Qualunque *bhikkhuni* infatuata dal desiderio, seguendo ciò che in verità non è la regola, acconsenta che una persona di sesso maschile traboccante di desiderio la prenda per mano, o acconsenta alla presa del bordo del (suo) mantello esterno, o stia in piedi o parli o vada a un appuntamento o acconsenta che un uomo si avvicini a lei, o entri in un luogo coperto, o disponga il corpo per tale scopo, anch'essa diventa sconfitta, non è in comunione (*pārājikā 4*). Ricordiamo che le *bhikkhuni*, a differenza dei monaci, devono rispettare otto *pārājikā*: oltre ai quattro *pārājikā* dei monaci e i due appena menzionati, gli altri due sono: una monaca non può nascondere un'offesa grave di un'altra monaca (*pārājikā 2*, *Vin.IV.215–16*, in *Ibid.*, p. 166); una monaca non può seguire (imitare o aiutare) un monaco sospeso dal *Sangha* (*pārājikā 3*, *Vin.IV.217–18*, in *Ibid.*, pp. 169–70). Per una dettagliata analisi dell'eziologia di questi ulteriori quattro *pārājikā*, si veda A. Heirman, «The *Pārājikā* Precepts for Nuns» in *Buddhist Review Studies*, 2003, 20/2: pp. 169–81. Si noti, inoltre, che il numero complessivo delle regole per i monaci è di 227, mentre quello per le monache di 311.

dice delle monache non include alcuna regola riguardante quelle infrazioni o errori che fanno uso di orifizi proibiti, e questo perché il rapporto sessuale per le monache è stato concepito esclusivamente come atto eterosessuale che coinvolge un partner maschile. E sebbene non pare che nel *Vinaya* si accenni a dei rapporti tra due donne, molte precauzioni sono state adottate per quelle *bhikkhunīs* che si dedicano in attività che possono indurre un'auto-stimolazione.

Altre regole che richiedono la riunione e la deliberazione del *Sangha* (*samghādisesa*) consistono nell'accettare con le proprie mani del cibo offerto da un uomo infiammato dal desiderio e nel mangiarne assieme a lui; indurre un'altra *bhikkhunī* a ignorare il fatto che l'uomo che le sta offrendo il cibo sia o meno infatuato dal desiderio, convincendola ad accettare con le proprie mani quel cibo mangiandone assieme a lui nonostante essa non sia in preda al desiderio²⁶. Occorre infine notare che il *Vinaya* delle monache non contempla degli «sbagli indefiniti» (*aniyata*), che nessuna delle trenta offese (*nissaggiya*) sembra includere degli «sbagli» a livello sessuale, e che gli errori dovuti alla trascuratezza (*pācittiya*) di una *bhikkhunī* paiono essere numerosi tanto quelli presenti nel codice monastico maschile²⁷.

In conclusione, e a partire da un contesto etico più ampio, l'analisi condotta sul *Vinaya Pitaka* permette di evidenziare alcuni elementi fondamentali.

Si potrebbe innanzitutto sostenere che la violazione del (o dei) *pārājikā* non consista necessariamente in un'azione malvagia (ovvero, in un'azione che precluda la via verso il raggiungimento del nirvāna): ciò che essa comporta, invece, è l'espulsione dalla comunità dei monaci, e di conseguenza la perdita dello stato di *bhikkhu* (a vita). Né tantomeno si trovano nel *Vinaya* allusioni al fatto che chi commette il *pārājikā* 1 debba poi scontare una rinascita sfavorevole (come invece avviene, ad esempio, per l'*ānantarika-kamma*, ovvero per le cinque azioni a retribuzione immediata)²⁸. Tutto ciò, ovviamente, non smi-

26. *Samghādisesa*, regola nn. 5 e 6. *Vin.IV.232–33*.

27. Le offese a sfondo sessuale che comportano l'espiazione sono le seguenti: schiaffeggiare i genitali con le palme delle mani (regola n. 3); usare un bastoncino di cera (per la stimolazione) (regola n. 4); lavare i genitali inserendo più di due articolazioni delle dita (regola n. 5); stare o parlare con un uomo nel buio della sera quando non c'è luce (regola n. 11); stare insieme o parlare con un uomo in un luogo appartato (regola n. 12); stare o parlare con un uomo in un luogo aperto (regola n. 13); stare o parlare con un uomo in una carrozza, o in un vicolo cieco, o a un incrocio, o sussurrargli all'orecchio, o congedare la propria compagna *bhikkhunī* (regola n. 14); non rinunciare alla compagnia del padrone di casa o del figlio del padrone di casa, nonostante gli avvertimenti delle altre *bhikkhunī* (regola n. 36); entrare in un parco con altri *bhikkhus* in maniera consapevole e senza permesso (regola n. 51); senza aver ottenuto il permesso dal *Sangha* o dal gruppo, sedersi insieme a un uomo per schiacciargli un foruncolo che si è formato sulla parte inferiore del corpo, o lavare, spalmare bendare o sbendare una crosta (regola n. 60); ordinare una tirocinante che frequenta uomini o giovani, che è violenta e causa di dolore (regola n. 79).

28. Le cinque azioni il cui effetto negativo si verifica già nella vita presente sono: uccidere la propria madre;

nuisse affatto l'importanza di appartenere al *Sangha*, o che il monaco ritenga una scelta facoltativa il farvi parte o meno, né tantomeno che un capofamiglia, dopo aver scelto di vivere come *sāmanera* (monaco novizio che osserva i dieci precetti in vista dell'accettazione nella comunità dei monaci)²⁹ possa tranquillamente continuare la sua vita dispensandosi dall'entrare nel *Sangha*. Certamente, il Buddha accettava la validità della vita del capofamiglia con la sua felicità casalinga derivata dal matrimonio e dai figli, ma ciò che deve essere sottolineato, tuttavia, è la diversa finalità o scopo che contraddistingue la vita monastica da quella casalinga: la prima è caratterizzata dalla totale astinenza dal *kāma* e ha come obiettivo il raggiungimento del *nirvāna*, mentre l'altra è caratterizzata da un comportamento corretto nei confronti del *kāma* e ha come obiettivo il saggia, ovvero il mondo paradisiaco dei deva (anche se non è del tutto escluso che anch'essa possa condurre al *nirvāna*)³⁰.

In secondo luogo, dalla lettura del *Vinaya* pare si debba dedurre una forte tendenza anti-natalista: le vampe del desiderio sessuale conducono certamente alla sofferenza, ma la sessualità è problematica anche perché è il motore biologico che muove la ruota del *samsāra*, alimentando e perpetuando così il ciclo delle rinascite. Partecipare all'attività procreativa significa perciò collaborare con il meccanismo cosmico che genera all'infinito ignoranza e miseria.³¹ A questo riguardo si deve notare che il desiderio (*kāma*) non pare debba essere considerato l'unico, o addirittura il più importante, elemento per giudicare una trasgressione sessuale. Come afferma Ami Parsi Langenberg, «In generale, il grado

uccidere il proprio padre; uccidere un Arhat; ferire, fino al versamento di sangue, un Buddha; produrre uno scisma nel *Sangha*.

