

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

2

Quaderni del Centro Studi Asiatico

I *Quaderni del CSA* ospitano articoli e studi che riflettano su alcuni fenomeni religiosi, socio-economici, politici, culturali e missionari delle 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. 2

2023

- 73 Christian Discipleship in the Midst of Other Believers
Spirituality of Interreligious Dialogue: its Importance and its Core
(Part Two)
Rocco VIVIANO

RELIGIONI E MISSIONE

- 87 Buddismo e sessualità
(Seconda parte)
Tiziano TOSOLINI
- 105 Shintō: la fede del Giappone
Un'introduzione (Seconda parte)
Luigi MENEGAZZO
- 117 Santo Niño of Maligaya
Elena CERMEÑO

CULTURA E SOCIETÀ

- 131 Tradizioni giapponesi
Usi, costumi e feste (Seconda Parte)
Silvano DA ROIT
- 139 Novelle Bengalesi — XXII
Il *khokkosh* della selva nera / Contestazione
Antonio GERMANO

IN MARGINE

- 147 Lettere dal Carcere — IX
REDAZIONE

Christian Discipleship in the Midst of Other Believers

Spirituality of Interreligious Dialogue: its Importance and its Core

(Part Two)

ROCCO VIVIANO

The Theology and the Spirituality of Interreligious Dialogue

Divorce and Reconciliation

An authentic Christian spirituality of interreligious dialogue must be rooted in the Scripture and Tradition, as well as in the historical and social context. For this it needs theology, less it morph into a vague, generic notion of spirituality.

According to Nathan Ng, the «erroneous division» between theology and spirituality that has gradually occurred in the history of Christianity is possibly a reason for the «increasing discontent felt by some with contemporary approaches to spirituality and theology».¹ He argues that by becoming separated, either has been damaged by the loss of the balancing and enriching effect of the other. The split was due essentially to the «increasing rationalisation of theology», and was the result of a process that was completed at the time of the Enlightenment. The dominant idea that truth is attained «through objective observation and experiment» caused traditional ecclesial authority to be put aside.² Moreover, Ng observes that as the audience of theology shifted from the Church to the academy, the tendency prevailed to «remove subjective components from theology and expresses faith in terms of cognitive propositions».³ As a result, religious life ceased to be the main focus of theological discourse. The pastoral concern was left behind and theology ceased to be the direct source of nourishment for Christian living, for discipleship, as it had been since its inception.

In fact, at the time of the Church Fathers, theology was intertwined with spirituality, one's own devotion to God, and the practice derived from it. In this regard, Sheldrake

1. Nathan Ng, «Spirituality and Theology A Review and Perspective of Their Relationship», *Theology* 104, no. 818 (1 March 2001): 115.

2. *Ibid.*, 117.

3. *Ibid.*

explains that, according to the Fathers,

To be a theologian meant that a person had contemplated the mystery of the incarnation and possessed an experience of faith on which to reflect. Theology was always more than an intellectual exercise. Knowledge of divine things was inseparable from the love of God deepened in prayer. For Augustine (*De Trinitate*, Books XII–XIV), God is known not by *scientia* but by *sapientia*—that is to say, not by objectification and analysis but a contemplative knowledge of love and desire. Patristic theology was not an abstract discipline separated from pastoral theory and practice. The unifying feature was the Bible and the patristic approach to Scripture ultimately developed, in the West, into a medieval theory of exegesis. Thus, theology was a process, on different levels, of interpreting Scripture with the aim of deepening the Christian life in all its aspects.⁴

Patristic theology was «mystical». It had to do with «mysticism», which was «fundamentally the life of every baptised Christian who came to know God revealed in Jesus Christ through belonging to the ‘fellowship of the mystery’, that is, the Church».⁵

Sheldrake insists that «the relationship of spirituality and theology is inherent and essential», and therefore it needs to be recovered for the sake of both. In fact, «a theology that is not related to spirituality inevitably becomes abstract, disengaged, rationalistic and tends towards an exclusive preference for philosophical language», while «spirituality cut adrift from theology not only risks becoming uncritical devotionism but also loses touch with the broader ‘Great Tradition’ of faith that theology, at best, seeks to represent».⁶

As for the question of how they relate to each other, Andrew Louth suggests that the meeting point of theology and spirituality is contemplation. Indeed, as in the patristic model, theology is one of the fruits of contemplation, «the attempt to express and articulate what is perceived in this ‘free and clear vision’», while «spirituality is the preparing of the soul for contemplation».⁷

This is also true with regard to interreligious dialogue. Theological accounts of religions and of interreligious dialogue, and a spirituality of interreligious dialogue need each other if the practice of the encounter with «other believers» is to be an authentic dimension of Christian discipleship, as affirmed in Church teaching.

4. Philip Sheldrake, *Spirituality and Theology: Christian Living and the Doctrine of God* (London: Darton Longman & Todd Ltd, 1998), 36. Cf. Ng, «Spirituality and Theology», 115–16.

5. Sheldrake, *Spirituality and Theology*, 37.

6. *Ibid.*, 87.

7. A. Louth, *Theology and Spirituality*, (Oxford: SLG Press, 1978): 7, quoted in Ng, «Spirituality and Theology», 119.

Interreligious Dialogue: from Theology to Spirituality

In his contribution to the *Blackwell Companion to Christian Spirituality*, «Theology of religions», Michael Barnes explores the dynamic connection between spirituality and the theology of religions, arguing that the connection is essential to supporting and maintaining an authentic and enriching Christian experience of interreligious dialogue.⁸

Christian spirituality is concerned with the living experience of Christian faith and discipleship. It is obvious then that the context is essential, because it is in relation to particular contexts that Christians seek to learn how to follow Christ. For contemporary Christians the context is increasingly characterised by people of different religions having to «negotiate» a common space. The struggle that all religious believers share is to find ways of remaining faithful to their respective religious paths while, at the same time, building meaningful relationships and achieving a sufficient level of integration in society, so as to feel safe and thrive.

From a Christian point of view, however, the «negotiation of the middle», as Barnes calls it, of the shared space, raises deeper questions.⁹ One is the question about «the nature and source of that extraordinary energy that is human religiosity», which is manifest in many believers of other religions and their lives. Anyone who has experienced meaningful encounters with people of faith, of any religions, has had a perception of such an energy and has to some extent been affected by it. More importantly, however, the question that religious pluralism raises for Christian spirituality is «what do those ancient traditions and ever-changing practices of faith have to say about Christian discipleship?»¹⁰ This latter question can be meaningfully pursued only if the previous one, of a more theological nature, is addressed.

8. Michael Barnes, «Theology of Religions», in *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, ed. Arthur Holder (Oxford: Blackwell, 2005), 401. English Jesuit theologian Michael Barnes has written about the spirituality of interreligious dialogue. One of his earliest works in this regard was *Walking the City: Christian Discipleship in a Pluralist World* (Delhi: ISPCK, 1999), which explores the religious diversity of London through a series of walks around different areas of the city. He visits places of worship, cultural centres, and historical sites that reflect the presence and influence of various religious traditions, such as Hinduism, Buddhism, Judaism, Islam, Sikhism, and Christianity. In so doing, he engages in conversations with people who belong to these traditions or have encountered them on their own journeys. He reflects on the challenges and opportunities that interreligious dialogue poses for Christians living in a pluralistic society. He argues that ‘walking the city’ is a way of learning from other religions and discovering the traces of God’s presence in the urban landscape. He also suggests that ‘walking the city’ is a form of pilgrimage that invites one to be attentive to the signs of God’s grace and to respond with gratitude and compassion.

9. This is a recurrent theme in Barnes’ writings. See in particular his *Religions in Conversation: Christian Identity and Religious Pluralism* (London: SPCK, 1989), and *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge Studies in Christian Doctrine (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

10. Barnes, «Theology of Religions», 401.

Since Vatican II, the Church has declared that these questions are not optional. According to *Nostra Aetate*, because «the Church rejects nothing of those things which are true and holy in these religions», she calls on «all her sons and daughters» to «recognise, preserve, and promote» the «spiritual and moral good things» found among people of other faiths.¹¹ These are not mere catchy phrases, but powerful statements, whose implications for Christian living are still to be fully unpacked. The «recognition» of things «true and holy», «rays of the truth», not just in individuals but also in their religions, is the basis for the Christian duty to «preserve and encourage» them. Such a «recognition», is a task not just for theology but also for Christian spirituality, to be pursued both in the domain of thought and in the actual inter-religious encounter.

According to Barnes, with *Nostra Aetate* the «old» question of the salvation of non-Christians «has ceased to be an issue».¹² That was a question that could be pursued at a purely theoretical level, which was often the case. It led to the creation of «models» and «paradigms» to make sense of the plurality of religions vis-à-vis Christianity, eventually reaching a deadlock and contributing little to the actual practice of interreligious dialogue. Incidentally, similar critiques of a theology focused exclusively on whether other religions are salvific or not, were raised by others, including Joseph Ratzinger-Pope Benedict XVI.¹³ There is now a new awareness that a theology of religions and of interreligious dialogue needs to be re-directed towards questions more directly relevant to Christian living. Nevertheless, laments Barnes, «surprisingly little attention is ever paid to the nature of theology as intrinsically related to spirituality, the broad context of religious living».¹⁴

Recovering the connection with spirituality is helpful to recover the true nature and purpose of theology, namely, as Barnes suggests, that «Christian theology is not an intellectualist vision ‘above the action’ but a rooting in the action».¹⁵ Its task is not merely «exploring the nature of God», but «*communicating*, through practices as diverse as prayer and inter-religious encounter, the implications for human living of what God says

11. 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, no. 2. Quotations are from: Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils: Trent to Vatican II*, vol. 2, (London: Sheed & Ward, 1990).

12. Barnes, «Theology of Religions», 402.

13. Joseph A. Ratzinger, «The Unity and Diversity of Religions: The Place of Christianity in the History of Religions», in *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* (San Francisco: Ignatius Press, 2004), 15-44.

14. Barnes, «Theology of Religions», 408.

15. *Ibid.*

about God».¹⁶ Theology must not lose its nature of rational, intellectual exercise, lest it becomes worthless. However, a conscious focussing on spirituality reminds theology that the «crucial question is not how Christians are to develop theories of religious meaning, but how they are to shift attention from theory altogether to the skills and dispositions which sustain people in their pursuit of meaning».¹⁷

Barnes speaks of the «Christian habitus» that is learned «in the living out of the tradition», from the «liturgical celebration of memories and the transmission and re-imagining of life-stories», to the «various practices of faithful discipleship» they bring forth, including interreligious dialogue.¹⁸ Vis-à-vis other religions, such «habitus» consists in a «sensitivity and critical generosity», and openness to learn to recognise God's love that may be manifested in and through interreligious engagement. Such a spiritual disposition can enable Christians to «learn something of the other»; something that points back to their own Christian faith and «learn more» about it in the sense of gaining a fuller understanding of the mystery of God already revealed in Christ. This is the work of the Holy Spirit leading Christians deeper into the knowledge of the truth (see John 16:13). The Spirit does so, first of all, by «pointing back to Christ» and «reminding the Church of the shape that Christian living and discipleship takes—the following of Jesus of Nazareth».¹⁹ The same Spirit, however, also always goes ahead of the Church, drawing her attention «to all manners of ways and forms of God's loving presence, the 'seeds of the Word', which the Church does not know».²⁰ In this sense, *Dialogue and Proclamation* spoke of the «inchoate reality» of the Kingdom, which «can be found also beyond the confines of the Church, for example in the hearts of the followers of other religious traditions, insofar as they live evangelical values and are open to the action of the Spirit».²¹

In his book *Interreligious Learning*, Barnes undertakes a theological reflection that has interreligious dialogue as its source.²² He explores how Christians can learn from other religious traditions and deepen their own faith and spirituality, arguing that at its best interreligious dialogue is a way of learning about God and how to respond to

16. Ibid.

17. Ibid.

18. Barnes, «Theology of Religions», 406.

19. Barnes, 410.

20. Barnes, 414.

21. 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. 35, in *Acta Apostolicae Sedis*, 84 (19 May 1991), 414–46.

22. Michael Barnes, *Interreligious Learning: Dialogue, Spirituality, and the Christian Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

God's self-revelation, that involves «crossing thresholds» of meaning and imagination. In Chapter 8, titled «Waiting on God», he argues that interreligious dialogue requires a contemplative attitude of waiting, listening, and responding to the other and to God.²³ Contemplation is a way of being attentive to the presence of God in all things and a way of learning to see things differently. This kind of interreligious dialogue, informed by contemplation, as a way of being attentive to the presence of God in all, is a «transformative» practice that can sustain Christians in their following of Christ. In this way, the engagement with persons of other faiths moves well beyond the exchange of ideas or the sharing of experiences, and becomes a way of learning to «wait on God», who speaks through the other, calling us beyond ourselves, and a way of learning to respond to God, who invites us into communion. In this sense, interreligious dialogue is a veritable school of Christian discipleship.

A full presentation of Barnes' theology is not necessary at this point. What is important for our purpose, is his theological approach that proceeds hand in hand with spirituality, in which the practice of interreligious dialogue is both a source and a result of theological inquiry, with theology and spirituality of interreligious dialogue encountering each other in contemplation.

Contemplation: the Core of a Christian Spirituality of Interreligious Dialogue

Contemplation is most often identified with its «inward» dimension, and spontaneously associated with notions such as «retreat», «recollection», and quiet environments conducive to concentration and the exploration of the self. The very title of a great classic of Western spirituality such as Theresa of Avila's «Interior Castle» points in this direction. Contemplation often evokes the image of the solitary journey of the soul seeking union with God. Such is the main emphasis in John of the Cross's «Dark Night» and «Ascent to Mount Carmel», as well as in «Pilgrim's Progress» by John Bunyan, for the Protestant Puritan tradition. Nevertheless, even though less conspicuous, the «outward» dimension of contemplation is not absent from the Christian spiritual tradition. The most notable example is perhaps the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola, where the desired outcome of the retreat is the *contemplatio ad amorem*, the contemplation to attain love. This is found in the fourth, and final, week of the exercises. Ignatius guides the retreatant through four steps aimed at developing the ability to recognise the presence and work of

23. Michael Barnes, *Interreligious Learning: Dialogue, Spirituality, and the Christian Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 155–75.

God in everything. It begins with an exercise of memory, to become aware of how God has been present and has manifested himself in the person's life until now. The second step aims to recognise the signs of God's presence in all creatures: things, animals, and people, who, in themselves, bear the image and likeness of their creator. The third step directs the retreatant to consider that God's presence is always a loving presence, and how God's presence in all creatures works actively for the retreatant's sake, how everything is a sign of God's love for him or her, and a means by which God loves him or her. The final step is to recognise, in particular, how all good things come from God, like rays from the sun and water from a spring. As examples of such good things, Ignatius mentions justice, goodness, piety, and mercy. In the context of our discussion, this brings to mind *Nostra Aetate*, particularly the part that speaks of «rays of the truth» frequently reflected in the «ways of acting and living» and in the «precepts and teachings» of other religions; of «spiritual and moral good things as well as socio-cultural values» that can be found among people of other religions; and of «the teachings, rules of life, and sacred rites», which religions provide to their adherents as «ways» to «relieve the anxieties of the human heart». The document clearly affirms that the Catholic Church «rejects nothing of those things which are true and holy in these religions.» (*NAe* 2).

The goal of the contemplation to attain love is to bring forth the desire and the decision to respond to the divine love—which the retreatant has become deeply aware of—by offering to God, in Ignatius' words: «everything that is mine, myself», «my liberty, my memory, my intellect, and all my will», so that God may use it as he wishes.²⁴ At the beginning of the contemplation to attain love, Ignatius writes that «love ought to be put more in deeds than in words».²⁵ This suggests that action, and not the ultimate retreat into oneself, is the proper way to manifest one's love for God, in response to the divine love that one has learned to recognise. It is about allowing oneself to become God's instrument for the realisation of God's purposes.

The interreligious encounter constitutes a possible particular contexts for practising Ignatius' contemplation to attain love, which becomes an invitation to learn to recognise the presence and the love of God in the dialogue partners and in all that relates to them, their faith, the value systems derived from the religious tradition they take as the foundation of their lives. Once I start developing the ability to experience God's love for me in this setting, the interreligious encounter becomes for me, as it were, a school of discipleship, as well as the environment to express my love for God, by loving the per-

24. Ignatius of Loyola, *The Spiritual Exercises*, trans. Elder Mullan (New York: P. J. Kenedy & Sons, 1914), 48.

25. *Ibid.*

son—the follower of another religion—who is with me in this moment of grace. Thus the idea, found in Catholic teaching, that interreligious dialogue does not weaken but rather deepens and strengthens the person's commitment to Christ, as a member of the Church, assumes a concrete shape in Christian experience.