29. I dieci precetti riguardano l'astenersi 1) dall'uccidere; 2) dal rubare; 3) da pratiche sessuali; 4) dal mentire; 5) dall'alcool e qualsiasi altro intossicante; 6) dal mangiare dopo mezzogiorno fino all'alba seguente; 7) dalla danza, dal canto, dall'udire musica, e dall'assistere a spettacoli; 8) dall'utilizzare profumi, cosmetici, come pure ornamenti (e tutto ciò che attiene alla seduzione); 9) dal riposare o dormire su letti o giacigli alti o dalle dimensioni eccessive; 10) dall'accettare oro e argento (valori e denaro in genere).

30. *Itivuttaka*, § 71: «Questo è stato detto dal Beato, è stato detto dall'Arahant, e così ho sentito: 'Ho visto esseri che — con buona condotta fisica, verbale, e mentale; non ingiuriano i nobili, hanno rette visioni e compiono atti sotto l'influenza di queste rette visioni — alla dissoluzione del corpo, dopo la morte, rinasciranno nei mondi celesti, in una felice destinazione, nei reami paradisiaci. Senza averlo ascoltato da altri asceti e bramani vi dico che ho visto esseri che — con buona condotta fisica, verbale, e mentale; non ingiuriano i nobili, hanno rette visioni e compiono atti sotto l'influenza di queste rette visioni — alla dissoluzione del corpo, dopo la morte, rinasciranno nei mondi celesti, in una felice destinazione, nei reami paradisiaci. Dopo averlo conosciuto, visto e contemplato personalmente che vi dico che ho visto esseri che — con buona condotta fisica, verbale, e mentale; non ingiuriano i nobili, hanno rette visioni e compiono atti sotto l'influenza di queste rette visioni — alla dissoluzione del corpo, dopo la morte, rinasciranno nei mondi celesti, in una felice destinazione, nei reami paradisiaci. Con la mente rettamente diretta, / pronunciando rette parole, / compiendo rette azioni con il corpo: / una persona / di poco sapere, / che compie atti meritori / in questa breve vita, / alla dissoluzione del corpo, / saggio, / rinascerà in paradiso».

31. «Con la nascita come condizione sorgono vecchiaia e morte, sofferenza, lamento, dolore, pena e disperazione. Tale è l'origine di tutta questa massa di sofferenza», SN.ii.1.

di offesa non è calibrato sull'assenza o sulla presenza di piacere sessuale. Il monaco che fa sesso con una bambola di legno, e presumibilmente prova molto piacere (infatti, viene descritto come 'infiammato'), ha commesso solo un'infrazione [*dukkata*]... Il comportamento sessuale, per quanto piacevole, viene preso meno sul serio se non sfocia in un rapporto eterosessuale potenzialmente riproduttivo».³² Tuttavia, anche questa tendenza anti-natalista deve essere ridimensionata, soprattutto se si considera il fatto che è mediante la generazione di nuove persone che è possibile offrire ad altri la «preziosa rinascita umana», ovvero quella rinascita che possiede le piene potenzialità per il Risveglio e l'eventuale cessazione della sofferenza legata all'illusoria realtà in cui si crede di vivere (il *samsāra*).

Un ultimo elemento da considerare è che, come abbiamo più volte accennato, è pratica comunemente accettata di espellere in modo permanente e irrevocabile dall'Ordine un monaco o monaca che infrange i *pārājikā*: come afferma in maniera categorica Janet Gyatso, «il sesso... pone fine alla carriera di un monaco o di una monaca»³³. Ora, questa visione si basa principalmente sulla lettura del *Vinaya Pitaka* incluso nel Canone Pāli. Ad eccezione del *Vinaya Pitaka*, tuttavia, tutti gli altri codici monastici buddhisti esistenti (quelli appartenenti alle antichissime Scuole indiane Dharmaguptaka, Mahāsāṅghika, Mahīśāsaka, e Sarvāstivāda e Mūlasarvāstivāda) contengono disposizioni dettagliate per i monaci e le monache che, pur avendo infranto il *pārājikā*, desiderano tuttavia rimanere all'interno del *Sangha*. In altri termini, questi monaci non sono espulsi dalla comuni-

32. A. P. Langenberg, «Buddhism and Sexuality» in D. Cozort and J. M. Shields, *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, Oxford, Oxford University Press 2018, p. 576. L'episodio a cui la studiosa si riferisce è quella inclusa nel *Vin* III, 35: «In quel tempo un certo monaco, infiammato (dal desiderio), aveva rapporti illeciti con una decorazione di gesso. Per questo era in preda al rimorso... (Il Buddha gli disse): 'Monaco, non si tratta di un'offesa che comporta una sconfitta, ma di un'offesa che comporta un'azione sbagliata'. A quel tempo un certo monaco, infiammato (dal desiderio), aveva rapporti illeciti con una bambola di legno e per questo era in preda al rimorso... (Il Buddha gli disse): 'Monaco, non si tratta di un'offesa che comporta una sconfitta, ma di un'offesa che comporta un'azione sbagliata'. Come si sarà notato dalle citazioni riportate finora, il *Vinaya* contiene descrizioni dettagliate di ogni sorta di atto sessuale con ogni tipo di partner sessuale, umano o non umano, dello stesso sesso, del sesso opposto o del terzo sesso, vivo o morto. Isaline Blew Horner, che pubblicò una traduzione completa del *Vinaya* Pāli con la Pali Text Society nel 1938, ha a volte e di proposito censurato il testo, rifiutandosi di tradurre le parti che riteneva troppo oscene ed esplicite per il pubblico occidentale.

33. J. Gyatso, «Sex» in D. S. Lopez, *Critical Terms for the Study of Buddhism*, Chicago and London, The University of Chicago Press 2005, p. 276. Shayne Clarke annota che il termine *asamvāsa*, che sembra indicare un ostracismo, una scomunica, o una espulsione da parte del *Samgha* del monaco reo di aver commesso il *pārājikā* 1, dovrebbe essere tradotto con «non in comunione» (come ha giustamente fatto la traduttrice del *Vinaya* in inglese I. B. Horner). «Di fatto» — afferma lo studioso — «nei codici monastici esistenti si fa pochissima menzione dell'allontanamento fisico degli scomunicati (*asamvāsikas*)... Certamente, un monaco 'non più in comunione' non era un monaco in regola. Forse era un cattivo monaco, o anche un monaco molto cattivo. Ma sembra possibile che rimanesse ancora, in un certo senso, un monaco, o almeno un membro della comunità monastica» in S. Clarke, «When and Where is a Monk No Longer a Monk? On Communion and Communities in Indian Buddhist Monastic Law Codes» in *Indo-Iranian Journal*, 2009, 52: pp. 125–26.

tà, ma viene loro concesso una forma di penitenza nota con il termine di *śikṣādattaka*, un termine che sembra voler significare «colui al quale è stato concesso il tirocinio (o la penitenza)». Secondo lo studioso Shayne Clarke, «sebbene i dettagli di questa penitenza differiscano molto tra i vari codici monastici, tutti concordano nell'attribuire al monaco penitente lo *status* di *śikṣādattaka*, uno *status* di prova unico all'interno della gerarchia monastica, che lo pone al di sotto dei monaci più giovani, ma al di sopra dei novizi. In altre parole, il sesso non pone automaticamente, e nemmeno necessariamente, fine alla carriera di un monaco»³⁴. Dato che cinque dei sei codici legali riconoscono questo notevole adattamento alla regola del celibato forse, conclude lo studioso, se si desidera giungere a una visione meno rigida e più rappresentativa del monachesimo buddhista indiano sarebbe bene prendere in considerazione non solo il *Vinaya* del Codice Pāli, ma anche i codici monastici in uso nelle altre scuole o tradizioni buddhiste. — **Fine della prima parte.**

*La seconda parte sarà pubblicata
sul prossimo numero dei Quaderni del CSA*

34. S. Clarke, «Monks Who Have Sex: *Pārājika* Penance in Indian Buddhist Monasticism» in *Journal of Indian Philosophy*, 2009, 3: p. 8.

Cultura
e società



Tradizioni giapponesi

Usi, costumi e feste

SILVANO DA ROIT

Novelle Bengalesi — XXI

Due storie dal mondo dell'Islam

Un ragazzo coraggioso

ANTONIO GERMANO

Tradizioni giapponesi

Usi, costumi e feste

SILVANO DA ROIT

In riferimento a ciò che voglio prendere in esame, la parola «tradizione» nell'Enciclopedia Treccani è così definita:

a. «Trasmissione nel tempo, da una generazione a quelle successive, di memorie, notizie, testimonianze; anche le memorie così conservate».

b. «Trasmissione nel tempo, di generazione in generazione, di consuetudini, usi e costumi, modelli e norme; anche le consuetudini, gli usi e i costumi, ecc. così trasmessi e costituitisi».

Ogni popolo ha i suoi usi, costumi, feste e tradizioni. Voglio prendere in esame alcune tradizioni del popolo giapponese, presso il quale sono missionario da circa quarant'anni. Il desiderio di proporre il Vangelo di Gesù Cristo ai Giapponesi mi spinge a voler conoscere, capire, sperimentare le tradizioni di questo popolo per conoscere sempre più e meglio i miei interlocutori ed essere maggiormente in grado di interloquire con essi.

In generale posso dire che i Giapponesi accolgono subito ogni novità con entusiasmo e gioia, anche se fondamentalmente sono molto attaccati alla loro cultura e pertanto sono tradizionalisti nel vero senso della parola. Non mi sembra di esagerare affermando che nella cultura giapponese la tradizione è tutto. Il Giappone studia, prova, adatta, e trasforma le novità, e con spirito molto pragmatico, se servono e sono utili, le adotta e le fa proprie. Alcune tradizioni sono tipiche giapponesi, nate dalla cultura della popolazione di questo arcipelago, e quindi sono originali. Tuttavia, molte tradizioni sono venute dalla Cina attraverso la Corea. Diverse tradizioni vengono dal Confucianesimo e dal Buddismo. Negli ultimi secoli alcune tradizioni vengono dal mondo occidentale più che dal cristianesimo, in particolare dall'influsso che gli Stati Uniti hanno sulla società Giapponese.

Per la grande capacità di assimilazione, trasformazione ed adattamento della cultura giapponese, le tradizioni che resistono nel tempo, non importa quali siano le loro origini, diventano tradizioni proprie giapponesi. Succede così che alcune tradizioni, a motivo delle vicissitudini storiche e dei cambi generazionali, non esistano più nei paesi di origine, ma invece persistano e rimangano vive nella società giapponese.

Le tradizioni sono un po' come le parole della lingua di un popolo, cioè sono vive

finché usate. Come le parole veicolano dei significati importanti e utili per la vita, le tradizioni veicolano valori e significati. Ma con il tempo, come le parole, le tradizioni possono cambiare significato e anche uso. Alcune parole resistono nel tempo immutabili, altre cambiano sia il suono che il contenuto. Altre ancora, mantenendo lo stesso suono, ma cambiano il contenuto. Altre ancora mantenendo il contenuto cambiano il suono. E questo perché la lingua è viva, come la vita della gente, la lingua viene parlata ed usata in situazioni e contesti molto diversi. Penso che le tradizioni di un popolo seguono la stessa sorte delle parole. Alcune tradizioni persistono immutabili nel tempo, altre cambiano nome, oppure contenuto o forma, tempo di celebrazione, altre si trasformano, altre si logorano e spariscono. Ma ne appaiono anche di nuove che vengono assimilate o si creano. Comunque sia, come le parole della gente così pure le tradizioni veicolano significati di vita importanti, almeno per le persone che le usano o le mantengono vive.

Purtroppo, bisogna anche notare che molte persone in Giappone non conoscono il significato preciso delle loro tradizioni. Pur continuando a menzionarle e festeggiarle, esse rimangono solo tradizioni. Semplicemente, si celebrano perché sono una occasione di festa, perché è scritto nel calendario, perché i vicini fanno così, perché si è sempre fatto così. Ovvero si mantiene la tradizione e si festeggia la cosa per se stessa, indipendentemente dai valori e dai contenuti che veicola. Se gli anziani possono avere una idea almeno approssimativa dei valori della tradizione legata ai loro ricordi, le giovani generazioni celebrano la tradizione semplicemente perché è un motivo per far festa o avvicinare gli altri.

Le tradizioni di questo popolo sono moltissime ed è quasi impossibile elencarle tutte. Tra l'altro ci sono notevoli varianti a secondo dei luoghi in cui sono praticate. Sarebbe necessario uno studio molto più approfondito anche solo per catalogarle tutte. Nel mio intento mi limito a fare un elenco delle tradizioni che conosco e ritengo essere più in voga ai nostri giorni, descrivendole sinteticamente e cercando di coglierne il significato originale ed il valore storico ma soprattutto attuale.

Tradizioni più in voga nella società Giapponese

1. Le tradizioni di Capodanno

お正月 *Osho gatsu*: la festa di Capodanno è certamente la tradizione più importante dell'anno. La vita frenetica e moderna della società e il lavoro si fermano completamente solo per il Capodanno. Per tre giorni il Giappone fa festa e recupera semplicemente il suo essere giapponese. In antico, quando non c'era la registrazione della nascita, tutti i giapponesi

compivano gli anni a Capodanno. Sino a non molti decenni fa bisognava indossare vestiti completamente nuovi per la festa, oggi basta anche solo un capo nuovo. Tutti festeggiano questa tradizione del Capodanno nei primi tre giorni dell'anno in vari modi, prevalentemente in casa con la famiglia, mediante riti, cibi, addobbi, ed auguri particolari.

門松 *Kadomatsu*: negli ultimi giorni dell'anno a destra e a sinistra di molte entrate, cancelli o porte, vengono poste in appositi supporti (piccolo o grandi che siano) delle composizioni di rami di piante augurali che rimarranno per tutte le feste di Capodanno. Sono gli auguri per tutti quelli che passano. In ogni pianta si riteneva che ci fosse un kami (divinità), e questo omaggio è per propiziarsi il favore del Kami del nuovo anno, per avere lunga vita, salute, abbondanza e discendenza.