According to Church teaching, all Catholic faithful are called to interreligious dialogue, although obviously not all to the same degree. In the light of these considerations, it is clear that any believer wishing to engage in authentic interreligious dialogue must be adequately prepared, not only with a minimum of theoretical knowledge, but above all in terms of having attained a certain spiritual maturity. The concrete way to prepare for interreligious dialogue is the practice of contemplation, in the sense of learning to recognise God's presence in all things, and to perceive God's love in all things. The practice of contemplation must begin within «the familiar», the Christian tradition, the liturgy, the practice of mutual love within the Church. It is there that the sheep learn to recognise the voice of the Shepherd (cf. John 10). Once they know his voice, they will be able to recognise it even in «the unfamiliar», as he calls them from the midst of many other voices. This is, of course, an open-ended journey.

Church teaching, as well as theologians and practitioners of interreligious dialogue, describe «attitudes», «dispositions», or «virtues» required for dialogue. Contemplation is the source from which all of these originate, and by which are sustained. Without it, «attitudes» may be just manners that one tries to acquire through an effort of the will, which, unless they are constantly flowing from a deeper source, may not endure the demanding task of continued interreligious engagement. Concretely, learning to speak kindly, listen politely and so on, is not enough, if one truly wishes to reach beyond the surface of dialogue, into the deeper level of meaningful mutual communication of faith experience, which is the whole point of interreligious dialogue.

Implications for Pastoral and Missionary Ministry

These considerations have significant consequences for the Church's mission, and for the way the Church «forms» (educates, prepares) its members as disciples of Christ. In particular, with regard to the Church's interreligious ministry, helping the faithful develop a spirituality of interreligious dialogue should be a priority. Otherwise, interreligious dialogue is destined to remain irrelevant to the faith and the life of too many people and yield very limited results.

Admittedly, this is uncharted territory, and there is no clearly defined formula for success. Ways must be imagined and tested. I would like to share one particular experience, in which I have been personally involved over the past few years, as one possible attempt to put into practice the ideas explored in this essay. In 2017, at the express request of the archbishop of Osaka, a diocesan commission for interreligious dialogue was established, to give due attention to this aspect of the life of the Church, which is especially important in the multireligious context of Japan, where the Catholic Church exists as a minority. The commission's work is based on guidelines that were carefully prepared over several months, and officially approved by the archbishop. That was our first task. For almost a year we concentrated on reflecting on how interreligious dialogue could be carried out as a form of pastoral ministry within the archdiocese. We studied the Church magisterium on interreligious dialogue, and reflected on it in light of the specific ecclesial and socio-cultural context of Japan and of the archdiocese in particular. Among other aspects, the guidelines describe the goals of the commission in the following five points:

- a) To promote respect, mutual understanding, and collaboration between Catholics and the followers of other religious traditions within the Archdiocese of Osaka.
- b) To create opportunities for the clergy, the religious and all the faithful of the Archdiocese to learn and deepen the Catholic understanding and develop a proper style of interreligious dialogue.
- c) To encourage their desire to deepen their knowledge of the religions that are present in the territory of our Archdiocese.
- d) To support the clergy as they accompany their Catholic faithful to live comfortably with their faith while having at the same time friendly, respectful, and constructive relationships with followers of other religions, especially those who live in interreligious marriages and in families with mixed religious beliefs.
- e) To provide opportunities for the formation of specially dedicated ministers for interreligious dialogue within the parishes of the Archdiocese.²⁶

These goals stem from the pastoral role of the commission, which is to promote interreligious dialogue among the Catholic faithful by providing opportunities for learning and experience. Some of the activities are dedicated to learning about interreligious dialogue according to the Catholic Church and about the various religions that shape the religious landscape of Japan. Other events, such as visits to various places of worship and the annual interfaith walk to pray for peace, are opportunities to experience actual interreligious dialogue, as Christians.

26. Catholic Archdiocese of Osaka Commission for Interreligious Dialogue, *Mission Statement and Guidelines* (Osaka, 1 April 2018), II-4.

The overall purpose of the commission is to provide guidance to Catholic faithful in Japan, for whom the question of how to be a faithful disciple of Christ in a strongly multi-religious environment, does not represent a mere academic interest or theoretical curiosity. It is rather of existential importance, because they are constantly sharing the spaces of their everyday life with people of other religions, within the family, the workplace, school, and among friends. Many Catholics, and other Christians too, experience anxiety about how to «negotiate» such spaces, balancing a genuine desire to remain faithful to Christ and the demands of the Christian path, with the desire and need to build and maintain good, constructive, and meaningful relationships with those around them, without feeling guilty of betraying one or the other. Every activity—seven or eight a year—is organised with this goal in mind. The desired outcome is that Catholics, and other Christians who also participate, may gradually become comfortable enough to interact on a religious level—which is often avoided for the sake of averting embarrassment or conflict—with practitioners of Buddhism, Shintō, and the many new religious movements that attract great numbers of Japanese people, and also comfortable enough to manifest their Christian faith openly while doing so.

The Christians who participate are invited to «listen» attentively for the presence of God, the voice of Christ and the movements of the Spirit, in the faith and practice of other religious believers, and in their places of worship when the event takes the form of a visit. They are invited to engage with the others, as real people, and practice an exercise akin to looking into a mirror, whereby as they observe the religion and faith experience of the other, Christians look back at their own tradition and faith, recalling aspects that resonate with the words and actions of the dialogue partners. Thus, with appropriate guidance, the encounter with different, unfamiliar forms of faith experience embodied in actual people of faith, may lead to a re-appropriation, rediscovery, or a deeper understanding of Christian discipleship. Obviously, it is impossible to know what the Spirit is doing in the hearts of people, however the feedback from participants has been encouraging, and not a few have found the experience fruitful. A growing number of Catholic participants now feel more comfortable interacting with people of other faiths, even touching on difficult points, expressing doubts, and voicing their views with a certain degree of freedom, which is rather unusual in Japanese society. To varying degrees, they nourish a sincere desire to understand «religious others» and live as Christ's disciples in relation to them.

In sum, while resting on the theological foundations provided by Catholic teaching, the work of the commission focusses on spirituality, not as a topic of discussion, but in terms of accompanying Catholics, as they encounter other faith experiences, to return

to the roots of the faith and better understand its implications, particularly the call to practice neighbourly love towards «neighbours of other faiths». Interestingly, followers of other faiths also participate in increasing numbers, as the network expands. Recently, a lecture on «the New Testament and interreligious dialogue» was attended by several persons of other religions. These friends listen while guidance to Catholic is given during the interreligious encounters, and it is possible that the activities may be learning experiences for them too. Not a few have actually said so.

I have suggested, at the beginning of this article, that the current general low interest and involvement among Catholics in interreligious dialogue may be due to the fact that they do not perceive it as relevant to their Christian living. I believe that, here in the Osaka Archdiocese, what is keeping the Christian participant's interests alive is that the various interreligious initiatives help them perceive the encounter and the relationship with those of other religions as relevant and important to their Christian identity and Christian living. This is obviously just one concrete example of how the interest and involvement of Catholics in interreligious dialogue may be promoted through a pastoral approach that seeks to hold together theology, Church teaching, and spirituality.

Conclusion

Nostra Aetate gave concrete expression to a «revolution» in the Church's thought and attitudes regarding Judaism first and, consequently, the followers of all other religions. With this Declaration Vatican II launched the Church into this new territory with great enthusiasm and hope. As a result, religions and interreligious dialogue became a prominent interest of theology, and the initiatives of interreligious encounter multiplied with great creativity. However, reflecting on the present context of interreligious dialogue, I have observed that around the start of this century, the enthusiasm of the first decades saw a certain decline, and that as other pressing issues began to attract the attention and energies of the Church and society, both theology and practice of interreligious dialogue experienced a slowdown. Perhaps a contributing factor was also that high expectations that had accompanied the beginnings of the dialogue were not matched by the outcomes, while the realisation emerged that the path of interreligious dialogue requires long-term patience and perseverance. Above all, while the official documents insisted on interreligious dialogue being an essential aspect of the mission of the church, to which all the faithful are called to varying degrees, such awareness has been very slow to develop in the faithful. The fact is that for the majority of the ordinary faithful, and also for most Church

leaders as well, interreligious dialogue is ultimately irrelevant to their Christian living. This represents a serious challenge for the Church.

I have suggested that any serious response to this challenge should involve a shift of focus to the spiritual dimension of interreligious dialogue, both in Christian theology and practice. An emphasis on the spirituality of dialogue, developed around the practice of contemplation, could prove to be a way to change the general attitude towards interreligious dialogue by presenting it as integral to the «following of Christ», in today's increasingly multi-religious context. I believe that to the extent to which Catholics realise that interreligious dialogue is a means to respond to the Lord's call, and grow in Christian discipleship, they will gradually come to consider it as less foreign, «normal», and be more likely to become involved when given the opportunity. Thus, the effort to bring the theology embedded in the magisterium into the lived experience of Christian discipleship by fostering a spirituality of interreligious dialogue, may contribute to the promotion of the engagement with those of other religions, and raise interreligious dialogue from a marginal to a more prominent position in the life of Christian communities.

*The first part of this essay was published
in Quaderni del CSA 18/1: 3-14*

Religioni e missione



Buddhismo e sessualità
(Seconda parte)

TIZIANO TOSOLINI

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

LUIGI MENEGAZZO

Santo Niño of Maligaya

ELENA CERMEÑO

Buddhismo e sessualità

(Seconda parte)

TIZIANO TOSOLINI

Il Mahāyāna e il Tantrismo

Sebbene il Mahāyāna (o «Grande Veicolo» in quanto si pone come via di liberazione per tutti gli esseri senzienti) abbia introdotto molte nuove idee all'interno della visione di mondo buddhista indiano, esso non ha tuttavia rappresentato una rottura totale e radicale con la tradizione originaria. Due sono le idee principali (o principi) che il *bodhisattva*, cioè colui che si trattiene dall'entrare nel *nirvāna* finale per compassione e si propone di condurre tutti gli esseri senzienti al completo e perfetto Risveglio, deve costantemente coltivare ed esercitare: la sapienza (*paññā*, in sans. *prajñā*) e la compassione (*karuṇā*)¹. È solo mediante la sapienza, infatti, che il soggetto riesce ad eliminare l'ignoranza (*avidyā*) — una condizione, questa, che indica non tanto una privazione di conoscenza ma, più in profondità, quello stato mentale che preclude la «visione del vero modo di essere delle cose» (*yathābhūta-darāna*), ostacolandone così la vera conoscenza. Colui che è preda dell'ignoranza rimane schiavo delle passioni e del desiderio ritenendo che il corpo sia qualcosa di puro e di durevole, e quindi una realtà altamente desiderabile, mentre colui che esercita la sapienza non solo nega la purezza e la persistenza del corpo, ma riconosce anche che esso è — nella sua vera essenza — un fenomeno «vuoto», privo di un'esistenza intrinseca.

Tuttavia, qual è il significato di questa «vacuità», di questa consapevolezza che ha il potere di sopprimere definitivamente il desiderio? Varie Scuole buddhiste offrono diverse spiegazioni per giustificare questo concetto. Alcune, come ad esempio l'Abhidharma, affermano che riconoscere la vacuità di un fenomeno significa comprendere che esso «non è» permanente (in quanto muta continuamente), «non è» unitario (in quanto è composto da più parti), e «non è» indipendente (dato che esso sorge sempre come effetto di una cau-

1. Per una analisi approfondita del Buddhismo Mahāyāna, rinviamo a P. Williams, *Il Buddhismo Mahayana. La sapienza e la compassione*, Roma, Ubaldini Editore 1990, e, dello stesso autore, *Il Buddhismo dell'India. Un'introduzione completa alla tradizione indiana*, Roma, Ubaldini Editore 2002, pp. 94–180.

sa). Se il corpo (o qualsiasi altro fenomeno della realtà) viene «visto» o «percepito» in questa maniera (ovvero, come qualcosa di impermanente, di incompleto, e di condizionato) ecco che allora il desiderio che si prova nei confronti della bellezza del corpo dell'altro non trova più alcun elemento concreto, stabile e duraturo verso cui indirizzare la propria passione, o pulsione. La Scuola Yogācāra («pratica dello Yogā»), detta anche Cittamātra («sola mente»), afferma invece che la vacuità deve essere intesa come assenza di ogni dualità soggetto-oggetto. Secondo questa interpretazione, la vacuità si riferisce alla non esistenza di oggetti esterni, mentre l'ignoranza sorge dall'immaginare che esista un mondo oggettivo separato dalla mente. Comprendere che il corpo è vuoto, significa così essere consci che la sua natura non è diversa dalle nostre rappresentazioni mentali, e che quando questa consapevolezza viene intuita direttamente nella meditazione (ovvero, quando realizziamo, a livello profondo, che un corpo separato dalla mente è solo una mera finzione), ecco che allora anche il desiderio cessa o viene meno. Questo perché il desiderio richiede un oggetto che sia reale, separato e distinto dalla mente, mentre esso non potrà mai sorgere se la dualità soggetto-oggetto viene eliminata. Per la Scuola Madhyamaka («mediano»), infine, sostenere che un fenomeno è «vuoto» significa affermare che quel fenomeno è privo di una sua essenza, che esso non possiede alcuna esistenza propria, intrinseca o inerente (*niḥsvabhāva*). I fenomeni non sono che dei semplici costrutti concettuali, dei «nomi» utilizzati per isolarli dal flusso del reale, ma in realtà ogni fenomeno è costituito da più parti diverse tra loro che ricevano anch'esse dei nomi, e che sono poi esse stesse ulteriormente scomponibili e quindi illusorie, e così via all'infinito. La vacuità, consiste proprio nella assenza o mancanza di un fondamento definitivo e stabile del mondo in quanto quest'ultimo esiste solo come una rete infinita di relazionalità interconnesse².

2. Il fondatore della Scuola Madhyamaka è stato il famoso monaco e pensatore Nāgārjuna (150 d.C. circa–250 d.C.). Una delle formule di ragionamento più frequenti usata nelle sue opere è quello del tetralemma (*catuskoti*) mediante il quale si confutano i seguenti elementi: la tesi (*a*), la sua negazione (*non-a*), la congiunzione della tesi e della negazione (*sia a che non-a*), la disgiunzione della tesi e della sua negazione (né a né non-a) smantellando così ogni elaborazione concettuale su una qualsivoglia «realtà» del fenomeno, il quale, essendo «vuoto», non può essere conosciuto mediante il pensiero ordinario (o convenzionale). Gran parte dell'opera di Nāgārjuna consiste pertanto in una critica raffinata delle diverse dottrine (comprese quelle buddhiste) che sottintendono l'esistenza (o la non esistenza) dei fenomeni in quanto tali, e che vengono per questo ridotte all'assurdo (*prasanga*). Questo tipo di ragionamento viene utilizzato da Nāgārjuna anche nell'analisi sul desiderio condotta nel sesto capitolo del suo *Madhyamakakārikā* (*Strofe sulla via di mezzo*). In esso Nāgārjuna si chiede innanzitutto se il desiderante (colui che desidera) esista a parte, o preceda in qualche modo, il desiderio: se così fosse, se il desiderante esistesse prima del desiderio, ecco che allora esisterebbe una persona desiderante priva di desiderio, il che è impossibile in quanto il desiderante è per definizione colui che desidera. In secondo luogo egli si interroga sulla tesi opposta, ovvero se il desiderio preceda o pre-esista il desiderante. Ma anche in questo caso, il desiderio non potrebbe esistere in assenza di un desiderante: l'ordine del desiderio e del desiderante è lo stesso, nel senso che o esistono entrambi o non ne esiste nessuno. Nāgārjuna prosegue poi ad esplorare una terza soluzione, ovvero se il desiderante e

Per quanto riguarda invece l'altro elemento peculiare della tradizione Mahāyāna, ovvero la compassione, si può notare che molti testi appartenenti a questa tradizione esaltano gli ideali di moderazione, di controllo e di assenza di desiderio. Nel famoso capitolo settimo, «La Dea», del *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, ad esempio, si afferma che l'amore che il *bodhisattva* prova nei confronti degli altri esseri senzienti è «l'amore che è pacifico perché libero dall'attaccamento; l'amore che non è febbricitante, perché libero dalle passioni... l'amore che è senza conflitto perché libero dalla violenza delle passioni; l'amore che è non-duale perché non è coinvolto con l'esterno né con l'interno; l'amore che è del tutto imperturbabile perché totalmente ultimo... l'amore senza presunzione perché ha eliminato attaccamento ed avversione; l'amore che è grande compassione perché infonde con radianza il Mahāyāna; l'amore che non si esaurisce mai perché riconosce la vacuità e l'assenza di un sé»³. Tuttavia, non tutti i Sūtra Mahāyāna, si dilungano a descrivere una compassione così distaccata e sublimata, dato che esistono altri riferimenti scritturistici che autorizzano — e perfino incitano — i buddha e i *bodhisattva* a esercitare una maggiore libertà e iniziativa nei confronti dei piaceri sensuali (compreso quelli sessuali), ritenendoli delle vie che possono guidare altri al Risveglio. Nello *Strīvivartavyākaraṇa* (*Profezia della*

il desiderio esistano contemporaneamente. Questa posizione, sebbene la più intuitiva, è anch'essa ritenuta impossibile perché in questo modo si affermerebbe che il desiderio e il desiderante sono due cose distinte e indipendenti, e che solo in un secondo momento esse vengono fatte coincidere quasi per caso, eliminando così ogni dipendenza reciproca. Colui che afferma questa posizione, deve però prima affermare che il desiderante e il desiderio sono due entità distinte e poi, in un secondo tempo, sostenere che queste due entità esistono contemporaneamente. Tuttavia, si chiede Nāgārjuna, quale sarebbe la natura precisa della loro differenza che poi spinge qualcuno a sostenere la loro simultaneità? In realtà, non c'è, né può esistere, alcun desiderio che sia simultaneo o non simultaneo al desiderante. Le possibilità sono così esaurite, e l'analisi condotta finora non scoperto alcunché di reale che potesse essere indicato con il nome di «desiderio». Pertanto, il desiderio è «vuoto»: esso non è mai esistito come quel qualcosa di indipendente e sostanziale che si riteneva fosse in origine. Per questo argomento, si veda il cap. VI, versi 1–10, in K. Inada, *Nāgārjuna. A Translation of Mūlamādhyamakakārikā*, Sri Satguru Publications, Delhi 1993, pp. 60–2. È interessante notare che un'analisi sul desiderio è stata condotta anche da Śāntideva nel capitolo VIII del suo *Bodhicaryāvatāra* dedicato a «La perfezione dell'assorbimento meditativo». Śāntideva imposta la sua analisi retorica sul desiderio sessuale come una sorta di dialogo o dibattito con un uomo lascivo. La domanda implicita che il monaco rivolge al suo interlocutore è la seguente: «Qual è esattamente l'oggetto del tuo desiderio?». La prima risposta possibile, è che l'oggetto del proprio desiderio sia il corpo, o la carnalità, dell'altro. A ciò Śāntideva replica: «Vuoi vederlo e toccarlo perché pensi che ti piaccia la sua carne. Come puoi desiderare la carne, che è per sua natura priva di coscienza?» (VIII, n. 54). La seconda risposta, si muove perciò nella direzione opposta, ovvero dichiarando che l'oggetto del desiderio sia la mente dell'altro. Ma anche in questo caso Śāntideva afferma: «Quella mente che desideri non può essere né vista né toccata, e ciò che può esserlo non è cosciente, perché dunque abbracciarlo senza scopo?» (VIII, n. 55). Risulta dunque chiaro che per Śāntideva il desiderio per una mente sia del tutto «inutile»: essendo non materiale, la mente non può essere percepita né sentita fisicamente, né, quindi, può soddisfare sessualmente qualcuno. Se dunque è assurdo desiderare un corpo e una mente, che cosa rimarrà mai da desiderare dell'altro? Si veda Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra. Una guida al sentiero buddhista del risveglio*, Roma, Ubaldini Editore 1998, p. 116.

3. R. Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti. A Mahāyāna Scripture*, University Park, Pennsylvania State University Press 2000, pp. 56–7.

trasformazione delle donne), ad esempio, Subhūti (uno dei discepoli più stretti del Buddha) si intrattiene a discutere con diverse persone durante il suo giro di elemosine, anche se il suo interlocutore principale è una donna laica che si rivelerà poi essere un bodhisattva di nome Strīvivarta («trasformazione femminile», un termine appropriato dato che, al termine del Sūtra, la donna si trasformerà in un uomo)⁴. Gli insegnamenti di Strīvivarta sono profondi e stimolanti e si concentrano esclusivamente sulla realizzazione ultima del Risveglio. Durante la conversazione, Strīvivarta spiega a Subhūti di come ella conduca gli esseri alla maturità spirituale mediante la sua abilità nel procurare loro piacere. Questo perché «come gli effetti del veleno di un serpente velenoso / si placano con il veleno, / allo stesso modo il veleno della nostra passione / si placa con il veleno della passione». Subhūti continua a interloquire con Strīvivarta, e le risposte di quest'ultima lasciano pochi dubbi sul fatto che ella usi il suo corpo (o i suoi corpi) per procurare piacere agli altri. «Allora il Venerabile Subhūti chiese alla donna: 'Sorella maggiore, è vero che tu domi i figli di famiglia nobile solo grazie alla tua abilità nel procurare piacere agli altri? O domate anche le figlie di famiglia nobile?'. La risposta di Strīvivarta è alquanto indicativa: «Onorevole Subhūti, non c'è essere senziente che io non domi con la mia abilità nel procurare piacere agli altri. Tuttavia, onorevole Subhūti, poiché la mente delle donne desidera particolarmente il piacere, la maggior parte degli esseri che ho domato abilmente procurando loro piacere sono donne'. 'Come mai, sorella maggiore, domi le donne con una forma femminile?' ». E a quel punto, la donna assunse l'aspetto di un uomo di ventidue anni, vestito con abiti raffinati e immacolati, ornato di gioielli maschili, bello e piacevole da vedersi, con una carnagione radiosa, e rispose: «È con un corpo fisico come questo, onorevole Subhūti, che si domano le donne»⁵.

4. A questo riguardo si veda C. Gianotti, «Lo Strīvivartavyākaraṇa e la figura del bodhisattva in forma femminile» in I. Piovanò e V. Agostini (a cura di), *Atti dell'ottavo convegno di studi sanscriti*, Torino, Associazione Italiana di Studi Sanscriti 2001, pp. 139–47.

5. In <<https://read.84000.co/translation/toh190.html?id=&part=>>. Per un approfondimento su come i bodhisattva adottino determinate pratiche per produrre corpi la cui vista, suono, tatto e persino gusto trasformano gli esseri senzienti dal punto di vista fisico e morale, si veda S. Mroziak, «Cooking Living Beings. The Transformative Effects of Encounters with Bodhisattva Bodies» in *Journal of Religious Ethics*, 2004, 32/1: pp. 175–94. Ricordiamo che anche il Vinaya documenta la possibilità di un cambiamento di genere già in questa vita. Discutendo della procedura di ordinazione alla condizione di monaco buddhista (*upasampadā*) il testo riporta le seguenti parole del Buddha: «In quel periodo, a un certo monaco apparvero le sembianze sessuali (*linga*) di una donna. Ne parlarono al Beato. [Egli disse:] 'Monaci, permetto lo stesso maestro, la stessa ordinazione, le stesse stagioni delle piogge insieme alle monache. Permetto la reintegrazione tra le monache per quelle offese che le monache hanno in comune con i monaci. Per le offese dei monaci che non sono condivise con le monache, non c'è offesa'. In quel periodo, a una certa monaca apparvero le sembianze sessuali di un uomo. Esse ne parlarono al Beato. [Egli disse:] 'Monaci, permetto lo stesso maestro, la stessa ordinazione, le stesse stagioni delle piogge in relazione ai monaci. Permetto la reintegrazione tra i monaci per quelle offese che i monaci hanno in comune con le monache. Per le offese delle monache che non sono

Questo tipo di «eccezionalismo mahāyāna» che autorizza i *bodhisattva* ad indulgere nei piaceri sessuali, tuttavia, non si limita ai soli Sūtra. Molti altri trattati scolastici, riconoscendo ai *bodhisattva* una maggiore compassione e saggezza, concedono loro una libertà di cui non pare possano godere gli *śrāvaka* (coloro che «ascoltano»)⁶. Di fatto, e come già in precedenza sottolineato, il *bodhisattva* pratica una moralità superiore (*adhiśīla*), perché tutta la sua attività è al servizio degli esseri senzienti. Asanga, il maggior esponente del Buddhismo Yogācāra, ad esempio, afferma che i *bodhisattva* «sono sottoposti ad una speciale disciplina riservata per loro, perché infrangeranno le regole e la moralità governata dai precetti. Nel loro particolare pratica morale, ciò che è una decadenza morale per uno *śrāvaka* non è una decadenza morale per un *bodhisattva*, e ciò che è una decadenza morale per un *bodhisattva* non è una decadenza per uno *śrāvaka*... In breve, libero da ogni male morale, un *bodhisattva* si impegna in qualsiasi azione del corpo, della parola o della mente che vada a beneficio di qualsiasi essere... La loro disciplina è profonda perché se un *bodhisattva* con tali qualità di mezzi abili si impegna anche nei dieci tipi di male morale — come uccidere, ecc. — non incorre in alcuna colpa, ma genera invece un merito incommensurabile»⁷.

Tuttavia, i testi mahāyāna affermano anche che il *bodhisattva* può (o perfino, deve) agire infrangendo i precetti che impediscono una relazione sessuale illecita solo se le motivazioni per compiere tale trasgressione sono ritenute «pure», e solo se egli non proverà alcuna soddisfazione dall'atto sessuale che egli intende commettere. Nel *Bodhisattavabhūmi*, ad esempio, si afferma che per deliberare se la sua condotta sia motivata da nobili intenti, il *bodhisattva* deve in qualche modo intuire se la disposizione mentale del suo partner è nella condizione (o nella necessità) di richiedere davvero un simile interven-

in comune con i monaci, non c'è offesa» Vin.iii.35. Il fatto poi che il Buddhismo creda che il genere di una persona possa cambiare da una vita all'altra, ha convinto alcuni buddhisti ad affermare che il fenomeno dell'omosessualità non è altro che la riaffermazione nella vita presente di un genere posseduto da una persona nel passato. Tuttavia, tali cambiamenti non sono stati interpretati come un ostacolo al progresso spirituale. L'orientamento sessuale delle persone, e persino il loro genere, erano visti come alquanto fluidi e quindi di per sé non moralmente problematici.

6. D. Keown, *A Dictionary of Buddhism*, Oxford, Oxford University Press 2003, p. 277: «Nome dato dal Mahāyāna ai primi discepoli che 'ascoltavano' gli insegnamenti del Buddha e praticandoli cercavano di diventare *arhat*. Il termine, come quello di Hinayāna, ha un sapore dispregiativo (anche se in questo caso meno pronunciato), poiché gli uditori sono visti dal Mahāyāna come interessati solo alla loro salvezza personale, in contrasto con il percorso più altruistico del Bodhisattvayāna che mira alla liberazione universale. Il termine ricorre spesso nella tripla classificazione di Śrāvaka, Pratyekabuddha e Bodhisattva, che rappresentano i tre principali tipi di aspiranti religiosi».

7. É. Lamotte, ed., *La somme du Grand Vehicule d'Asanga (Mahāyānasamgraha)*, Louvain, Bureaux de Muséon 1938, 1: 68, citato in J. Cabezón, *Sexuality in Classical South Asian Buddhism*, Boston, Wisdom Publications 2017, p. 285. Per la visione Mahāyāna sulla sessualità, mi sono avvalso dei preziosi suggerimenti riportati da Cabezón.

to, deve riflettere su quale sarà il risultato finale ottenuto (ovvero, se davvero il rapporto ha aiutato o meno il partner sulla via del Risveglio) e deve considerare la possibilità che tale atto intacchi la sua identità e mandato di bodhisattva. Il *bodhisattva*, infatti, deve «indagare con intelligenza accorta se l'azione sia irreprensibile o meno — se è motivata da un grande scopo che avrà come effetto il benessere dell'essere senziente in questione, se comporta l'abile mantenimento del voto di *bodhisattva* quando non siano disponibili altri mezzi, e se il suo pensiero sia motivato dalla circostanza. Questa situazione, infatti, è di esclusiva competenza delle persone capaci, ed è colma di insidie incombenti»⁸. Śāntideva invece, paragonando l'atteggiamento del *bodhisattva* nei confronti dei piaceri dei sensi a un uomo avvolto completamente dalle fiamme il quale, date le circostanze in cui si trova, non pensa certo al godimento che il rapporto potrebbe procurargli, pone altri limiti al comportamento del *bodhisattva* affinché la sua azione non sia da considerarsi una condotta sessuale illecita: il partner del *bodhisattva* non può essere una donna che sta praticando correttamente il celibato; il *bodhisattva* non deve essere un monaco ordinato; l'atto sessuale deve realizzare il benessere dell'essere senziente; e, infine, il rapporto non deve nuocere l'essere senziente⁹. Śāntideva elenca queste caratteristiche soprattutto per suggerire che il *bodhisattva* deve agire per compassione, ovvero deve essere spinto o motivato dal desiderio morale di aiutare un altro essere senziente, non certo per il piacere che l'atto potrebbe o meno procurargli¹⁰.

A questo riguardo ci si potrebbe chiedere se la tradizione esoterica tantrica non si dimostri più tollerante e permissivista in materia sessuale delle scuole essoteriche mahāyāna. Questo perché alcuni tantra affermano esplicitamente che i rituali, il potenziamento del proprio potere psichico e persino lo stesso Risveglio non possono essere raggiunti senza un attivo coinvolgimento sessuale¹¹. Di fatto, la tradizione tantrica bud-

8. In M. Tatz, *Asnaga's Chapter on Ethics with the Commentary of Tsong-Kha-Pa: The Basic Path to Awakening, the Complete Bodhisattva*, Lewiston, NY, Edwin Mellen Press 1986, p. 214.

9. The Training Anthology of Śāntideva. A Translation of Śikṣā-samuccaya, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 163–64.

10. Con un paragone alquanto efficace Śāntideva afferma che i *bodhisattva* non godono dei piaceri dei sensi più di quanto possa fare una coppia di genitori che assiste all'impalamento del figlio, in *Ibid.*, p. 164. Tuttavia, e nonostante queste ulteriori specificazioni, ci si può chiedere non tanto se si possa «risvegliare» qualcuno mediante l'utilizzo dei piaceri dei sensi, quanto piuttosto se possa davvero sussistere un rapporto sessuale che escluda ogni desiderio, passione e gratificazione.

11. Si veda a questo riguardo R. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*, New York, Columbia University Press 2003; C. Wedemeyer, *Making Sense of Tantric Buddhism. History, Semiology, and Transgression in the Indian Traditions*, New York, Columbia University Press 2013; J. Hopkins, *Tantric Techniques*, New York, Snow Lion Publications 2008; J. Hopkins, *Meditation on Emptiness*, Boston, Wisdom Publications 1996. La via del Tantra (o «Sentiero del risultato», nel senso che la buddhità — ovvero il «risultato» — è inclusa nel sentiero mediante il rituale e la meditazione tantrica), in contrapposizione ai

dhista sembra non solo minimizzare il ruolo della castità, del celibato e dell'ascetismo, ma incoraggia attivamente la sessualità come via di liberazione spirituale¹². Così, ad esempio, le immagini delle divinità tantriche, raffigurate soprattutto nei dipinti e nelle statue buddhiste del Nepal e del Tibet, spesso presentano esplicitamente una componente sessuale, sia che la divinità sia raffigurata in unione sessuale con una consorte (*yab-yum*), sia che essa appaia da sola, in preda comunque al desiderio dei sensi. Ulteriori prove del ruolo che la sessualità occupa nella tradizione tantrica vengono forniti dagli stessi testi: mentre i Sūtra iniziano invariabilmente con la frase: «Così ho udito. Un tempo il Beato soggiornava a...» (seguito dal nome del villaggio, paese o boschetto in cui il Buddha ha tenuto il sermone), molti tantra, come lo Hevajra («Oh Vajra! ») iniziano invece con le parole: «Così ho udito» a cui fa seguito la descrizione del Beato che riposa sugli organi sessuali

Sūtra mahāyāna (intesi come il «Sentiero della causa»), fa parte degli insegnamenti di Buddha Śākyamuni trasmessi nella forma di Vajradhātu («Sfera del vajra»), il Buddha primordiale, o la manifestazione divina della totalità degli insegnamenti buddhisti. Secondo la tradizione tantrica, infatti, anche il Buddha storico dovette essere iniziato alla pratica tantrica. A questo proposito, si veda D. L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Boston, Shambhala 2002, pp. 240–42.

12. Il Buddhismo tantrico può essere considerato la via che permette di ottenere il Risveglio già in questa vita, anche se esso non è un metodo adatto a tutti perché la motivazione profonda necessaria a praticarlo, e i rigidi impegni (voti) che richiede, sono accessibili solo a praticanti avanzati. Tuttavia, e a parte questa considerazione generalissima, cercare di definire l'essenza del Tantrismo è notoriamente difficile, non solo per la sua natura esoterica, ma anche perché esso rimane per lo più una «categoria di discorso occidentale e non, strettamente parlando, una categoria indiana. Come categoria, il Tantrismo non è — o comunque non lo era fino ai nostri giorni — un'entità nella mente di chi vi è incluso. È una categoria nella mente degli osservatori esterni. Per usare un gergo oggi di moda: è un'entità etica, non emica» (A. Padoux, «What Do We Mean by Tantrism?», in K. A. Harper and R. L. Brown, *The Roots of Tantra*, Albany, State University of New York Press 2002, p. 17). Matthew Kapstein ha tuttavia osservato che esistono un certo numero di caratteristiche ricorrenti che solitamente sono impiegate quando si parla di Tantrismo, quali: a) il *mantra* (formule incantatorie che pervadono tutti gli aspetti del rituale e della contemplazione); b) il *mandala* («ciò che riceve un ornamento», oppure «ciò che contiene l'essenza», ovvero un particolare un tipo di diagramma — solitamente dipinto su stoffa o fatto di polveri colorate cosparse su una superficie piana, e più raramente modellato tridimensionalmente — che rappresenta schematicamente il palazzo divino di un particolare buddha, *bodhisattva* o divinità correlato simbolicamente con il microcosmo dell'individuo); c) un rituale di consacrazione per l'ingresso nei tantra chiamato *abhiseka* («aspersione»), con cui il discepolo viene iniziato dal *guru* al *mandala* di un particolare buddha, *bodhisattva* o divinità; d) le visualizzazioni legate al principio del *mandala* che spesso comportano l'identificazione immaginaria di colui che medita con la sua divinità centrale; e) l'estrema elaborazione dei rituali che prevede numerose offerte, rappresentazioni e oggetti simbolici, intricati canti liturgici, scanditi dall'uso di *mantra* e di gesti rituali (*mudra*), oltre che da prescrizioni relative alla concentrazione; f) i piaceri sensuali asserviti non ai capricci o ai desideri del praticante, ma a precisi programmi rituali; g) le pratiche di meditazione attraverso cui l'adepto può raggiungere l'unione (*sans. yoga*) con la realtà più elevata; h) la trasgressione mediante la quale gli adepti possono indulgere in ciò che, in altri contesti, sarebbe considerato impuro (ad esempio, consumare escrementi o carni proibite, assumere sostanze intossicanti, o cercare la beatitudine spirituale attraverso il godimento sessuale); i) la segretezza, intesa sia in senso letterale, per designare che gli insegnamenti e le pratiche devono essere tenute nascoste ai non iniziati, sia in senso allusivo, per indicare che solo coloro che sono adeguatamente ricettivi possono giungere alla comprensione dei tantra, in M. Kapstein, *Tibetan Buddhism*, Oxford, Oxford University Press 2013, pp. 79–84.