しめ縄 *Shimenawa*: la corda sacra. Sopra porte, portali, entrate e cancelli si appende una speciale corda attorcigliata fatta con paglia di riso. In essa sono infilati alcuni sempreverdi tra cui spiccano un arancio o due mandarini ed una scritta augurale. Nello Shintōismo la corda di paglia delimita il recinto sacro. Come il *kadomatsu* di cui sopra, questo ornamento è un segno per accogliere il Kami dell'anno nuovo ed ottenere i suoi favori, nonché per fare gli auguri indistintamente a tutti.

鏡餅 *Kagami mochi*: due grossi *mochi* (tipiche polpette dolci di riso bianco) sono posti come offerte ai kami. Hanno la forma rotondeggiante (*Kagami* significa specchio e gli specchi rotondi sono a tutt'oggi simbolo dei kami nei santuari Shintō). Il *Mochi* più grande è cibo per il sole e quello più piccolo nutrimento per la luna. Questi due *kagami mochi* vengono sovrapposti su di un piedistallo-vassoio su cui di solito si mettono anche foglie di piante augurali, un foglio di alga marina saporita (昆布 *kombu*), e sopra il tutto si mette un mandarino, il colore del quale ha la stessa pronuncia della parola «generazioni» (代々 *dai-dai*), per cui si implora la benedizione dei kami e degli antenati sui discendenti della famiglia ed il parentado. È cibo offerto al Kami dell'anno nuovo e rimane esposto per un certo tempo. Dopo l'11 Gennaio si osservano le screpolature che si formano sulla superficie, come pure il colore della muffa che può essere apparsa, e da questo si capiscono diversi dati climatici per predire (una sorta di divinazione) se il raccolto dell'anno sarà abbondante o meno. I *kagami mochi* non possono essere tagliati col coltello o divisi perché porterebbe male. Per poter essere consumati dai membri della famiglia c'è un rito che ha le sue regole e si chiama 鏡開き *Kagami-biraki*.

おとそ *O toso*: la bevanda di Capodanno, ovvero il primo 酒 *sakè* dell'anno offerto al Kami del nuovo anno ed ai membri della famiglia. Si può comperare nei negozi che vendono prodotti di erboristeria. Il primo *sakè* viene condiviso brindando con tutti i presenti. Questa usanza viene dalla Cina dove anticamente si pensava che il primo *sakè*

dell'anno avesse effetti medicinali per mantenere in salute le persone durante tutto l'anno. Oggi per lo più è solo un nome per indicare il primo brindisi dell'anno nuovo, fatto con qualsiasi bevanda alcolica.

初詣 *Hatsu mode*: lo scoccare della mezzanotte vede fiamme di persone che si dirigono ai santuari Shintōisti dove ci sono gli 氏神 *Uji-gami*, ovvero i kami del clan familiare e della zona di vicinato. Oppure si va al tempio buddista della zona in cui si vive, oppure ai santuari e templi più famosi ed importanti a livello provinciale o nazionale. Andare al santuario Shintōista oppure al tempio buddista possibilmente con tutta la famiglia per pregare e così santificare le prime ore dell'anno, è ritenuto il modo più appropriato per iniziare il nuovo anno. Si devolve una piccola offerta, si battono le mani, si fa un inchino, si chiudono gli occhi e si fa una breve preghiera personale. Terminato il veloce rito personale, nelle innumerevoli bancarelle si compera un 御守り *O Mamori*, amuleto-portafortuna da portare a casa o da tenere con sé. Oppure si estrae a pagamento un 御神籤 *O Mikuji*, un lungo foglietto di carta su cui è scritta la fortuna dell'anno. Se il responso è positivo, il foglietto viene conservato e tenuto con sé. Se invece è negativo, viene appeso ad un ramo delle piante che ornano il santuario, perché i kami aiutino la persona sfortunata. Molti comperano anche una ハモヤ *hamoya*, freccia di legno augurale: queste persone chiedono ai kami di essere aiutati a raggiungere uno scopo preciso durante l'anno che è appena cominciato.

日の出 *Hi no de*: andare a vedere il sole che sorge il primo giorno dell'anno e pregare che sia un anno fortunato. Si prega il Kami dell'anno nuovo oppure il Kami del sole, oppure tutti i kami senza distinzione nelle quattro direzioni. Diverse persone si alzano presto e vanno appositamente sulle alture o le montagne per contemplare il sole che sorge sul primo giorno dell'anno ed eventualmente pregare.

おせち料理 *O seci ryori*: il cibo per i primi tre giorni dell'anno. Nei primi giorni dell'anno anche le donne devono fare festa e riposare, pertanto non devono cucinare. Il cibo è già stato preparato in precedenza in apposite scatolette, e tutti si servono a piacere quando vogliono. Ovviamente sono delle prelibatezze, strettamente secondo i gusti della cucina tradizionale giapponese. È cibo piuttosto costoso, si trova in confezioni familiari o anche per i singoli, ed è in vendita anche nei supermercati. Stranamente i pasti di Capodanno non vengono cotti, si consumano freddi. Ogni membro della famiglia, ed ogni ospite, riceve all'inizio dell'anno un paio di bastoncini nuovi. Questo cibo tradizionale e bastoncini nuovi vengono offerti anche agli eventuali ospiti che vengono di persona a porgere i saluti e gli auguri per il nuovo anno.

善哉 *Zen zai*: brodino caldo fatto di 小豆 *Azuki*, fagiolini rossi dolci. In questo bro-

dino si mettono molti piccoli *mochi*. È un cibo nutriente con molte calorie; la credenza vuole che aiuti a mantenersi in salute durante la stagione fredda. Anticamente nel mondo contadino, dopo aver consumato questo cibo, si pregano i kami per un abbondante raccolto di riso e fagioli.

お年玉 *O toshi dama*: da parte dei genitori, parenti ed amici, ai bambini vengono date delle piccole buste che contengono soldi: da pochi spiccioli a somme molto ingenti che possano servire per comperare qualche leccornia o giocattolo oppure per aiutare nel pagare le spese degli studi che il bambino dovrà fare. I bambini attendono i *Toshidama* come in Italia i bambini attendono i doni di Natale. La tradizione viene dalla Cina, dove all'inizio dell'anno il capo villaggio passava in tutte le case a distribuire ai bambini dei piccoli sacchetti contenenti dei *mochi* per aiutare la crescita e dare loro gioia.

七草 *Nana kusa*: sette tipi di erbe diverse da consumare dopo le feste di Capodanno. Il 7 Gennaio si consumano queste erbe con un brodino caldo fatto di riso stracotto. Lo scopo è quello di purificare il corpo e lo spirito dopo le feste. Anche questa è una usanza che viene dalla Cina, e le sette erbe, oltre ad essere augurali, sono anche salutari.