(*bhaga*) della consorte¹³. Inoltre, mentre i *bodhisattva* mahāyāna si concedono a dei rapporti sessuali solo in determinate circostanze, e solo per aiutare la maturazione spirituale di altri esseri senzienti, alcuni scritti tantrici, in particolare quelli della classe Mahāyoga e Yoginī (i tantra che sostengono il concetto di una pratica non-dualistica — *advaya* —, cioè di una pratica che trascende le categorie come quelle di consentito-non consentito o di lecito-proibito), reputano invece l'unione sessuale come una componente essenziale della pratica spirituale (*caryā*), intrapresa per ottenere i poteri (*siddhi*) e la gnosi non-duale dei Buddha¹⁴. Per coloro che intendono essere iniziati al *mandala* di una divinità della classe Mahāyoga e Yoginī, oltre alle iniziazioni preliminari, vengono richiesti due riti supplementari di potenziamento (cioè riti che introducono il discepolo alla divinità nello spazio rituale del *mandala*) chiamati «segreto» e «saggezza», i quali includono forti connotazioni sessuali¹⁵. Durante il rito del «segreto», si richiede all'iniziando (che si presume essere sempre di genere maschile) di presentare al maestro-vajra (colui che guida il rito tantrico) la donna che in seguito sarà la sua compagna tantrica, e, dopo che il maestro si è unito a lei e aver raccolto alcuni dei fluidi sessuali mescolati assieme, li depone sulla lingua dell'iniziando affinché li ingoi senza esitazione esclamando «Oh, beatitudine!». Nel successivo potenziamento, quello della «saggezza», il maestro riconsegna la donna all'iniziando perché questa volta sia lui ad unirsi con lei sperimentando così una serie progressiva di stati di beatitudine (*ānanda*) prodotti dall'unione di saggezza (rappresen-

13. D. Snellgrove, *The Hevajra Tantra. A Critical Study*, London, Oxford University Press 1959, p. 47. L'incipit del testo è reso con le parole: «Così ho sentito dire: un tempo il Signore dimorava in beatitudine con la Vajrayoginī, che è il Corpo, la Parola e la Mente di tutti i Buddha». Tuttavia, come menziona in una nota Roger Jackson, «La frase cruciale qui è *yosidbhagesu*. *Yosit* è, inequivocabilmente, una donna; *bhaga* può significare diverse cose, tra cui fortuna, bellezza, avvenenza e 'attività amorose'. Significa anche vulva o vagina e, usato insieme a *yosit*, denota questo aspetto». Per cui la traduzione corretta del verso iniziale sarebbe la seguente: «Così ho sentito dire: un tempo il Signore dimorava nella vulva adamantina che è l'essenza del Corpo, della Parola e della Mente di tutti i Tathagata» in R. Jackson, «Ambiguous Sexuality: Imagery and Interpretation in Tantric Buddhism» in *Religion*, 1992, 22/1: p. 97, n. 4.

14. Nel già citato *Hevajra Tantra*, ad esempio, si consiglia che nelle riunioni post-iniziatriche si usino cadaveri o sudari come sedili (entrambi impuri per la loro associazione con la morte), e si consumino carni speziate e bevande alcoliche (entrambe proibite ai monaci), cfr. D. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, II, cap. 7, op. cit. pp. 115–16. Il motivo di tale comportamento trasgressivo sta appunto nell'intenzione di trascendere le categorie dualistiche di puro-impuro.

15. I riti preliminari sono costituiti normalmente da una serie sei potenziamenti chiamati rispettivamente: della ghirlanda (che determina la famiglia di Buddha a cui l'iniziando apparterrà), dell'acqua (legato all'idea di purificazione), della corona, del vajra, e della campana (tutti elementi che vengono consegnati all'iniziando e che hanno un forte potere simbolico: il termine vajra, che si può tradurre con «diamante» o «folgore» e indica l'indistruttibile e potente consapevolezza non duale della consapevolezza risvegliata, ad esempio, è un oggetto liturgico composto da una sfera centrale da cui escono due bracci simboleggianti la saggezza e la compassione), e del nome-vajra (il nome nuovo con cui verrà chiamato l'iniziato). Per queste descrizioni mi sono avvalso del saggio di A. Tribe, «Mantranaya/Vajrayāna: il buddhismo tantrico in India» incluso in P. Williams, *Il Buddhismo dell'India*, Roma, Ubaldini Editore 2002, pp. 181–226.

tata dalla donna) e compassione (rappresentata dall'uomo), ovvero dagli aspetti gemelli della consapevolezza risvegliata.

Malgrado la complessità dei riti, e nonostante l'alone di mistero che circonda le dottrine tantriche, oltre che la difficile interpretazione dei suoi testi (la quale oscilla incessantemente dal senso letterale a quello simbolico)¹⁶ ci si può potrebbe chiedere se, innanzitutto, queste pratiche siano da considerarsi «buddhiste» dato che, ad esempio, ricevere i due potenziamenti superiori sopra descritti avrebbe significato non solo infrangere le regole monastiche del celibato, ma, come conseguenza logica di questo impedimento per i monaci, si sarebbe anche «ereticamente» ritenuto che il Risveglio supremo, la sublime illuminazione, potesse essere realizzata solo dai laici. Da un punto di vista storico, una prima strategia utilizzata per rispondere a questa problematica fu quella di minimizzare l'importanza degli elementi sessuali inclusi nei due potenziamenti appena descritti, sostenendo che essi rappresentavano solo una parte del percorso verso il Risveglio, e che quindi non era necessario che i monaci le praticassero. Una seconda strategia consistette nel ritenere che il monaco potesse ricevere i due potenziamenti utilizzando non una partner in carne ed ossa, ma una partner immaginaria, considerando quindi le azioni fisiche descritte dai testi come puramente simboliche. Una terza e ultima strategia riteneva che anche i monaci potessero usufruire dei due potenziamenti a patto che essi avessero ottenuto la visione della natura vuota delle cose, e che quindi l'intenzionalità dell'atto non fosse diretto verso il piacere dei sensi (o «grande beatitudine», *mahāsukha*, considerata come un gradino il Risveglio), ma verso la vacuità¹⁷.

A questo riguardo si deve ricordare che il Tantrismo opera una rivalutazione del corpo considerandolo composto da un'anatomia sottile, che comprende «canali» (*nādi*) e centri (*cakra*, «ruote») energetici, nei quali scorre l'energia vitale (*prāna*). A determinate condizioni questa energia può essere manipolata mediante pratiche yoga per indurre una trasformazione nella consapevolezza del praticante. Come osserva Langenberg, «Gli

16. Si veda, ad esempio, il termine «*bodhicitta*»: mentre nel vocabolario Mahāyāna esso si riferisce all'intenzione altruistica di raggiungere il Risveglio, in alcuni passi dell'*Anuttarayoga Tantra* (un testo spesso tradotto con *Insuperabile Yoga Tantra* o *Yoga Tantra Supremo*) il termine significa invece «sperma». Oppure il vocabolo «*karunā*»: se nel Mahāyāna il termine indica la compassione, esso è talvolta usato nello stesso *Anuttarayoga* per significare la «beatitudine», in particolare la beatitudine dell'orgasmo senza emissione. Cfr. J. Hopkins, «Tantric Buddhism. Degeneration or Enhancement: The Viewpoint of a Tibetan Tradition» in *Buddhist-Christian Studies*, 1990, 10: pp. 88–9.

17. Si noti come nei tantra sia presente una valutazione altamente positiva del corpo. «Senza la forma corporea come potrebbe esservi beatitudine? Della beatitudine non si potrebbe neanche parlare. Il mondo è pervaso di beatitudine, che pervade ed è essa stessa pervasa. Come il profumo di un fiore dipende dal fiore, e senza il fiore non può esistere, così senza la forma ecc., la beatitudine non verrebbe percepita» (D. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, II, 36–37, op. cit. p. 92).

yoga sessuali tantrici utilizzano le potenti energie suscitate durante il contatto sessuale per raggiungere forme mentali particolari che vanno oltre le concezioni dualistiche e le categorie costituite. Essi comportano una complicata visualizzazione delle strutture del corpo sottile, che possiede un canale centrale che va dal perineo alla corona, ostruiti da nodi in corrispondenza dei genitali, dell'ombelico, del cuore, della gola e della testa, chiamati *cakra*. Durante il rapporto sessuale, lo yogi tantrico (che in genere è di sesso maschile) deve astenersi dall'eiaculazione e forzare invece i potenti 'venti' sottili generati dal sesso nel canale centrale, dove viaggiano verso l'alto, perforando i *cakra* ostruenti e producendo un'intensa esperienza di beatitudine che egli poi riconosce come non-duale. Questo tipo di yoga può essere praticato senza partner, ma si ritiene che la pratica con un partner faciliti e intensifichi l'esperienza di beatitudine che aiuta la generazione della gnosi non-duale»¹⁸.

Questa attenta mappatura dell'individuo, che riguarda non soltanto il suo aspetto corporeo ma anche l'intima connessione tra la mente e l'energia vitale¹⁹, potrebbe così rispondere agli interrogativi sul perché la sessualità sia così importante nel Tantrismo, oltre che sul perché la beatitudine dell'orgasmo viene utilizzata come tappa del percorso spirituale. Infatti, e come scrive Jeffrey Hopkins, «Poiché i livelli più sottili della coscienza sono considerati più potenti, e quindi più efficaci, per realizzare la verità della vacuità dell'esistenza intrinseca, i sistemi del *Yoga Tantra Supremo* cercano di manifestare la mente di luce chiara attraverso varie tecniche. Una di queste tecniche è la beatitudine dell'orgasmo perché, secondo la psicologia del *Yoga Tantra Supremo*, l'orgasmo, come la morte, il sonno e lo svenimento, implica la cessazione dei livelli più grossolani di coscienza e la manifestazione di quelli più sottili. L'intento di usare una mente beata e orgasmica nel sentiero è quello di manifestare la mente più sottile, quella della luce chiara, e usarla per realizzare la vacuità dell'esistenza intrinseca. In questo modo, il potere della coscienza del sentiero che realizza la vacuità viene potenziato in modo tale da essere più efficace nel superare gli ostacoli alla liberazione e all'onniscienza»²⁰. In questo modo, la coscienza

18. A. P. Langenberg, «Buddhism and Sexuality», op. cit., p. 582.

19. «La connessione tra corpo e mente è piuttosto esplicita nella tradizione buddhista tibetana e almeno implicita nella tradizione induista. La mente guida le correnti del *prāna*; dove la mente si dirige, si dirige anche il *prāna*. Qui la parola che traduco con 'mente' è ancora una volta il sanscrito *citta* (tibetano *sems*), un termine che comprende le emozioni e le motivazioni, oltre che i fattori cognitivi. Mente e *prāna* sono inseparabili, una delle coppie duali da trascendere così importanti per l'*Anuttarayoga* e che forniscono la risposta all'apparente conflitto tra saggezza e abili mezzi, vacuità e compassione. Esistono descrizioni sistematiche di ciò che accade al *prāna* e alla mente, e di come interagiscono in circostanze ordinarie, nel sonno, nel sogno, al momento della morte e al momento del raggiungimento dell'Illuminazione» (G. Samuel, «The Body in Buddhist and Hindu Tantra» in *Religion*, 1989, 19/3: p. 202).

20. J. Hopkins, «Tantric Buddhism. Degeneration or Enhancement: The Viewpoint of a Tibetan Tradi-

che si trova completamente in balia del piacere è come se interrompesse la sua consueta attività discriminatoria mediante la quale intrappola la realtà all'interno delle sue rappresentazioni e, lasciandosi coinvolgere totalmente dalla beatitudine dell'orgasmo, lasciasse emergere quella coscienza più leggera e sottile in cui predomina la sapienza non-duale con le cose. Il Tantrismo farebbe quindi ricorso alle energie sessuali per facilitare il processo di «fusione» con la vacuità, e l'uso del desiderio sarebbe esplicitamente finalizzato a rendere più potente la coscienza della saggezza mediante l'uso di un livello di coscienza più sottile. Venendo a mancare questo tipo di desiderio, infatti, il coinvolgimento nella beatitudine dell'orgasmo sarebbe minimo, impedendo così alla coscienza leggera di emergere e di manifestarsi.

Tuttavia, queste pratiche che tendono ad esaltare il desiderio e a raggiungere la vacuità mediante la grande beatitudine, sono riservate solo agli iniziati, ovvero solo a coloro che si mettono al seguito di un maestro (*guru*) che li istruisce e accompagna nella lettura dei testi e nell'esecuzione dei riti. Di fatto, queste pratiche possono essere eseguite solo con un immenso sforzo e disciplina, cioè dopo essere riusciti a domare e assoggettare completamente la propria mente e i propri desideri «ordinari». Quindi, paradossalmente, per poter intraprendere le pratiche sessuali tantriche, è necessario aver effettivamente superato le pratiche basate sul desiderio sessuale «comune» anche se, ovviamente, l'iniziato possiede ancora un'identità e degli impulsi sessuali senza i quali non si potrebbe praticare il tantra. Inoltre, mentre l'attività sessuale ordinaria ha come componente importante — se non come unico scopo — il raggiungimento dell'orgasmo, le pratiche tantriche (come ha fatto notare Langenberg) implicano quasi sempre una sublimazione del piacere, o la cosiddetta «ritenzione del seme». Ciò significa che sebbene le pratiche tantriche possano suscitare energia o impulsi sessuali, questi impulsi non devono essere rilasciati catarticamente, ma re-incanalati e spiritualizzati. In termini di corpo sottile, ciò significa che gli impulsi sessuali non devono essere diretti verso il basso dal *cakra* della corona e verso l'esterno dal *cakra* genitale (le loro direzioni naturali), ma devono essere rivolti verso l'interno e verso l'alto, dove possono essere utilizzati per vari scopi yogici.

Se dunque la sessualità tantrica rituale ha poco a che fare con la «relazione personale» con il proprio partner²¹, se essa presuppone la padronanza del desiderio sessuale

tion», op. cit., p. 95.

21. A questo riguardo, Langenberg fa notare: «Alcuni studiosi hanno sottolineato che, a prescindere dai voti solenni che obbligano gli iniziati maschi a rispettare le loro partner femminili, nonostante l'ammonimento di alcune tradizioni tantriche affinché le consorti siano ben istruite, e a prescindere dai riferimenti tantrici al 'culto della vulva' (*yonipūjā*), date le disuguaglianze di potere tra uomini e donne (e tra caste d'élite e caste basse), è difficile immaginare che nell'Asia meridionale pre-moderna la sessualità tantrica,

e non ha come scopo la liberazione dell'energia sessuale, ma la sua sublimazione, allora sembra che si sia qui in presenza di un fenomeno non tanto «erotico» quanto ascetico, che cioè si tratti non tanto di «sessualità» quanto piuttosto di una tecnica spirituale. Ecco perché Jackson si chiede: «Se il rapporto sessuale implica un atto fisico, ma la relazione, il desiderio e il piacere catartico che per la maggior parte di noi sono positivamente contenuti nel concetto stesso di sessualità sono assenti, si può ancora propriamente parlare di 'sesso'?»²². In questo senso si può forse sostenere che il Tantrismo, mentre mantiene certamente un atteggiamento positivo nei confronti della sessualità, ne circoscrive e delimita anche in qualche modo la funzione, dato che, per molti versi, essa ha di mira non tanto la pura soddisfazione dei sensi, ma il raggiungimento della sfera del trascendente.

L'ETICA SESSUALE LAICA

Se prestiamo attenzione ai testi inclusi nel Canone Pāli, risulta abbastanza evidente come il Buddha valorizzasse molto di più la vita monacale e celibe rispetto a quella matrimoniale e familiare condotta dai laici: «Come il pavone, / dal collo blu, / quando vola, / non potrà mai eguagliare / l'oca selvaggia / in velocità: / così il capofamiglia / non sarà mai all'altezza del monaco, / il saggio solitario, / che pratica i *jñāna* / nella foresta»²³. Per il Buddha, la superiorità della vita monacale rispetto a quella laicale risiede soprattutto nel fatto che il monaco si propone di realizzare il «fine santo» dell'incomparabile ed eterna «sicurezza del senza nascita», ovvero del *nirvāna* che estingue ogni desiderio e attaccamento, mentre

quando si manifestava in carne e ossa, non comportasse casi di sfruttamento o abuso in cui le donne socialmente impotenti fungevano da strumenti piuttosto che da partner» in A. P. Langenberg, «Sex and Sexuality in Buddhism: A Tetralemma» in *Religion Compass*, 2015, 9/9: p. 283. Tuttavia, occorre anche osservare che esiste una differenza tra il fondamento filosofico del Buddhismo Vajrāna in Tibet e quello che si riscontra nel Tantrismo indù. Come afferma Samuel, «Nell'India moderna... la partner femminile, nonostante il suo ruolo nominalmente attivo, è essenzialmente uno strumento passivo usato dall'uomo per la sua ricerca di potere psichico. Lo sviluppo spirituale della donna non è il vero obiettivo della pratica. La donna è un accessorio necessario al partner maschile per la sua pratica spirituale. In Tibet non è così. I partner maschili e femminili sono coinvolti nella loro pratica spirituale personale, e non è insolito che le donne diventino insegnanti spirituali rispettate a pieno titolo. Non è certo una coincidenza che le donne tibetane siano in generale molto più libere, molto più aperte a perseguire la propria vita e i propri scopi, e molto meno inclini a essere considerate come semplici accessori dei loro padri, mariti o figli, rispetto alle donne dell'India contemporanea» (G. Samuel, «The Body in Buddhist and Hindu Tantra», op. cit., p. 206). Per uno studio sulle donne nel Tantrismo si veda M. Shaw, *Passionate Enlightenment. Women in Tantric Buddhism*, New Jersey, Princeton University Press 1994.

22. R. Jackson, «Ambiguous Sexuality: Imagery and Interpretation in Tantric Buddhism», op. cit., p. 93.

23. Sn.221. Si veda anche AN.i.80: «'Monaci, ci sono due tipi di felicità. Quali due? La felicità delle persone laiche e la felicità degli asceti. Questi sono i due tipi di felicità. La migliore è la felicità degli asceti.' 'Monaci, ci sono due tipi di felicità. Quali due? La felicità dei sensi e la felicità ascetica. Questi sono i due tipi di felicità. La migliore è la felicità ascetica.' 'Monaci, ci sono due tipi di felicità. Quali due? La felicità con attaccamento e la felicità senza attaccamento. Questi sono i due tipi di felicità. La migliore è la felicità senza attaccamento'».

il laico persegue ancora il «fine non santo» della vita mondana e degli affetti famigliari che perpetua ed incrementa il ciclo del *samsāra*²⁴. Ciò non significa che il Buddhismo non abbia riflettuto e proposto un modello di vita etico anche per coloro che non potevano (o non volevano) «lasciare la casa» (ovvero la famiglia, gli amici e il villaggio) per unirsi alla comunità monastica, e che molte persone laiche non abbiano raggiunto e superati i tre livelli del progresso spirituale: il *sotāpanna* («colui-che-entra-nella-corrente», il primo stadio verso il *nirvāna* che viene raggiunto abbandonando il vincolo dell'idea di possedere un'individualità, il vincolo del dubbio e il vincolo dell'attaccamento a leggi e precetti), il *sakadāgāmi* («colui-che-ritorna-una-volta-sola», colui che rinascerà non più di una volta come essere umano), e l'*anāgāmi* («colui-che-non-fa-più-ritorno», colui che rinasce sui piani più alti del «regno della forma» perché ha colto il frutto del sentiero seguendo l'insegnamento del Buddha)²⁵.

Per coloro che non erano, o non sono, in grado di far fronte ai rigori della vita monastica celibe, il Buddhismo raccomanda di formare una famiglia nella quale i partner devono assumersi degli obblighi reciproci. In uno dei primi testi del Canone Pāli, ad esempio, vengono riassunti gli obblighi del marito e della moglie nel modo seguente: «In cinque modi, giovane capofamiglia, un marito... dovrebbe aiutare una moglie: è cortese con lei; non disprezzandola; è fedele; dandole autorità [in casa]; provvedendo ad abbellirla. La moglie così aiutata... da suo marito mostra la sua compassione a suo marito in cinque modi: compie bene i suoi doveri; è ospitale con parenti e servitori; è fedele;

24. «Monaci, vi sono due fini: il fine santo e quello che non lo è. E qual è il fine non santo? Ecco, uno che sia soggetto alla nascita, cerca ciò che è soggetto alla nascita; soggetto ad invecchiare, cerca ciò che è soggetto ad invecchiare; soggetto alla malattia, cerca ciò che è soggetto alla malattia, e lo stesso accade per colui che è soggetto alla morte, al dolore, alla sozzura. Ma cosa dite essere soggetto alla nascita? Mogli e figli lo sono, ed anche servi e serve, pecore e capre, porci e polli, elefanti e buoi, stalloni e giumente, oro e argento. Ed ecco che, essendo soggetti alla nascita, si è adescati, accecati, attirati da ciò che è soggetto alla nascita. Ma tutte queste cose sono soggette alla vecchiaia, alla malattia, alla morte, al dolore, alla sozzura. Ed essendo soggetti a tutto ciò se ne è adescati, accecati, attirati e li si cerca. Questo, monaci, è il fine non santo! Ma qual è il fine santo? Uno che sia soggetto alla nascita, osservando la miseria di questa legge di natura, cerca l'incomparabile sicurezza del senza nascita, l'estinzione: soggetto alla vecchiaia, alla malattia, alla morte, al dolore, alla sozzura, osservando la miseria di tutte quelle cose, cerca l'incomparabile sicurezza priva di tutto ciò, l'estinzione», MN.i.162.

25. «Bhante Ānanda, come deve essere inteso questo insegnamento del Beato, dove chi è celibe e chi non lo è hanno entrambi la stessa rinascita nella loro vita futura? Mio padre Purāna era casto, viveva isolato, astenendosi da rapporti sessuali, la pratica delle persone comuni. Quando morì, il Beato dichiarò: 'Ha raggiunto lo stato di 'colui-che-ritorna-una-sola-volta' ed è rinato tra i deva Tusita'. Il mio zio paterno Isidatta non era celibe ma viveva una vita matrimoniale soddisfacente. Quando morì, il Beato dichiarò anche: 'Ha raggiunto lo stato di 'colui-che-ritorna-una-sola-volta' ed è rinato tra i deva Tusita'. Bhante Ānanda, come dovrebbe essere compreso questo insegnamento del Beato, dove chi è celibe e chi non lo è hanno entrambi la stessa destinazione nella loro vita futura? », AN.iii.347-48. Si veda anche MN.i.490. Esiste un ultimo livello del progresso spirituale, ed è appunto quello di aver raggiunto lo stato di *arhat*.

protegge ciò che il marito guadagna; è esperta nel compiere i suoi doveri»²⁶. Sebbene il matrimonio non sia un sacramento, non contempra un servizio matrimoniale «ufficiale» (nel senso che esistono varie forme di accordi matrimoniali che dipendono dalle usanze locali) e i monaci non officiano i riti nuziali, è consuetudine che la coppia si rechi al tempio del villaggio per partecipare a una semplice cerimonia in cui si recitano dei Sūtra per omaggiare la nuova coppia nascente. E poiché il Buddhismo non considera il matrimonio un'espressione religiosa, il Buddhismo non solleva neppure alcuna obiezione nei confronti del divorzio, anche se le pressioni sociali presenti nelle società tradizionali non rendono questo fenomeno troppo comune.

Tuttavia, è indubbio che il Buddhismo consideri lo stato laicale inferiore a quello monacale non permettendo ai suoi seguaci laici di essere smodati nel godere dei piaceri sensuali dimenticando così il valore della rinuncia²⁷. Al contempo, il fedele laico era ed è incoraggiato a sfruttare tutte le opportunità offerte per mettere in pratica l'abbandono ad ogni attaccamento²⁸: nelle scadenze o intervalli lunari, ad esempio, il laico poteva osservare gli otto precetti (*uposatha-sīla*) che, oltre ai primi cinque (astenersi dall'uccidere, dal rubare, da una condotta sessuale immorale, dal mentire e dall'abuso di sostanze inebrianti), includevano anche l'astenersi dal mangiare dopo mezzogiorno fino all'alba seguente, l'astenersi dal cantare, ballare e dalle attività ludiche in genere, dall'uso di gioielli, cosmetici o profumi; e infine l'astenersi dal riposare o dormire su letti o giacigli alti

26. DN.iii.190. Peter Harvey afferma che questo sermone fu descritto da Aśoka come «il codice di disciplina (*Vinaya*) per i laici, parallelamente a quello per monaci e monache» in P. Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teaching, History and Practices*, Cambridge, Cambridge University Press 2013, p. 282. Altri sermoni che includono precetti per i laici sono riportati nelle note seguenti.

27. Si veda, per esempio, Sn.106–8, nel quale si enumerano dodici cause di disgrazia, tra cui l'immoralità, le cattive compagnie, e «chi si dedica ad una vita di perversione con le donne, o si ubriaca, o al gioco d'azzardo, e sperpera i suoi guadagni». Nello stesso *Sutta* si afferma anche: «Chi non è soddisfatto dalle proprie mogli, [durante l'epoca del Buddha, nella società Indiana, un uomo, legalmente, poteva avere più di una moglie se le poteva mantenere; i re avevano degli harem; ciò che era proibito erano relazioni sessuali illegali] frequenta le prostitute e le mogli degli altri — questa è la causa della sua disgrazia».

28. «Ora vi espongo i doveri del discepolo laico. Seguendo queste regole un discepolo laico sarebbe virtuoso; anche perché è impossibile seguire la pratica del monaco nella sua interezza per chi conduce una vita di famiglia...» a cui segue poi la spiegazione degli «otto fattori d'osservanza insegnati dal Risvegliato che ha ottenuto la fine della sofferenza» [ovvero gli otto precetti] Sn.393. Si veda anche AN.iv.282–285, nel quale Dighajanu, un Koliya [clan rivale dei Śākya a cui apparteneva il Buddha storico], si avvicinò al Beato e, dopo averlo salutato con rispetto ed essersi seduto, così si rivolse lui: «Noi, Signore, siamo laici che amano i piaceri mondani. Conduciamo una vita gravata da moglie e figli. Usiamo legno di sandalo di Kasi. Ci adorniamo con ghirlande, profumi ed unguenti. Usiamo oro ed argento. Possa il Sublime, per quelli come noi, predicare il Dhamma, insegnare quelle realtà che conducono al benessere e alla felicità in questa vita e in quella futura». Il Buddha, come risposta, afferma che per raggiungere il benessere in questa vita essi devono attuare lo sforzo costante (*utthāna-sampadā*), la vigile attenzione (*āraṅkha-sampadā*), la retta amicizia (*kalyāṇa-mittatā*) e il modo di vivere equilibrato (*sama-jīvikatā*), mentre per conseguire il benessere nella vita futura essi devono conseguire (*sampadā*) la fede (*saddhā*), la virtù (*sīla*), la generosità (*cāga*) e la saggezza (*pañña*) ».

o dalle dimensioni eccessive²⁹. Alcuni seguaci laici particolarmente pii o devoti, poi, pur continuando a vivere in casa, potevano decidersi ad osservare i dieci precetti in maniera permanente rinunciando così, sull'esempio dei monaci e delle monache, a tutte le relazioni sessuali e a qualsiasi rapporto con il denaro³⁰.

In ogni caso, già obbedendo ai cinque precetti che tutti i buddhisti accettano e si impegnano ad osservare, un devoto laico (*upāsaka*), o una devota laica (*upāsikā*), si trova nella condizione di dover rinunciare a una serie di vizi e di piaceri, come ad esempio quelli delle relazioni sessuali illecite descritto dal terzo precetto che, come menzionato in precedenza, proibisce la «cattiva condotta (*micchācāra*) in cose sessuali (*kāmesu*)» — un precetto che è comunemente inteso come sinonimo di «non commettere adulterio»³¹. A questo riguardo, si può ricordare che la versione buddhista della «regola d'oro», cioè di non fare non agli altri ciò non vorremmo fosse fatto a noi, è esplicitamente applicata all'adulterio, laddove si afferma che proprio come una persona non desidererebbe che un altro commettesse adulterio con la propria moglie, così quella persona non dovrebbe commettere adulterio con la moglie di un altro³².

Altri insegnamenti più generali in materia sessuale riguardano il principio dell'*ahimsā* (principio dell'inviolabilità della vita) il quale implica che non si debba danneggiare intenzionalmente un'altra persona sia da un punto di vista fisico sia punto di vista emotivo, escludendo in questo modo lo stupro, la pedofilia, le molestie sessuali e

29. Il testo del *Suttanipāta* continua: «Con mente pura si osservino i giorni d'osservanza [*uposatha*], completo con i suoi otto fattori, nel quattordicesimo, nel quindicesimo, nell'ottavo giorno della quindicina (lunare) e anche nella speciale festa di metà mese. Di mattina, con una mente pura, un uomo saggio, dopo aver osservato i giorni dell'*uposatha*, deve distribuire cibo e bevande alla comunità dei monaci. Sostenga, onestamente, i propri genitori, si dedichi rettamente al commercio. Un laico che pratica queste regole con diligenza rinascerà fra i *deva* chiamati 'Radiosi' [ovvero divinità celesti]: un laico che segue questa pratica rinascerà, dopo la morte, fra questi *deva*», Sn.402–404. Cfr. AN.i.211–212.

30. *Vin. Mahāvagga* I, 56. I testi del *Nikāya* chiamano i laici che hanno assunto i dieci precetti i «seguaci laici dalla veste bianca» cfr. DN.iii.117, 124, 210, MN.iii.261 e AN.i.73.

31. «Un uomo saggio evita la condotta impura come eviterebbe una fossa piena di tizzoni ardenti. Se è incapace di condurre una vita casta, almeno non violi la moglie di un altro», Sn.396. Si veda inoltre DN.iii.181–182: «Quali sono le quattro immoralità in condotta che [il capofamiglia] ha sradicato? La distruzione della vita, capofamiglia, è una immoralità e così il rubare, la condotta sessuale illecita e il mentire. Questi sono i quattro vizi che ha sradicato.' Così parlò il Sublime. Poi aggiunse: 'Uccidere, rubare, mentire e commettere adulterio, / questi quattro mali il saggio mai encomia'. Per una discussione su questo terzo precetto, si veda V. Pandita, «Sexual Misconduct in Early Buddhist Ethics: A New Approach» in *Journal of Buddhist Ethics*, 2019, 26: pp. 151–87.

32. «Ancora una volta, capofamiglia, un nobile discepolo riflette così: 'Se qualcuno commettesse adulterio con le mie mogli, ciò non sarebbe piacevole e gradito a me. Ora, se io commettessi adulterio con le mogli di un altro, nemmeno questo sarebbe piacevole e gradito all'altro. Ciò che è spiacevole e sgradevole per me è spiacevole e sgradevole anche per l'altro. Come posso infliggere a un altro ciò che è spiacevole e sgradevole per me?' Dopo aver riflettuto, egli stesso si astiene dalla cattiva condotta sessuale, esorta gli altri ad astenersi dalla cattiva condotta sessuale e parla in lode dell'astinenza dalla cattiva condotta sessuale», SN.v.354.

l'incesto. Inoltre, tutte le relazioni, incluse quelle sessuali, dovrebbero essere guidate dalle virtù di *mettā* (amorevole gentilezza, benevolenza) e *karunā* (compassione per tutti gli esseri senzienti).

Per quanto riguarda il tema dei rapporti prematrimoniali, essi sono raramente menzionati nei testi, dando così l'impressione che il matrimonio sia l'unica sede appropriata per esprimere la propria intimità sessuale. Alcune fonti elencano delle classi di donne a cui è precluso il ruolo di partner sessuali (come parenti stretti e ragazze giovani vulnerabili) e i commentatori medievali si sono soffermati e su questo argomento includendo anche i tempi, i luoghi e le condotte che debbono ritenersi proibiti in un rapporto³³. Alcuni di questi commentatori, come ad esempio il monaco tibetano Tsongkhapa (1357–1419), riportano anche esplicitamente la proibizione per gli uomini di avere rapporti con altri uomini, oltre che con dei *pandaka*³⁴ disapprovando così i rapporti omosessuali.