お正月あいさつ回り *O shogatsu aisatsu mawari*: in passato i figli andavano alla casa dei genitori a porgere i saluti e gli auguri di Capodanno per rinsaldare e assicurare le relazioni familiari. Ciò valeva anche per tutte le persone affiliate alla famiglia o dipendenti. Oggi per lo più la gente che vive nelle grandi città ritorna al paese natale per passare qualche giorno con i genitori. Si va così a visitare anche i parenti come pure si va alla tomba di famiglia a fare agli antenati una piccola relazione dei fatti successi nell'anno trascorso. Anche questo è per implorare il loro aiuto, la loro protezione e benevolenza. Purtroppo *Aisatsu mawari* è diventata una tradizione delle persone che fanno affari, delle aziende, ditte, banche, grandi e piccole imprese, togliendo l'aspetto familiare e squisitamente umano di questa pratica.

年賀状 *Nenga jo*: la cartolina personale con gli auguri di ringraziamento per l'anno trascorso e gli auguri per il nuovo anno. Si invia singolarmente a tutte le persone che si ritengono benefattori, per ringraziarli ma anche per continuare ad avere il loro aiuto e la loro amicizia e stima. La calligrafia è coltivata tuttora in Giappone e nello scrivere gli ideogrammi si ritiene che si riveli l'anima della persona. Ai giorni nostri la cartolina è abbinata ad una ricca lotteria nazionale. Solo i cristiani mandano i biglietti di auguri di Buon Natale e Felice Anno nuovo; in Giappone tutti mandano le cartoline di Capodanno. Per l'occasione le Poste giapponesi hanno turni di lavoro speciali, per consegnare le cartoline il primo di gennaio. Per tutti è motivo di attesa e di gioia ricevere il pacchetto di cartoline e leggerle una ad una attentamente. Rispondere alle cartoline di Capodanno è anche uno

dei passatempi preferiti dalle persone di una certa età. Le prime parole scritte con l'inchiostro all'inizio dell'anno avevano un valore tutto particolare; era una cerimonia in sé, ma ormai questa tradizione è quasi del tutto scomparsa. Moltissimi sono contenti di ricevere la cartolina di Capodanno da parte di conoscenti o amici. Anticamente le cartoline si scrivevano ad una ad una con il pennello. Adesso si stampano in casa con la stampante del computer mettendo anche una fotografia di sé o della famiglia in un momento felice dell'anno trascorso.

新年会 *Shin nen kai*: qualsiasi tipo di gruppo di lavoro, arte, cultura, scuola, amici, religione, sport, si incontra per festeggiare l'inizio della loro attività nel nuovo anno con un pranzo, e per brindare ai partecipanti ed al successo dell'attività del gruppo. Questo modo di celebrare il Capodanno è molto in voga nella società moderna giapponese. È una tradizione andata un po' in crisi a causa della pandemia Covid, ma si pensa che appena le restrizioni spariranno si celebrerà più di prima per il valore sociale che questi incontri hanno.

お正月遊び *O shogatsu asobi*: i giochi di capodanno sono giochi tradizionali che mettono al centro i bambini. Ne elenco solo alcuni:

- a) 羽子板 *Hagoita*: una sorta di badminton locale giocato con delle preziose palette fatte di legno e dipinte con motivi augurali coloratissimi;
- b) こま *Koma*: si gioca con le trottolo di varie dimensioni e colori;
- c) カルタ取り *Karuta tori* oppure 百人一首 *hyaku-nin-shu*: uno legge e gli altri devono toccare per primi la carta che corrisponde a ciò che viene letto;
- d) 凧揚げ *Tako-aghe*: si comperano o si costruiscono aquiloni colorati e poi si va fuori a giocare all'aperto con la famiglia o gli amici;
- e) 竹馬 *Take-uma*: trampoli di legno con cui camminare o saltare.

Ovviamente a questi giochi tradizionali i bambini preferiscono i giochi moderni, i 漫画 *manga* (fumetti), ゲーム *Ghemu* (giochi elettronici).

家族写真 *Kazoku-shashin*: la fotografia di famiglia è una usanza piuttosto recente ma importante. Molti familiari vivono per esigenze di lavoro nelle grandi città, e solo per il Capodanno possono tornare in famiglia. Questa è una ottima occasione per fare una bella fotografia con tutti presenti: padri, madri, fratelli, sorelle, nonni, nipoti, pronipoti, zii e cugini. Tutti vestiti a festa e sorridenti: è la fotografia di uno dei momenti più felici, ovvero quando si può essere tutti assieme.

どんど焼き *Don do Yaki*: quando ha terminato il suo uso e deve essere eliminata, ogni cosa va smaltita in modo appropriato. Il 15 gennaio gli ornamenti di Capodanno, assieme a tutti gli oggetti religiosi invecchiati o rovinati, vengono portati al santuario Shintōista

oppure al tempio buddista dove nel recinto si accende un grande fuoco e si bruciano con un rito particolare. Ci sono varianti a secondo della zona in cui viene attuato questo rito. In alcune zone si ritiene che il cibo cucinato con questo fuoco sacro preservi dalle malattie durante tutto l'anno. Oppure, il fumo che sale al cielo è il segno che il Kami del nuovo anno è salito nel suo cielo, e così può terminare la grande festa di Capodanno.

旧大正月 *Kyu o shogatsu*: ovvero la Festa del Vecchio Capodanno secondo il calendario lunare cinese. Si comincia l'anno il 4 Febbraio. In Giappone, prima dell'entrata in vigore del Calendario Gregoriano, si seguiva il calendario lunare cinese regolato dallo zodiaco e dalle energie (陰 *Yin* e 陽 *Yang*). 12 erano le ore del giorno e 12 erano i cicli annuali che si ripetevano perpetuamente: Ogni anno ed ora aveva il nome di 12 animali: topo, bue, tigre, coniglio, drago, serpente, cavallo, pecora, scimmia, gallo, cane, cinghiale. I disegni o gli oggetti con la rappresentazione di questi animali, fatti con materiali anche molto preziosi, sono ornamenti molto comuni in Giappone.

L'anno era diviso non in 12 mesi bensì in 24 periodi e le stagioni iniziavano diversamente:

春 *Haru*: primavera.

- 1) 立春 *Risshun*: inizio della primavera, corrisponde al 4 febbraio.
- 2) 雨水 *U-sui*: si scioglie la neve e inizia a piovere, 18-19 febbraio.
- 3) 啓蟄 *Kei-citsu*: la terra si apre e appaiono gli insetti che subito si nascondono, 5-6 marzo.
- 4) 春分 *Shun-bun*: equinozio di primavera, buio e luce diventano uguali, 20-21 marzo.
- 5) 清明 *Sei-mei*: la stagione pura e luminosa, 4-5 aprile.
- 6) 穀雨 *Koku-u*: la pioggia di primavera fa crescere le messi, 20-21 aprile.

夏 *Natsu*: estate.

- 7) 立夏 *Rikka*: inizio dell'estate, 5-6 maggio.
- 8) 小滿 *Sho-man*: la vegetazione e gli animali nascono ed aumentano, 21 maggio.
- 9) 芒種 *Bou-shu*: si seminano le granaglie, 5-6 maggio.
- 10) 夏至 *Ghe-shi*: solstizio d'estate ore di luce più lunghe e notte più corta, 21-22 giugno.
- 11) 小暑 *Shou-sho*: il caldo si fa sentire, 7-8 luglio.
- 12) 大暑 *Tai-sho*: il caldo diventa torrido, 22-23 luglio.

秋 *Aki*: autunno.

- 13) 立秋 *Risshu*: inizio dell'autunno, 7–8 agosto.
- 14) 処暑 *Sho-sho*: termina il caldo e soffia il vento fresco, 23–24 agosto.
- 15) 白露 *Haku-ro*: scende la rugiada sui campi, 7–8 settembre.
- 16) 秋分 *Shu-bun*: equinozio autunnale. Luce e di buio diventano uguali, 23 settembre.
- 17) 寒露 *Kan-ro*: si raffredda l'atmosfera, prima che la rugiada cominci a gelare, 8–9 ottobre.
- 18) 霜降 *Sou-kou*: la brina gela, l'inverno si avvicina, 23–24 ottobre.

冬 *Fuyu*: inverno.

- 19) 立冬 *Ritto*: inizio dell'inverno, 7–8 novembre.
- 20) 小雪 *Sho-setsu*: periodo della prima neve, 22–23 novembre.
- 21) 大雪 *Tai-setsu*: quando nevicca molto, 7–8 dicembre.
- 22) 冬至 *Tou-ji*: solstizio d'inverno, la notte più lunga, 21–22 dicembre.
- 23) 小寒 *Sho-kan*: quando il vento diventa gelido e nevicca molto, 5–6 gennaio.
- 24) 大寒 *Tai-kan*: il periodo più gelido dell'anno, 20–21 gennaio.

L'anno cominciava verso il 4 febbraio, con il ciclo per la coltivazione del riso. La festa di Capodanno era la festa del Kami del riso che si identificava con lo stesso anno nuovo. Molte feste sociali e religiose come pure molte tradizioni e credenze popolari erano legate a determinate scadenze con ritmi completamente diversi da quelli attuali. Per esempio nei solstizi si andava alle tombe degli antenati per pregare e si continua ad andarci anche se il calendario è cambiato. Molti nomi e tradizioni del vecchio calendario permangono tuttora.

Ogni periodo aveva un significato meteorologico per il ciclo delle coltivazioni, un significato religioso-politico per la celebrazione delle feste, un significato sociale per l'ordinamento degli eventi della vita.

Secondo questo vecchio calendario c'erano giorni fausti e giorni infausti, giorni fortunati e giorni sfortunati, giorni di festa e giorni feriali. Questo si basa sull'antica credenza che ci siano giorni puri (ハレ, 晴れ *hare*) e giorni impuri (ケガレ, 穢れ *kegare*). Nei giorni puri si fa festa, ci si veste bene, si mangiano cibi speciali, si gode la vita. La Festa di Capodanno, sino ad ora descritta nelle sue tradizioni, è un esempio di questo. Al contrario nei giorni impuri non si possono fare celebrazioni, vestire elegantemente o mangiare bene, e viene sconsigliata qualsiasi attività per il pericolo di incidenti o malattie, perché i giorni impuri sono legati alla malattia, alla morte, alla crisi o difficoltà, alla sofferenza e al dolore

della vita. Un esempio concreto, lo vedremo più avanti, è il giorno dei morti, il 15 agosto, detto お盆 *O Bon*.

Tutte le azioni umane devono essere conformi ed appropriate ai tempi ed ai modi dettati dallo Zodiaco. Anche oggi sui calendari giapponesi si trova questo tipo di indicazioni. Pur essendo il Giappone una nazione altamente tecnologizzata, scientifica e moderna, certe credenze e tradizioni resistono comunque. Esempi concreti: nei giorni infelici circolano meno automobili del solito, i banchetti negli alberghi costano meno¹. — **Fine della prima parte.**

*La seconda parte sarà pubblicata
sul prossimo numero dei Quaderni del CSA*

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

Novelle Bengalesi – XXI

A CURA DI ANTONIO GERMANO

Due storie dal mondo dell'Islam

Questa volta le due storielle sono tratte dal mondo dell'Islam. L'autore, pur avendo vissuto gli ultimi vent'anni tra i tribali della zona di Chittagong, che sono in maggioranza buddisti, era molto addentro sia al mondo hindu sia a quello musulmano. Molti dei suoi maestri e collaboratori provenivano dal mondo musulmano e, con tutta probabilità, le due storielle le avrà sentite da loro. Protagonista della prima storiella è il Mohanobi (grande profeta) Maometto (peace be upon him: la pace rimanga su di lui). Ogni volta che i musulmani pronunciano il nome di Maometto, in segno di rispetto, aggiungono l'equivalente in arabo dell'espressione tra parentesi. Uno dei 99 nomi attribuiti dai musulmani ad Allah è «Allah è paziente» e qui il Mohanobi ci dà un esempio di grande pazienza. Protagonista invece della seconda storiella è il califfo Omar. Anche quando viene pronunciato il nome di un califfo o di uno dei compagni di Maometto si aggiunge sempre l'equivalente arabo di «Allah è contento di lui». Anche qui compare un altro dei 99 nomi attribuiti ad Allah: «Allah è misericordioso». Il titolo hozrot, che accompagna i nomi, ha il significato italiano di: «sua altezza, sua maestà, sua santità», ecc.



IL MOHANOBI E LA VECCHIA IMPERTINENTE

Il Mohanobi Hozrot Maometto (*peace be upon him*) aveva cominciato da poco a predicare l'Islam. Difficoltà emergevano da ogni parte. Nessuno lo aiutava, anzi tutti lo ostacolavano nel suo intento. Quando al sorgere dell'aurora, il Mohanobi si recava alla moschea per pregare, una vecchia disseminava delle spine sul suo percorso affinché il Mohanobi ne rimanesse ferito. Quando veniva punto dalle spine, il Mohanobi ovviamente ne soffriva e la vecchia, di nascosto, osservava i piedi doloranti di quell'uomo e se la ridacchiava facendo smorfie con la sua bocca sdentata.

Ciononostante il Mohanobi non diceva nulla; in silenzio rimuoveva le spine dalla strada e proseguiva. La vecchia dentro di sé pensava: «Che strano uomo è costui! Ogni giorno viene punto dalle spine e non impreca». E così passarono i giorni, con la vecchia a spargere le spine sulla strada e il Mohanobi con il sorriso sulle labbra a rimuoverle. Un certo giorno, però, il Mohanobi sulla strada non trovò neppure una spina. Egli si guardò d'attorno, ma della vecchia nessuna traccia. Allora pensò: «Forse è caduta ammalata e nessuno si

prende cura di lei». Si recò quindi nella casa della vecchia. Alla vista del *Mohanobi*, la vecchia rimase sorpresa e lo stette a guardare stupefatta in silenzio pensando dentro di sé: «Quanto è generoso il *Mohanobi* e quant'è magnanimo!».

D'allora in poi il *Mohanobi* non trovò più una spina sulla via della moschea!