33. Ad esempio, nell'*Abhidharmakosha* IV, 74a–b (*Tesoro dell'Abhidharma*), scritto da Vasubandhu nel IV secolo d.C., si afferma che per *partner inappropriati* si intendono tutte le donne che sono già sposate o sotto tutela, mentre le *parti del corpo inappropriato* da evitare (anche se si trattasse della propria moglie) sono l'ano e la bocca (in quanto parti che interdicono l'aspetto generativo). Vasubandhu specifica inoltre anche i *luoghi inappropriati*, che sono quelli in cui si può essere visti, quelli vicino a uno stupa o a un tempio (per rispetto verso gli altri e verso gli oggetti religiosi). Per i *momenti inappropriati* Vasubandhu intende il periodo di gravidanza della donna (in quanto potrebbe provocare danni al feto), quando essa sta allattando (perché riduce la produzione di latte), o ha fatto voto di rimanere casta in quel giorno. Nel *Lamrim Chenmo (Il Grande Trattato sugli Stadi del Sentiero dell'Illuminazione)*, anche il monaco tibetano Tsongkhapa (1357–1419), analizza la cattiva condotta sessuale in termini di partner, parti del corpo, luoghi e momenti. Gli uomini, ad esempio, non dovrebbero avere rapporti sessuali con altri uomini, con coloro che appartengono ad altri (ad esempio, con la moglie di un altro), con i membri della famiglia più stretti (ad esempio, le madri), con coloro che sono protetti dalla famiglia (ad esempio, la figlia di un altro), con le donne rinunciarie o con chiunque sia protetto dal re. Inoltre, non deve avere rapporti sessuali con una prostituta il cui compenso sia stato pagato da altri (il che implica forse che gli è permesso avere rapporti sessuali con una prostituta pagata da lui stesso). Gli orifici da evitare sono indicati come le parti del corpo diverse dalla vagina, e all'elenco consueto di luoghi inappropriati, Tsongkhapa aggiunge i luoghi irregolari o duri che sono dannosi per la persona con cui si ha un rapporto sessuale, nonché la vicinanza di un abate, di un precettore o dei propri genitori. Circa i momenti inopportuni, Tsongkhapa aggiunge il periodo mestruale della moglie e le malattie, menzionando anche che il laico virtuoso non dovrebbe avere rapporti sessuali durante il giorno, e non più di cinque volte in una notte (Tsongkhapa, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*, vol. 1, J. W. C. Cutler and G. Newland, eds, Boston, Snow Lion 2000, pp. 220–24). Gampopa (1079–1153), nel suo *Il prezioso ornamento di liberazione*, oltre a riprendere elementi di morale sessuale riportate in testi precedenti, aggiunge alle azioni inappropriato anche il colpire una persona (ovvero la proibizione di intrattenere comportamenti sadomasochisti), e i rapporti ottenuti con la forza (lo stupro).

34. Non è del tutto chiaro chi fossero questi *pandaka*, o a che categoria di persone appartenessero: Harvey afferma che il termine denota un «omosessuale passivo sessualmente anormale» (P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, op. cit. p. 434), mentre Zwilling suggerisce che i *pandaka* fossero «una classe di omosessuali passivi socialmente stigmatizzati, probabilmente dei travestiti» (L. Zwilling, «Homosexuality as Seen in Indian Buddhist Texts», in J. I. Cabezón, ed., *Buddhism, Sexuality and Gender*, New York, State University of New York Press 1992, p. 209). Ricordiamo che la questione dell'omosessualità per i monaci si pone specificamente in relazione all'ammissione all'Ordine: i *pandaka* furono esclusi dall'ordinazione da parte del Buddha a causa di un incidente di condotta oscena da parte di uno di loro, mentre non sembra ci siano state obiezioni per l'ammissione di omosessuali non praticanti che hanno evitato di

Da ultimo, e come accennato in precedenza, si deve ricordare che sebbene il bisogno di avere un figlio sia considerato come un'estensione del desiderio (*tanhā*) di gratificare i sensi, compresa la mente (questo è il motivo per cui il Buddhismo non attribuisce alcun significato particolare alla procreazione), si deve però anche sottolineare la visione positiva dell'aspetto procreativo, ovvero quello di ottenere ciò che i testi chiamano la «preziosa rinascita umana» la quale è fonte di una grande benedizione, poiché secondo gli insegnamenti tradizionali, la rinascita come essere umano fornisce l'opportunità più favorevole per raggiungere il *nirvāna*. In questo senso, la vita nascente può essere vista come una spirale ascendente verso la liberazione e il Risveglio, piuttosto che come un futile momento all'interno del ciclo ininterrotto di vita-morte.

Conclusione

Gli insegnamenti buddhisti riguardanti l'etica sessuale possono essere riassumibili evidenziando i seguenti ideali: il celibato è preferibile al matrimonio, e per coloro che invece desiderano rimanere laici e optano per la formazione di una famiglia, le uniche forme permesse di condotta sessuale sono quelle di natura procreativa. Tuttavia, si può anche affermare che il Buddhismo, una volta terminata la stesura del *Vinaya* per ordinare, gestire e guidare la vita della comunità monastica, ha storicamente avuto scarso interesse per queste tematiche, preoccupandosi principalmente di persuadere le persone a diventare celibi rinunciando a ciò che i primi testi chiamano la «pratica del villaggio» (il matrimonio e i rapporti sessuali). Sebbene sussistano delle eccezioni, soprattutto in Giappone

attirare l'attenzione sul loro orientamento sessuale. Oggi il tema dell'omosessualità è quantomai discusso nei circoli buddhisti, soprattutto quelli americani. L'attuale Dalai Lama ha inizialmente affermato pubblicamente che l'omosessualità non è consentita all'interno del Buddhismo, mentre in seguito, in un incontro avvenuto nel 1997 con un gruppo di buddhisti gay e lesbiche a San Francisco, ha dichiarato che la società non può respingere delle persone sulla base del loro orientamento sessuale. Il Dalai Lama ha inoltre dichiarato di non possedere alcuna autorità nel ridefinire i precetti, in quanto questo compito spetta ai *Sangha* delle varie tradizioni buddhiste. A questo riguardo si veda J. I. Cabezón, «Homosexuality and Buddhism» in A. Swidler, ed., *Homosexuality and World Religions*, Valley Forge, Trinity Press International 1993, pp. 81–101). Alcuni buddhisti LGBTQI americani ed europei, reinterpretando le fonti tradizionali a partire dal trascendimento del concetto di identità di genere, rifiutano le regole buddhiste contro l'omosessualità in quanto le ritengono eredità di un «buddhismo culturale» anacronistico, attingendo invece alle dottrine del non-sé e della vacuità per legittimare il loro orientamento sessuale. La bibliografia, a questo riguardo, è piuttosto vasta. Per alcuni testi introduttivi, si veda L. Winston, *Queer Dharma: Voices of Gay Buddhists*, vol. 1, San Francisco, Gay Sunshine Press 1998; C. S. Prebish, *The Faces of Buddhism in America*, Berkeley, University of California Press 1998; A. Gleig, «Queering Buddhism or Buddhist De-Queering? Reflecting on Differences Amongst Western LGBTQI Buddhists and the Limits of Liberal Convert Buddhism» in *Theology and Sexuality*, 2012, 18/3: pp. 198–214; R. Corless, «Towards a Queer Dharmology of Sex» in *Culture and Religion*, 2004, 5/2: pp. 229–43.

con i monaci della Vera Scuola della Terra Pura del maestro Shinran, l'ideale buddhista è sempre stato quello di abbandonare la vita familiare, dominare il desiderio sessuale, e vivere da soli o in una comunità in maniera celibe. A questo proposito, il Buddha storico può essere visto come modello del perfetto monaco: all'età di ventinove anni abbandonò sua moglie Yaśodharā e il figlio Rāhula (in seguito diventato anch'egli un discepolo del padre)³⁵ e rimase celibe per il resto dei suoi giorni, fino alla sua entrata nel *parinirvāna*.³⁶

*La prima parte di questo articolo è stata pubblicata
in Quaderni del CSA 18/1: 36–48*

35. Su Rāhula si veda quanto afferma di se stesso nel *Theragatha* 4.8: «Da entrambe le parti / sono perfetto, [sia da parte di madre sia da parte di padre] / sono conosciuto come Rāhula / il Fortunato: / perché sono il figlio del Buddha, / perché possiedo l'occhio del Dhamma, / perché i miei influssi impuri sono terminati, / perché non avrò ulteriori rinascite. / Sono meritevole di offerte, / un degno / della triplice conoscenza umana, / con la visione / dell'immortale. / Costoro / resi ciechi dai sensi / intrappolati nella rete, / velati dal velo del desiderio, / schiavi del potere della negligenza, [di Māra] / sono come il pesce impigliato nella rete. / Avendo abbandonato la sensualità, / avendo reciso il legame di Māra, / il desiderio, radice e tutto, / sono distaccato, / liberato». Si veda anche MN.i.414–420 in cui il Buddha ammonisce suo figlio sui pericoli della menzogna, sottolineando l'importanza di una attenzione costante sulle nostre motivazioni.

36. Padre Tiziano Tosolini, missionario saveriano, è docente presso la Pontificia Università Gregoriana; collaboratore con il Pontificio Consiglio per la Cultura; membro per il tavolo di studio sul Buddhismo dell'UNEDI (Ufficio Nazionale per l'Ecumenismo e il Dialogo Interreligioso) della Conferenza Episcopale Italiana; membro del Consiglio del Centro Studi Interreligiosi della Pontificia Università Gregoriana.

Shintō: la fede del Giappone

Un'introduzione (Seconda parte)

LUIGI MENEGAZZO

E. Concetto di Dio

1. Origine del termine *kami*

Il termine *kami* (神) connota le divinità, e ci sono diverse possibilità circa le sue origini.

Potrebbe infatti derivare da:

Kami (上): in alto, sopra

Kagami (鏡): specchio

Kagamiru (鑑る): prendere lezione da, essere istruiti da, specchio

Kamugami (照覧): vedere chiaramente

Kashigomi (畏み): con timore, con rispetto, riverentemente

Kabimoe (牙萌, significato incerto)

Kamu (噛む): masticare

2. Definizione classica di *kami*

«Una realtà che è insolitamente virtuosa e che incute timore è chiamata *kami*», ovvero «tutto ciò che possiede un miracoloso potere sovrumano»¹.

Questa prima e più classica definizione ha però incontrato varie difficoltà. Infatti, secondo Norinaga, entra nella sfera del «superiore», «divino», non solo ciò che dall'uomo è considerato buono e bello, ma anche ciò che è terribile, cattivo, obbrobrioso². Questa

* Nel caso di fonti in giapponese, la traslitterazione dell'autore e del titolo è riportata tra parentesi quadre.

1. [Testo originale: 尋常ならずすぐれたる徳ありて可畏き物をカミと言うなり。すべて靈妙な人力以上の力の持ち主。] Questa è la classica definizione di Motōri Norinaga (本居宣長). La sua definizione completa è: «La parola *kami* si riferisce a tutte le divinità del cielo e della terra menzionate nelle antiche scritture, nonché agli spiriti che risiedono nei santuari che li custodiscono, e non solo alle persone». [Testo originale: さて凡て迦微とは古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐す御霊をも申し、又人はさらにも云はず、鳥獸木草のたぐひ海山など、其余何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳ありて可畏き物を迦微とは云なり。]

2. Norinaga afferma che gli «dei» sono «sia nobili che umili, forti e deboli, buoni e cattivi». [Testo originale:

definizione, quindi, si scontra con l'evidenza che l'uomo non può considerare 'divino' anche ciò che è male e non lo attira³. La definizione di «dio» è inscindibile dallo studio della relazione tra «dio» e l'uomo.

3. Definizione classica della relazione «dio»-uomo.

Secondo la definizione classica

La divinità non merita venerazione per sé stessa, ma è il culto umano che la rende venerabile⁴

Questo significa che

La divinità è riconosciuta come venerabile per mezzo del culto umano... Se non ci fosse la venerazione da parte dell'uomo, la divinità non solo non potrebbe amarci, ma si trasformerebbe in *youkai*⁵ (un mostro).⁶ Si dice che in Giappone molte realtà strane o scandalose sono divinità decadute. Il rispetto dell'uomo e l'amore di Dio sono fatti per essere uniti: in ciò sta il fondamento della spiritualità di rispetto e amore reciproco⁷.

4. Politeismo o monoteismo (spunti di «teologia»)

Le divinità dello Shintō sono calcolate come segue: *yaoyorozu-no-kami* (八百万の神, otto milioni di dei), *yasoyorozu-no-kami* (八十万の神, ottocentomila dei); *chiyoro-zu-no-kami*, (千万の神, dieci milioni di dei). Tale numerazione indica l'universale presenza della divinità. Inoltre la numerazione denota anche la continuità tra la credenza pre-Shintoista e lo Shintoismo vero e proprio.

Le divinità sono di vari tipi: divinità naturali, divinità creatrici, divinità specializza-

貴きもあり賤き、強きもあり弱きもあり、善きもあり、悪しきもあり。]

3. «Cioè, anche se la cosa fosse eccellente e intelligente, se non vi fosse la riverenza umana per essa, ovvero se l'uomo non la venerasse, non sarebbe un *kami*». [Testo originale: つまりそのものが優れて、かしこいものであっても、そのものに対する人間の崇敬がなかったならば、あるいは人間がそのものを祭らなかったならば、そのものは「カミ」とはなりえないであろう。] 三橋 健編, 『神道』, 1999, p. 53 [Mitsuhashi Takeshi ed., *Shintō*].

4. Definizione di *Tenma-Daijizai-Tenjin* (天満大自在天神), in 安居院, 『神道集』 [Agui, *Raccolta di scritture Shintoiste*], Vol. 9. [Testo originale: 神モ自ラ貴トカラズ、人ノ敬ヒヲ以テ貴トス。]

5. «Qualcosa che ha un aspetto insolito (strano, scandaloso), che non è noto all'uomo». [Testo originale: 人知では、はかり知れない奇怪な (strano, scandaloso) 姿をしたもの。]

6. «In una condizione più miserabile di prima, in termini di posizione, condizioni di vita, ecc.». [Testo originale: 以前よりも地位・生活状態などがみじめな状態になる。]

7. [Mitsuhashi Takeshi, *Shintō*], p. 54. [Testo originale: 神は人の崇敬によって尊い神となるのである...もし人の崇敬がなかったならば、神は愛を垂れるどころか、ついには妖怪 変化へと零落してしまう。そのことは日本の妖怪変化の多くが神々の零落した姿であるといわれることからわかる。人間の敬と神の愛とは比例 (fare unità, diventare uno) するのであり、それが敬愛の精神にほかならない。]

te, personalità divinizzate, divinità del cielo e divinità della terra.

a) Le divinità naturali comprendono due categorie: la natura in sé—volta celeste, terra, mondo vegetale e animale, strumenti ed elementi della natura (sole, lune, stelle, monti, mare, vento, lampi, fuoco, rocce, lupo, serpente, volpe, spada, scudo, freccia, lancia, ecc.); e gli spiriti protettori della natura, della vegetazione e dei manufatti umani⁸.

b) Le divinità creatrici comprendono quelle che possiedono forza creatrice universale⁹. Esse sono tre: *Ama-no-mi-nakanushi-no-kami* (天之御中主神), divinità creatrice dell'universo; *Takami-musubi-kami* (高皇産靈神) e *Kami-musubi-no-kami* (神皇靈神) entrambe divinità creatrici delle cose e realtà viventi.

Ci sono inoltre le divinità specializzate¹⁰. Sono divinità dotate di forza speciale in alcuni settori, per esempio *Yagokoro-omoikane-no-kami* (八意思兼神) era dotato di una intelligenza speciale; *Tajikara-o-no-mikoto* (手力男命) aveva una forza come quella di mille uomini.

c) Personalità divinizzate sono gli antenati — la linea imperiale, i lignaggi, gli eroi, gli uomini virtuosi¹¹; e anche personalità venerate da vive.

d) Divinità del Cielo e Divinità della Terra (divisione classica¹². Le divinità del cielo,

8. «Una divinità che governa gli oggetti naturali non si riferisce agli oggetti o contenitori naturali stessi, ma a una divinità riconosciuta come il risultato della fede nell'esistenza di un potere su di essi, o di una forza intelligente o tecnica manifestata da essi». [Testo originale: 自然物を支配する神とは、天然物または器物そのものでなく、これを支配する力、或はそれらによって表現される知能的、技術的な力の存在を信じる結果として認められる神のことをいう。] (In 谷口 寛, 『日本の神々』, p. 2. [Taniguchi Hiroshi], *Le divinità del Giappone*) p. 2, 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*].

9. «Divinità ideali della creazione: divinità con il potere di far nascere e nutrire tutte le cose». [Testo originale: 造化理想神: この世の森羅万象を産み育てる力を持つ神。] [Taniguchi, *Le divinità del Giappone*], p. 3.

10. «Divinità ideali della funzionalità: Divinità che simboleggiano il dinamismo dell'attività umana». [Testo originale: 特集理想神: 人間の活動力を象徴した神々。] Ibid.