UN AMICO COMPASSIONEVOL

Omar Faruk era il secondo califfo del mondo musulmano. Egli, per conoscere la reale situazione in cui versavano i suoi sudditi, durante la notte girava in incognito. Una notte, girovagando, arrivò in una località chiamata Hazar, lontana quattro o cinque chilometri da Medina. Ad un certo momento gli arrivò all'orecchio il suono mesto di un pianto. Cercando di rendersi conto del dove esso proveniva, giunse di fronte a una catapecchia. Vide che dentro la capanna una donna stava cucinando. Al suo fianco tre o quattro bambini continuavano a piangere.

Entrò nella capanna e chiese:

«Perché i bambini piangono?».

La donna rispose:

«Perché hanno fame. Per calmare il loro pianto ho messo la pentola vuota sulla stufa».

Hozrot Omar (Allah è contento di lui!), senza perdere tempo, tornò a Medina. Prese con sé farina, *ghi*, carne, farina d'orzo e datteri, e si incamminò per tornare in quella capanna.

Uno dei servi gli disse:

«Huzur (signore), la dia a me tutta quella roba, la porterò io!».

Ma egli rispose:

«Questo è lavoro mio e devo compierlo io! Nel giorno del giudizio tu non potrai portare il mio peso».

Ciò detto, si caricò il peso sulla testa e tornò dalla donna.

Questa volta la donna ebbe qualcosa con cui cucinare. *Hozrot Omar* (Allah è contento di lui!), si preoccupò di tenere acceso il fuoco soffiando. Il pasto fu cucinato e i bambini, dopo aver mangiato a sazietà, cominciarono a giocare. Il cuore di *Hozrot Omar* (Allah è contento di lui!) fu inondato di gioia. Poco tempo dopo, quando la donna scoprì l'identità di quel signore, piena di sorpresa e meraviglia esclamò:

«Quale grande magnanimità! Chi avrebbe potuto immaginare che il califfo Omar (Allah è contento di lui!) del mondo musulmano sarebbe diventato partecipe del mio dolore e della mia tribolazione? Nessuno avrebbe potuto immaginare una cosa simile. Egli non è soltanto il nostro sovrano, egli è anche nostro amico!».

Un ragazzo coraggioso

Una lite tra ragazzi di strada che si risolve felicemente per la geniale trovata di una mamma: un dolce, da lei preparato, placa gli animi rissosi dei ragazzi e fa trovare la concordia fra di loro. Protagonista del racconto perciò, non è Razu ma sua madre, che spegne sul nascere la rissa aiutando suo figlio a capire che la ragione ed il torto non stanno mai da una sola parte. Purtroppo, però, certi tipi di litigi non si risolvono quasi mai nel modo narrato dall'autore, che nei villaggi di litigi ne avrà visti tanti e vorrebbe che si risolvessero tutti nel modo da lui immaginato. «Lite» in lingua bengalese si dice jhogra e basta una piccola scintilla per farla scoppiare. Se la lite è fra ragazzi, i genitori scendono subito in campo e con loro tutti i parenti dell'uno e dell'altro gruppo. La lite poi non è che si svolga dentro le pareti domestiche, perché la vita qui in Bangladesh si svolge tutta all'aperto. Tutti accorrono sulla strada principale del villaggio e gli uni cercano di coprire gli altri con grida e urla, perché sembra che vinca chi sbraita di più. Spesso la lite finisce in tragedia, perché nel litigio emergono vecchi rancori, che cercano l'occasione buona per esplodere di nuovo — a volte con conseguenze davvero tragiche.



Il papà di Razu cadde ammalato. Per aiutare la mamma nella conduzione della famiglia, Razu si era messo a fare il lavoro dei *tokai*¹. Ogni giorno raccoglieva dalla strada materiale di rifiuto, lo vendeva e portava a casa il ricavato (dalle 15 alle 20 *taka*). Un giorno, però, Mohamud attaccò briga con lui:

«Razu, perché vieni qui? Non sai che questo è il nostro territorio?».

«Mio padre è ammalato e mia madre da sola non riesce a darci da mangiare».

«A noi non interessa conoscere queste storie. Ti metto sull'avviso: non vogliamo vedere un asino come te aggirarsi nel nostro territorio!».

«Oh! Il bue dice cornuto all'asino!».

«Misura le parole quando parli con me, altrimenti con un pugno ti faccio saltare i denti».

«Fatti avanti, se hai coraggio... Non voglio rovinarti i vestiti».

«Di' piuttosto che hai paura, vigliacco che non sei altro!».

La lotta era appena incominciata, quando arrivò la sorella di Razu, che afferratolo per i capelli disse:

«Non hai vergogna? Cosa dirà papà! Vieni, mamma ti chiama».

«No, prima voglio assaporare il coraggio di costui».

«Lascialo stare, ti dico, altrimenti ti spacco la testa».

Tornato a casa, Razu andò per consegnare alla mamma il guadagno della giornata dicendo:

1. Ragazzi di strada.

«Prendi, mamma, oggi ho guadagnato 20 *taka*».

«Se tu non ti comporti da uomo, cosa ne faccio dei tuoi soldi? Tienili pure con te!».

«Tu non sai cosa mi ha detto Mohamud. Mi ha dato del vigliacco!».

«Per una sciocchezza simile tu hai arrecato dispiacere a me e a tuo padre».

«D'accordo, mamma, ho sbagliato; prendi i soldi. Lo giuro su Allah che non lo farò più».

A questo punto intervenne il papà dicendo:

«Figlio mio, per venire incontro ai tuoi fratelli e sorelle, ti stai comportando da eroe, ma non è necessario comportarti in questo modo per dimostrare che sei un ragazzo coraggioso!».

«Ho sbagliato, papà e non lo farò più!».

«Di sbagli ne hai fatti due, non uno. Se vai a lavorare nel loro territorio, il loro guadagno diminuisce. E tu non darai loro niente in cambio?».

«Il loro guadagno non diminuirà; a questo ci penserò io».

Il giorno dopo 5 *tokai* bloccarono Razu sulla strada:

«Questo è il nostro territorio, perciò gira al largo!».

«La mia casa si trova in questo territorio; mio padre è ammalato e vi chiedo il favore di farmi lavorare».

«Non è possibile! Il nostro guadagno verrebbe a diminuire».

«Credetemi, io non vi arrecherò nessun danno!».

«Va bene allora. Alle 5 fatti trovare dinanzi al cimitero e vediamo cosa diranno gli altri membri del gruppo. Essi non ti conoscono».

Nel pomeriggio convennero tutti insieme:

«Le nostre entrate diminuiranno».

«Vi assicuro che non diminuiranno: io conosco il trucco del mestiere e vedrete che le entrate aumenteranno. Non solo, ma, se qualcuno si ammala, percepirà comunque la sua parte. Anche i piccoli avranno la loro parte e tuttavia vedrete che il nostro guadagno non diminuirà».

«Che discorso è questo! Chi non lavora prende i soldi? Ma sei scemo?!».

«O bella! Se vi ammalate, dovete stare a pancia vuota?».

«Bhulu e Dulu non sono in grado di lavorare come noi, perché dovrebbero prendere gli stessi soldi che prendiamo noi?».