11. «La fede nelle divinità ancestrali è stata praticata fin dall'antichità ed è al centro dell'idea di venerazione della nostra religione Shintoista». Ibid., p. 4. [Testo originale: 祖先神に対する信仰は、極めて古くから行なわれているところであって、これはわが神道に於ける敬神思想の中心をなすものである。]

Attualmente questo è uno dei problemi maggiori che lo Shintoismo deve affrontare sia a livello interno che nei confronti dell'opinione mondiale. Infatti, tra gli antenati non è più così facilmente scontato che siano annoverati e venerati anche personaggi che nelle guerre di questo secolo hanno seminato tragedie e morte nei paesi conquistati dal Giappone. Il problema riguarda in modo speciale il Tempio Shintoista *Yasukuni* (靖国), dove sono venerate pubblicamente anche le anime di questi «eroi». In terminologia tecnica Shintoista tale Tempio di Tokyo è definito: «Santuario Yasukuni, che custodisce le anime dei difensori della nazione» (護国の英霊を祀る靖国神社).

12. «Il termine *tenjin-chiji*, con *tenjin* per *Amatsugami* e *chiji* per *Kunitsugami*, è ampiamente utilizzato come termine generico per le divinità». [Taniguchi], p. 6. [Testo originale: 天津神に天神、国津神に地祇の語をあてて、「天神地祇」或は「神祇」と称し、広く神々の総称として用いられている。] Mitsuhashi spiega che questa divisione, dal punto di vista della fenomenologia e storia delle religioni, può essere interpretata nel modo seguente: «le divinità del cielo sono le divinità conquistatrici, le divinità del Paese sono le divinità conquistate». [Testo originale: 天つ神は征服した神、国つ神は征服された神である。].

Amatsugami (天津神), sono le divinità presenti fin dall'inizio nel Paradiso e poi scese sul Giappone. Le divinità della terra, *Kunitsugami* (国津神), sono le divinità da sempre presenti nel territorio giapponese, le quali hanno lasciato anche discendenti tra gli uomini.

Secondo Kenji Ueda, lo Shintoismo è politeista per sua natura¹³. Lo Shintō non è semplicemente l'insieme delle varie credenze delle popolazioni del Giappone, ma è l'espressione del non volersi allontanare da quanto è scritto nel *Kojiki* e nel *Nihonshoki*. Il vero Shintō è quello dell'epoca delle Scritture (*Kojiki* e *Nihonshoki*) e non quello reinterpretato posteriormente¹⁴.

Lo Shintō crede a quanto è scritto nella mitologia, cioè alla presenza e alla attività di tutte le divinità ivi descritte. Crede, perciò, che le divinità sono sempre in divenire, sempre in attività, riformando il Paese che continuamente, per mezzo loro, si sviluppa.

Sbaglia chi afferma che anche lo Shintō crede ad una sola e universale divinità, applicando ad essa vari nomi:

Più che una tendenza al monoteismo, l'orientamento al politeismo è la forma originale dello Shintō¹⁵.

L'espressione *Yaoyorozu* (八百万) va interpretata secondo il pensiero di Motōri:

L'autentica struttura dello Shintō lo porta al politeismo, non al monoteismo... L'espressione *Yaoyorozu*, che comprende anche le divinità che appariranno in futuro, indica il fondamentale carattere politeista dello Shintoismo.¹⁶

Il politeismo Shintoista ha la sua radice nel concetto stesso di divinità: la divinità Shintoista è sempre in divenire, è in una «nascita» continua, a differenza del monoteismo, per il quale la divinità è immutabile dall'eternità e per l'eternità.

Non è necessario neppure dimostrare quanto sia inadatto il tentativo di accomunare allo Shintoismo l'idea di un Creatore Unico, presente nel giudaismo, nel cristianesimo

[Mitsubishi ed., *Shintō*], p. 112.

13. 上田 賢治, 『神道神学』, 大明堂, 1994. [Kenji Ueda, *Teologia Shintoista*]. Egli dice espressamente: «Qualora lo Shintō perdesse la sua caratteristica di fede politeista, non sarebbe più Shintō». (p. 26). [Testo originale: 神道がその多神信仰を失う時、もはや神道ではなくなる。]

14. «Ad esempio, è stato commesso un errore fondamentale nell'interpretare la teodicea degli studiosi Buddhisti... come un nuovo sviluppo delle credenze Shintoiste». Ibid., p.27. [Testo originale: 例えば仏家による神道論...を、神道信仰の新しい展開だと誤解する根本的な誤りが犯されて来た。]

15. Ibid., p. 28. [Testo originale: 一神教化への傾向よりも、むしろ多神教化への志向こそ、神道本来の姿。]

16. Ibid. [Testo originale: ますます多く、これからも出現されるであろう神々をも予想した表現で、神道信仰の多神的性格は、ここにも極めて明らかに表明されているのである。] Luigi Menegazzo, *Note autografe in appendice al manoscritto* (MN) p. 8.

e nell'Islam. Il fondamento in sé è totalmente differente, al di là delle lotte ideologiche, e non necessita di spiegazioni particolari. Inoltre poiché la divinità Shintoista è un Dio che diviene, che nasce e si sviluppa, è naturale che lo Shintoismo sia politeistico¹⁷.

Secondo Kato Genchi, lo Shintoismo è un politeismo allo stadio puro¹⁸. Ogni forma religiosa, allo stadio iniziale, cioè puro, è politeista. L'idea di un unico Creatore non è accettata dalle forme originarie (antiche) di religione.

L'antropologia culturale e religiosa, per mezzo dei suoi dati, dimostra che il monoteismo è una forma religiosa posteriore e non antica, elaborata e non allo stato puro¹⁹.

Il Pantheon Shintoista è chiaramente politeista. In esso speciale attenzione meritano le Triadi di Divinità²⁰

Mitsuhashi ritiene che lo Shintoismo sia politeista per processo culturale²¹. Le popolazioni agricole non eliminarono le divinità delle popolazioni di cacciatori e coltivatori. Anzi, fu favorito di proposito il processo di simbiosi²².

17. Ibid. [Testo originale: ユダヤ教・キリスト教、或いはイスラムに通ずる創造主としての唯一神信仰と神道とを、宗教の本質は一つなどという、それこそ一神教的発想によって統合しようとする考え方が、いかに不当であるかは説明を要するまでもない。これは発想法の根本的な相異であって、優劣とは別次元の問題であることも、敢えて詳論する必要はあるまい。そして、神道の神が『ナル』神であり、或いは『生まれる』神であるが故に、多神となる。]

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

19. A sostegno di questa tesi, Kato cita Levy-Bruhl: «La mentalità primitiva è soprattutto incline al concreto e ha poco di concettuale. Nulla la stupisce più dell'idea di un Dio universale». Ibid., p. 79.

20. Ecco uno schema minimo delle fondamentali presenze divine nelle Scritture Shintoiste antiche, a supporto del politeismo puro: a) Coppia primordiale: *Izanagi-Izanami*; b) Triadi principali (con funzioni di sostegno e protezione): 1) *Amaterasu, Tsukuyomi, Susanō*; 2) *Ame-no-minakanushi-no-kami, Takami-mu-subi-no-kami, Kamimusubi-no-kami*; 3) *Uwazutsunō, Nakazutsunō, Sokuzutsunō*; 4) *Tagorihime, Tagitsuhi-me, Ichikishimahime*.

c) Inoltre vi sono i messaggeri divini e gli eroi. Un resoconto storico a riguardo del terribile terremoto del 1215, riporta che, nei vari templi del Paese, furono invocate 36000 divinità. Registri storici, in ogni caso, contano fino a 1400 divinità Shintoiste. Anche il calendario per le preghiere e le offerte annuali era dettagliato e diviso in due parti: calendario dei templi e calendario delle divinità.

21. Cfr. [Mitsuhashi ed., *Shinto*].

22. «Il fatto che siano politeisti ha favorito uno spirito di coesistenza e co-prosperità, che si pensa sia basato su un senso di simbiosi». Ibid., p. 55. [Testo originale: 多神であるということが、共存共栄の心を育んだのであり、その基盤には共生感があると考えられる。] Il racconto mitico di questo incontro-scontro tra popolazioni di cacciatori e di coltivatori e il suo felice pacifico compimento, è raccontato in *Hitachinokunifudoki* (常陸国風土記). Si racconta che, mentre un capovillaggio di nome *Matachi* (麻多智) stava costruendo la sua risaia, venne il dio dei popoli raccoglitori e cacciatori, di nome *Yato* (夜刀), il quale, con altri demoni, cominciò a rovinargli le risaie e la casa. *Matachi* uccise *Yato* e allontanò i demoni, poi segnò confini tra il regno degli dei (cielo) e il regno degli uomini (terra), e disse alle divinità: «Da quel momento in poi, sarò il vostro *kannushi* e vi venererò per sempre, quindi vi prego di non perseguitarmi mai e di non serbare rancore nei miei confronti». [Mitsuhashi], p. 110. [Testo originale: 以後は、私が神主となって、永久にお前たちを祭るから決して祟ったり恨んだりしないでほしい。] Lo stesso autore conclude con questa osservazione: «Il conquistatore (agricoltori) adora con cortesia il dio dei conquistati (cacciatori)». [Testo originale: 征服者が被征服者の神を丁重に祭っていることである。]. Ibid., p. 111.

Un altro esempio riguarda la nomenclatura, quindi la posizione, di *Ōkuninushi-no-kami* (大国主神), la

La posizione di Taniguchi è che lo Shintoismo è contemporaneamente monoteista e politeista²³. Originariamente ogni gruppo, popolazione, località avevano le proprie divinità differenziate²⁴.

Il processo verso l'unità culturale e politica (organizzativa) delle varie popolazioni ha condotto anche al processo di unificazione delle divinità²⁵.

Il potere creatore delle divinità primordiali si manifesta non solo dando alla luce le

divinità che governa il Giappone, e *Amaterasu-Omikami*, che gli succede nello stesso ruolo. Il primo, pur perdendo la sovranità sul Giappone, continua a tenere lo stesso nome, e il secondo *kami* rispetta il primo. L'autore afferma: «Si pensa che l'esistenza di otto milioni di divinità in Giappone sia dovuta allo stile di simbiosi delle divinità indigene. Questa simbiosi sembra aver avuto un'influenza significativa sulla visione della natura da parte dei giapponesi, che percepiscono gli spiriti divini nella natura e vivono con essa piuttosto che contro di essa.», Ibid., p. 112. [Testo originale: わが国に八百万の神々が存在するのは、土着の神々もっている共生様式によるものと考えられる。そしてこのような共生様式が、自然の中に神霊を感得し、自然と対立するのではなく、自然とともに生きるという日本人の自然観にも大きな影響を及ぼしてきたように思われる。]

23. Cfr. [Taniguchi], p. 2.

24. Questa prima fase dello Shintoismo, chiamata animismo, è spiegata nei termini seguenti da Iwamoto Tokuchi: «L'esistenza di una grande moltitudine di divinità nel nostro Paese pare sia dovuta allo stile simbiotico delle divinità indigene. E questa modalità simbiotica sembra aver avuto un'influenza significativa sulla visione dei giapponesi della natura, secondo la quale essi percepiscono gli spiriti divini nella natura e vivono con la natura piuttosto che in contrasto con essa». [Testo originale: 国家統一がなされる時、地方神の性格は国家神へと変格される。その地方限りに於いては崇拜する信仰集団内からすれば、十全的な神であり、さほどに神格を列挙し分化する必要がなかったと思われる。部族の挙族信仰は、部族を加護される神としてある意味では異部族とは対立的立場に於いて靈威を發揮されたであろう事は、境神の信仰が単なる邪神の侵入への防禦ではなくして、実は宗教的対立を意味していたのである。] 岩本 徳一, 『神社神道序説』, 国書刊行会, 1985 [Iwamoto Tokuchi, *Introduzione allo Shintoismo dei santuari.*], p. 14.

25. Dall'ottavo secolo A.D. circa (epoca delle due Scritture, Kojiki e Nihonshoki) si viene formando la genealogia delle divinità. La divinità primordiale è *Ame-no-Minakanushi no Kami* (天之御中主神). Da essa nascono le due divinità creatrici: *Takamimusubi no kami* (高産巢日神) e *Kamimusubi no kami* (神産巢日神). «I fatti storici dell'ispezione dei tesori sacri e dell'autorità rituale illustrano il passaggio dalle divinità locali alle divinità centrali. L'ispezione dei tesori da parte del governo centrale significava che il loro potere spirituale era unificato dal centro, e il trasferimento dell'autorità rituale significava un cambiamento degli istruttori, cioè delle guide, che erano gli esponenti della volontà divina, e la subordinazione della comunità religiosa alle divinità del cielo e della terra va ovviamente considerata come l'altra faccia di questo cambiamento. L'espansione dell'esteriorizzazione del carattere divino sviluppò progressivamente anche la sua visione logica, portando all'instaurazione di una visione dello Stato basata sulle stesse norme di vita. È qui che si è tentato anche di porre le basi per la fondazione dello Stato come struttura divina. In altre parole, le singole divinità tribali possono essere comprese solo quando sono indissolubilmente legate al periodo in cui viene loro attribuito lo status di divinità nazionale». [Iwamoto], p. 15. [Testo originale: 地方神から中央神への推移については、神宝の検校や、祭祀権の史実が、その間の実情を物語っている。挙族信仰の神宝を中央政府によって検校される事は、その靈力が中央によって統一される事であり、また祭祀権の移動は神意の垂示者たる祀職 (istruttori)、即ち指導者の変更であり、その神祇 (divinità del cielo e della terra) を中心としたる信仰集団の従属とが、当然その裏面に於て考えられなければ成らない。そして神格の外延の拡大は、その論理観をも逐次進展し、同一生活規範の上に国家観を樹立するに至るのである。茲にまた建国の由来として神勅構成が試みられたのである。即ち個々なる部族神が国家神的神格が附与される時期と表裏関係に於て初めて理解されるのである。]

cose, ma anche generando nuove divinità²⁶. Esso si chiama *musubi*:

Musubi è il potere di far nascere le cose, e varie divinità sono apparse una dopo l'altra per mezzo del potere di questo *musubi* per far nascere e sostenere il mondo terreno²⁷.

Amaterasu-Omikami (天照大神) è il centro unificante sia della Forza Creatrice, sia della Creazione avvenuta. Da lui prende avvio la stirpe imperiale, che lo rappresenta, e in lui si unificano sia le divinità della natura che quelle divenute tali procedendo dall'umanità. Questa divinità partecipa la sua stessa divinità a miriadi di altre divinità (八百万). Essa è l'antenato delle divinità²⁸.

Lo Shintoismo è «monoteista» nel senso che ogni attività divina portata a compimento dalle altre divinità, parte da e ritorna a *Amaterasu*:

Pertanto, le divinità dei santuari Shintoisti, pur apparendo come entità disperate, sono in realtà ordinate intorno ad *Amaterasu*, così da poter essere chiamate molti dei e un solo dio, o un dio e molti dei, e sono un'esistenza che non può essere giudicata da studi religiosi basati su religioni straniere²⁹.

L'interpretazione politeista che il Cristianesimo dà dello Shintō dipende da una non retta interpretazione del concetto e del ruolo della divinità.

Poiché il cristianesimo è una religione monoteista e sostiene che non c'è altro dio all'infuori di Dio, l'unico e assoluto Dio, dal punto di vista cristiano i santuari Shintoisti sembrano rappresentare una fede primitiva di basso livello che viene facilmente snobbata e respinta. I problemi che sono spesso sorti dall'epoca Meiji nel rifiuto della religione dei santuari da parte dei cristiani sono spesso dovuti alla mancanza di comprensione di questi punti³⁰.

26. Le ultime divinità a nascere sono Izanagi (伊邪那岐) e Izanami (伊邪那美), alle quali è affidata la creazione visibile.

27. [Taniguchi], p. 10. [Testo originale: ムスビとは物を生み育てる力で、このムスビの力を受けて次々に色々な神が出現して地上世界を産み育てられ。] L'ordine della creazione è il seguente: terre e isole; poi il necessario per la vita umana (comprese le divinità protettrici); infine il Giappone.

28. «Se si paragona a un albero, gli spiriti divini originari come Ama-no-Mikazuchi sono le radici, Amaterasu è il tronco e gli otto milioni di divinità sono i rami e le foglie». Ibid., p. 11. [Testo originale: これを木に例えてみれば、天之御中主神などの元霊神は根であり、天照大神は幹であり、八百万神は枝葉であります。]

29. Ibid., p. 11. [Testo originale: だから、神社神道の神々は、一見ばらばらな存在のように見えて、実は天照大神を中心とした秩序をもっていられますから、多神にして一神、一神にして多神とも称すべく、外国の宗教を基礎にして作られた宗教学などでは、判断しかねる存在となっているのであります。]

30. Ibid. [Testo originale: キリスト教は一神教で、唯一絶対の神であるゴッドのほかには神というものは無いとしておりますから、キリスト教の立場から見れば、神社神道はいかにも低級な原始信仰のように思われ、排撃し、否定することにもなり勝ちです。明治以後しばしば起こった、この教徒の神社信仰排撃問題は、こうした点についての理解不足によるところが多いと思われまます。]

5. Divinità non Shintoiste rimaste nel Pantheon Shintoista

Divinità indiane

Taishakuten (帝釈天) (*Sakra devanam Indra*): divinità della forza, del coraggio;

Bishamonten (毘沙門天) (*Vaisravana*): divinità della ricchezza;

Kisshōten (吉祥天) (*Sri-mahadevi*): divinità femminile della benedizione.