«La situazione delle loro famiglie è molto grave ed essi sono piccoli, mentre noi siamo grandi. Mio padre dice che bisogna prendersi cura dei piccoli».

«No, amico, io non sono d'accordo con te; così andremo in perdita!».

Il discorso di Razu non servì a nulla. Accortasi del suo disappunto, la madre gli diede

questo consiglio:

«I ragazzi della tua età non danno valore alle parole, se non ne vedono un vantaggio immediato. Invitali qui; io preparerò per tutti le *pitha*».²

Il giorno dopo Razu disse al caposquadra:

«Su, venite a casa mia, mia madre ha preparato le *pitha*!»³

2. Tipico dolce bengalese.

3. Traduzione dal bengalese del missionario Saveriano padre Antonio Germano Das.

In
margin



Lettere dal carcere — VIII

REDAZIONE

Lettere dal Carcere — VIII

A CURA DELLA REDAZIONE

Dal carcere Torokko, Kumamoto

21 gennaio 2020

La Pace del Signore!

Un raggio di sole ci ridona speranza e ci fa percepire la primavera più vicina. In questo periodo si susseguono tre giorni di freddo e quattro di caldo, e mi chiedo come lei stia di salute con questo tempo così instabile.

Prima di tutto vorrei ringraziarla per la cartolina degli auguri di Natale e del Capodanno, oltre che per quella degli auguri per il mio compleanno.

Quando sono venuto a conoscenza che lei si era spostato nei pressi di Osaka, mi sono molto meravigliato, pensando che il Padre risiedeva ora in una bella località. Il liceo che avevo frequentato è molto vicino alla casa dove abitate voi Saveriani. Anche il posto dove ho lavorato, una ditta che fabbricava asciugamani di nome Konpu, è molto vicino al quartiere di Aoi. Da allora sono passati venticinque anni. Al tempo ero addetto al trasporto delle merci, soprattutto nei pressi di Izumisano, anche se a volte mi recavo al nord di Kishiwada fino alla città di Wakayama. Sono certo, tuttavia, che con il passare degli anni e con la costruzione del nuovo aeroporto Kansai, anche la città di Izumisano sia ora notevolmente cambiata.

Noto che un po' ovunque si stanno diffondendo nuove religioni, anche se vi invito a continuare con coraggio a testimoniare il messaggio cristiano. Ai miei tempi c'erano diversi gruppi che invitavano la gente a far parte delle loro sette, ma io non provavo alcun interesse né per il Buddha né per altre divinità. Sono anche certo del fatto che se avessi deciso di aderire a qualche gruppo religioso, avrei presto smesso di frequentarlo. Questo perché, tutto sommato, non provavo alcun bisogno di salvezza. I problemi che più tormentano l'uomo, come il dubbio, il dolore, oltre che la morte, non avevano alcuna presa su di me perché al tempo non conoscevo ancora l'insegnamento di Gesù Cristo. Il comprendere le sue parole, il fatto di diventarne testimone, la sequela che ti invita a stare con Gesù facendolo diventare lo scopo della propria vita... tutti questi atteggiamenti sono possibili solo se vengono sperimentati in prima persona. Dico questo perché sono alcuni

anni, ormai, che mi sono iscritto a un corso per corrispondenza e ho iniziato a studiare il Cristianesimo e ad approfondire l'interesse per la tradizione cristiana.

Per concludere, vicino alla città di Izumisano, dove lei ora abita, c'è la città di Kaizuka. È già da diversi anni che mio padre si è trasferito, ma mia madre abita ancora lì — anche se, a causa di quell'incidente che mi ha portato in carcere, non ha più voluto avere alcuna relazione con me. Da allora sono passati oltre vent'anni, e ormai mi sono rassegnato a questa situazione.

Se per caso avesse del tempo libero, le dispiacerebbe andare a far visita a mia mamma? Al tempo, anche se forse ora le cose sono cambiate, quando andavo a scuola la mia famiglia faceva parte della Soka Gakkai. Forse per questo la mia mamma rimarrà sorpresa nel vedere un sacerdote che la va a visitare. Questo però mi permetterebbe di sapere, da lei che l'avrà incontrata, come vive e qual è la sua condizione attuale. Per questa ragione le allego l'indirizzo dove abita. Le sarei davvero grato se lei riuscisse ad incontrarla, se non altro per adempiere al suo compito missionario di annunciare il Vangelo.

Padre, le auguro di essere in salute e di accompagnare quante più persone possibile nella fede cristiana, così che esse possano conoscere e sperimentare la salvezza di Dio.

Nell'amore, nella preghiera e nella riconoscenza.

Cordialmente,

T. Y.



Dal carcere Torokko, Kumamoto
20 febbraio 2020

Carissimo Padre,
siamo ancora in pieno inverno le auguro di rimanere in salute.

Il virus della nuova polmonite per la prima volta si è diffuso anche in Giappone, a Wakayama così come pure a Kinokawa, proprio il paese dove il Padre si reca per il suo apostolato. Sono inoltre profondamente preoccupato anche per la salute degli altri missionari Saveriani.

Per quanto concerne la mia salute, durante tutto il periodo invernale sino ad oggi, non ho preso alcun raffreddore o influenza. Alla sera, quando mi corico nel *futon*, penso al lavoro che mi spetta l'indomani, e prima di dormire recito le preghiere ringraziando il Signore per il giorno che mi ha donato. A volte penso a mio fratello che vive a Neyagawa,

nella prefettura di Osaka. Questo mese mi sono deciso a scrivergli una lettera per sapere da lui come sta.

La rivista che le ho inserito nella busta con questa lettera, l'ho ricevuta per posta dall'incaricato per i carcerati della prefettura di Saitama, una persona che abita nella città di Tokorozawa dove si trova la congregazione missionaria di San Pietro e Paolo Lavoratori. Lì c'è un bravissimo religioso che si dedica all'annuncio del vangelo, di nome Giuliano, e desideravo che la rivista che lui mi ha inviato la sfogliasse anche lei, Padre.

Penso che in questo periodo lei sia molto occupato, e pertanto non intendo insistere più di tanto. Ma quando la situazione si sarà fatta un po' più tranquilla, desidererei sapere da lei qualcosa di più sulla chiesa e sull'ambiente di Izumisano.

Un po' alla volta stanno cominciando a fiorire in modo meraviglioso i pruni, e con i giorni che si allungano si percepisce l'arrivo la primavera. Comunque sia, non si trascuri più del dovuto, e presti particolare attenzione ai cambi di stagione. Ho inserito nella busta anche cinque francobolli da 84 yen. Il prossimo mese compirò 67 anni. Desidero trascorrere i prossimi anni in semplicità e in pace. E desidero soprattutto chiedere perdono a chi ho fatto soffrire, in modo particolare mio fratello.

Padre, salutando lei e i suoi confratelli, mi raccomando di fare particolare attenzione alla salute.

Cordiali saluti

K.¹

1. Lettere di detenuti ricevute e tradotte dal missionario Saveriano Padre Piergiorgio Moioli, ex cappellano del carcere di Kumamoto, in Giappone.

Asian Study Centre

Xaverian Missionaries – Japan