Daikokuten (大黒天) (*Mahakala*): in India era la divinità col sacchetto dei soldi, la cui immagine stava in cucina. In Giappone è rimasta per l'assonanza del nome con *Ōkuninushi-no-mikoto* (大国主命), divinità viaggiante con il sacco sulle spalle.

Shōten (聖天) (*Nandikesvara*): divinità del Brahmanesimo, con capacità di guarire le avversità. È divinità che protegge l'amore e la felicità.

Benzaiten (弁財天) (*Saraswati*): divinità indiana dei fiumi e scopritrice della scrittura. È divinità della musica, della sapienza, dell'oratoria, del benessere.

Marishiten (摩利支天) (*Marici*): era la luce del sole e della luna divinizzate. Aveva forza di far superare le difficoltà. In Giappone era la divinità dei samurai e dei combattenti.

Dakiniten (荼吉尼天) (*Dakini*): divinità che conoscendo la morte dell'uomo sei mesi prima, gli toglieva cuore e fegato e li mangiava. Chi la venerava aveva fortuna. In Giappone è creduta essere il corpo stesso di Inari: divinità dei cereali (riso).

Suiten (水天) (*Varuna*): dapprima era la divinità indiana della creazione, poi divenne la divinità dei mari e dei fiumi. È la divinità dei corsi d'acqua e dell'acqua in genere.

Myōken-bosatsu (妙見菩薩): stella centrale della Costellazione del Nord. È divinità che proteggeva le strade, ed eliminava i pericoli e le calamità. In Giappone è divinità della lunga vita e del benessere.

Gozutenno (牛頭天王): era la divinità indiana protettrice del paradiso degli dei. In Giappone è la divinità liberatrice dalle malattie infettive.

Konpira (金毘羅) (*Kumbhira*): in India era la divinizzazione del coccodrillo del Gange. In Giappone è la divinità protettrice del mare.

Kishimōjin (鬼子母神) (*Hariti*): originariamente era la divinità che rubava i bambini e li mangiava. Shakyamuni spiegò che, invece, era la divinità che li proteggeva. In Giappone è la divinità che protegge lo sviluppo dei bambini, il parto e la pace tra marito e moglie.

Divinità cinesi

Ten (天): *Tentei* (天帝), Signore; *Jōtei* (上帝), Essere Supremo. L'imperatore fu divinizzato e per lui fu costruito un Tempio.

Hi, Tsuki (日, 月): sole e luna.

Seishin (星辰): le cinque stelle: Giove, Marte, Saturno, Venere e Mercurio erano ritenute divinità che avevano potere sulla fortuna e sfortuna della vita umana. In Giappone sono diventate le stelle protettrici della vita umana.

Sha-shoku (社稷): in Cina la divinità della terra era chiamata *Sha* (社) e quella dei cereali era chiamata *Shoku* (稷).

Sangaku (山嶽): era la divinità che guariva dalle malattie e proteggeva dalle calamità le cinque montagne: : Taizan (泰山), Kōzan (衡山), Kazan (華山), Kōzan (恒山), Sūzan (嵩山).

Sōbyō (宗廟): divinità del mausoleo degli antenati. I nobili dell'impero cinese veneravano gli antenati (Famiglia Imperiale) nel Mausoleo; la gente comune venerava i propri Antenati nella stanza da letto.

Kishin (鬼神): l'anima del defunto era chiamata *Ki* (鬼, *spirito*). In seguito lo stesso termine venne ad indicare lo spirito che porta calamità all'uomo (diavolo).

Divinità coreane

Kara-no-kami (韓神), *Sohori-no-kami* (曾富理神), *Shirahi-no-kami* (白日神): discendenza della divinità Shintoista *Ootoshi-no-kami* (大年神).

Sono-no-kami (園神), divinità venerata nel palazzo imperiale di Kyoto.

6. Rapporto con la divinità

Divinità e territorio

La divinità, di norma, è «nata» in quel determinato territorio e lì è da sempre stabilita³¹. Le divinità sono quasi tutte «radicate» nel territorio³². Il nome della divinità è il nome del territorio, e viceversa. Per questo motivo la stragrande maggioranza delle divinità locali non ha nome. Il nome è unico per territorio, divinità e tempio. Le divinità locali governano il territorio, lo proteggono giorno e notte e sono profondamente legate con gli abitanti e i prodotti del luogo.

31. *Chinza-suru* (鎮座する): (della divinità) rimanere nel proprio luogo.

32. *Neoi-no-kamigami* (根生いの神々): con questa espressione si indica il forte, inscindibile legame tra divinità e territorio.

Divinità e vita quotidiana

Le divinità Shintoiste sono intimamente legate ai vari aspetti della vita quotidiana dei giapponesi, in quanto sono da sempre presenti in questo Paese. I giapponesi concepiscono la divinità come una presenza assai vicina³³.

Un esempio. Dentro la casa albergano varie divinità: le divinità del *Kamidana* (神棚), *Ebisu* (恵比寿), le divinità della fortuna (per esempio *Ōkuni* 大国). Vi sono inoltre il dio fuoco in cucina (*Hi-no-kami*, 火の神), il dio del forno (*Kamado-no-kami*, 竈の神), le due divinità del gabinetto (*Haniyamahime*, 埴山姫; *Mizuhanome*, 罔象女). Nel giardino può esserci il dio *Inari* (稲荷). Tutte queste divinità proteggono la vita quotidiana nelle sue più normali espressioni e ad esse il giapponese si rivolge con molta familiarità.

Il giapponese si rivolge alle divinità chiamandole «signore», oppure, «onorevole» (*sama* 様, *san* さん). Anche questo rivela familiarità e vicinanza tra uomo e divinità.

Compiti delle divinità

Il compito di ciascuna divinità è parziale. Questo si basa sul concetto che ogni divinità non è onnipotente e non è eterna. Il giapponese si rivolge ad essa per specifiche necessità e in particolari momenti. Questo non intacca la sincerità del singolo atto di fede³⁴.

Ogni divinità ha la sua specialità³⁵. Perciò il giapponese non si rivolgerà mai al dio dell'acqua per chiedere il fuoco; ed è altrettanto normale che al dio della scienza si rivolgano gli scolari solo nel tempo di esame.

33. «Nessuna religione è più accessibile dello Shintō. Lo Shintō è una religione radicata, quindi ha permeato la vita del popolo giapponese fin dall'inizio. In altre parole, lo Shintō ha molto a che fare con lo stile di vita del popolo giapponese ed è una religione che gli è molto intimamente legata». [Mitsuhashi ed., *Shintō*], p. 105. [Testo originale: 神道ほど身近な宗教はない。神道は根からの宗教であるので、初めから日本人の生活に浸透。つまり神道は日本人の生活様式と関わっている部分が多く、親しみの深い宗教である。] Il fatto che lo Shintoismo cerchi e ami la purità (*saikai* 斎戒, oppure *kessai* 潔斎), e la richieda ai suoi adepti, lo potrebbe far ritenere una religione per pochi. Tale interpretazione va contro all'evidente rapporto di familiarità dei giapponesi con le loro divinità. La definizione di *saikai* e *kessai* è: «Evitare le contaminazioni, astenersi dai desideri, fare il bagno nell'acqua per purificare il corpo e l'anima». [Testo originale: けがれを避け、欲望を絶ち、水浴して心身を清めること。]

34. «Gli dei giapponesi non sono assoluti ed eterni [...] Per esempio, ci sono persone che normalmente non sono credenti, ma che 'invocano gli dei nei momenti di difficoltà' e quando il loro desiderio viene esaudito, si dimenticano degli dei. Dio è anche clemente e non condanna in particolare queste persone. Non sarebbe corretto concludere immediatamente che i giapponesi sono lassisti nei confronti della religione o che non hanno una mente religiosa». Ibid., p. 106. [Testo originale: 日本の神々は絶対に永遠の存在ではない... 例えば、ふだんは信仰心もないが、「苦しい時の神頼み」をして、願いが叶うと、神のことをすっかり忘れてしまっている人がいる。また神の方も寛大で、そのような人をことさらに咎め立てるようなこともしない。これを見て、日本人は宗教に対していい加減であるとか、まして宗教心がないなどと即断するのは当たっていない。]

35. Questa specialità si chiama *goryaku* (御利益). È normale che il giapponese, in discorsi riguardanti anche divinità di altre fedi religiose, chieda quale è la specialità della divinità in questione.

Esempi tra le specialità più comuni: *Tenjin* (天神), originariamente Sugawara Michizane (菅原道真), dio della scienza; *Izumo-no-kami* (出雲の神), dio del fidanzamento (*en-musubi* 縁結び); *Dōsojin* (道祖神), dio dell'armonia tra marito e moglie; *Suïten* (水天), dio del parto.

Le varie specialità delle divinità furono ben descritte nel manuale *Gankake-chōhōki* (願掛重宝記) edito nell'epoca Edo e ancora usato.

Divinità locali e divinità venute dall'estero

L'incontro tra Shintō e Buddhismo inizia con l'epoca Nara, senza scontri di nessun tipo, ma come un fatto e processo naturali.³⁶

Le divinità Shintoiste sono aperte e generose per loro natura.³⁷ Le divinità venute dal di fuori spesso diventano «conquistatrici» e la divinità locale «conquistata» accetta la sua nuova posizione di subordinazione³⁸.

Processo di «maturazione» nel mondo delle divinità

Le divinità, per natura, sono di tre tipi: le divinità celesti, quelle che si avvicinano all'uomo, quelle che sono con l'uomo. Questo rivela un processo di maturazione piuttosto che tre tipi di divinità: dal temporale all'eterno, dall'umano al divino. La condizione divina si

36. «Quando fu introdotto il Buddhismo, i giapponesi non sentirono il bisogno di abbandonare la loro fede nelle divinità autoctone, anche se si rifugiavano nel Buddha. Quando vedevano una statua del Buddha, la intendevano come un *banshin* (divinità nazionale vicina). In altre parole, pensavano che il Buddha fosse un compagno degli dei e non una cosa così diversa. Iniziò così la convivenza tra divinità e Buddha». Ibid., p. 107. [Testo originale: 仏教が伝来して、日本人は仏に帰依しても、在来の神々に対する信仰を捨てる必要を感じなかった。仏像を見た時、それは蕃神（隣の国の神）であると理解した。つまり仏は神の仲間であり、それほど異質のものではないと思ったのである。ここに神々と仏たちの同居が始まった。]

37. «Questo esempio di tolleranza e simbiosi delle divinità giapponesi è qualcosa a cui dovremmo prestare molta attenzione nell'odierna era dell'internazionalizzazione». Ibid., p. 108. [Testo originale: 日本の神々のもつ、このような寛容と共生の様式は、国際化の時代といわれる今日こそ、十分に留意すべきことである。]

38. A tale proposito, il Prof. Mitsuhashi spiega che il rapporto tra divinità conquistatrici e divinità conquistate è facilmente comprensibile se si tengono presenti due fenomeni: Uno, la compresenza, all'interno dello stesso santuario, di più divinità. Normalmente, la prima arrivata diventa, con l'arrivo di altre dall'esterno, loro dipendente: *massha* (末社, santuario subordinato appartenente al santuario principale (*honsha* 本社)). Due, il rapporto sociale, visibile nei seguenti fenomeni: rapporto tra ospite e ospitante (l'ospitante diventa subalterno dell'ospite), banchetti sociali (gli invitati diventano conquistatori e gli invitanti si mettono agli ultimi posti). Si noterà, in questi casi, come anche il comportamento visibile riprenda fedelmente la struttura della festa annuale del tempio. L'ospite diventa *bansha* (蕃神, divinità proveniente dal di fuori del Giappone) e l'ospitante *massha* 末社. Cfr. [Mitsuhashi ed., *Shintō*], pp. 113-114). Quindi, «È chiaro che lo stile di vita del popolo giapponese e il mondo degli dei sono inestricabilmente legati. Per comprendere meglio la struttura della società giapponese, è necessario capire le origini delle feste e dei santuari Shintoisti». Ibid., p. 114. [Testo originale: 日本人の生活様式と神々の世界とは表裏一体という密接な関係にあることがわかる。日本の社会構造をより深く理解するためには、神道の祭りや神社の成り立ちを知る必要がある。]

acquista, o si raggiunge, passo dopo passo³⁹.

Questo processo di maturazione da divinità naturale a divinità umana a divinità pura si spiega anche con la fenomenologia. Il tempio Shintoista, come costruzione, appare nello stadio finale del processo di maturazione delle divinità. Infatti, mentre sono allo stadio di natura e allo stadio umano, la natura in sé e la dimora familiare sostituiscono il tempio come costruzione speciale.

Nel mondo Shintoista, lo sviluppo della idea di divinità come separata dall'umanità ha favorito lo sviluppo di alcune religiosità locali e tribali, ha acuito molti problemi di carattere culturale e di stile di vita, obbligando ad un certo livellamento di tante culture locali, e ha favorito lo sviluppo del potere imperiale.⁴⁰ — **Fine della seconda parte.**

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

39. [Iwamoto], p. 18. «Il lignaggio del Dio che discende, del Dio che viene e del Dio che prevale ha un carattere temporaneo e permanente, e si riconosce una transizione dal temporaneo al permanente». [Testo originale: 天降る神と寄り来る神と居る神との系統は、臨時・恒久の性格を物語り、臨時的なるものから恒久的なるものへの移行が認められる。]

40. Padre Luigi Menegazzo (1952-2016) fu missionario saveriano in Giappone dal 1981 al 2001. Fu poi vice superiore generale e superiore generale dei Missionari Saveriani. Fermamente convinto che la missione richiede una conoscenza profonda del contesto, in particolare della cultura nei e delle religioni, pur essendo parroco, si dedicò allo studio dello shintoismo, sotto la guida di un amico *kannushi* (ministro di culto dello shinto), e alla cerimonia del tè, fino a ottenere la qualifica di maestro del Tè, accompagnata dal conferimento del nome (*chamei*) di Sensoki (千宗禱). Quando fu superiore della Regione saveriana del Giappone, incoraggiò l'organizzazione della Biblioteca Saveriana Regionale, e la fondazione del Centro Studi Asiatico, come strumenti per la formazione qualificata dei missionari Saveriani in Giappone.

Santo Niño of Maligaya

ELENA CERMEÑO

The arrival of Christianity in the Philippines dates back to Magellan's voyage of circumnavigation of the globe in 1521. Subsequent to that, the Spanish colonization contributed to the development of the church in the archipelago, and nowadays the vast majority of the Filipino people profess adherence to Christianity. The life of the catholic church has been characterized by both fidelity to the orthodox faith and, at the same time, by a flourishing creativity that has produced local traditions and peculiar experiences over the centuries. In this frame, we present the experience of Elena Cermeño (known as Sister Len), a Catholic faithful from Maligaya, in Novaliches, Metro Manila, as told by herself, in an interview with Fr Matteo Rebecchi. She describes her relationship with the supernatural as characterized by a special bond with the Child Jesus (the Santo Niño) and certain preternatural gifts that are not easy to interpret. Over the years, a large community of devotees has gathered around Ms Cermeño's experience. Throughout its history, this community has found support from church members, lay as well as ordained ministers, but has also know misunderstandings, if not open opposition, due to certain mystical phenomena that accompany their devotion. The Santo Niño community of Maligaya falls under the care of the parish of Saint Francis Xavier, that has been entrusted to the Xaverian missionaries since its beginning. It has maintained cordial relations with the Catholic Diocese of Novaliches, especially thanks to the paternal care of Bishop Antonio Tobias and Bishop Roberto Gaa, the current bishop. Some hallmarks of the Santo Niño of Maligaya community are the care for the religious education of its members, faithfulness to a life of prayer, and generous help to the poor and the victims of natural disasters. The experience has been branching out among Filipino expatriates. The content of the interview has been edited for better coherence.



We moved here, to Maligaya, in 1972. It was a time of poverty. My father was a carpenter, while my mother stayed at home to look after us children. My siblings looked here and there to find whatever work was available.

The story of Santo Niño de Maligaya started on 9 September 1980. My brother Bong and I had a friend named Ligaya who had a small grotto. She invited me to take care of her garden and gave me a small amount of money as compensation. On that day she asked me to accompany her to a healer in Mendez Road, Baesa, Quezon City—where we used to live before—to pray for her child who had a mental illness. Of course, as a poor girl, I could not refuse. «But first—she said—we are going to Santo Niño de Tondo, before going to *Aling Baby*».¹ Baby was the healer's name. I said, «Okay. My brother told me to go with you, but you know that I have no means to go to Tondo because I have no money». She replied, «That is okay; no problem. I will pay». We went, and I would never forget that date

because of what happened to me. We attended the early morning mass at Santo Niño de Tondo. It had been a long time since I had last attended mass there, since we now lived in Maligaya and had no money to travel. When the mass started, I just looked at everyone and was so happy. I uttered, «Oh my God, Santo Niño!». During The Lord's Prayer, I raised my hands and while looking at the icon of Santo Niño, I could not understand why I was unable to move my face. I kept staring at him. I was transfixed by the rays of light that I saw emanating from his Face. I prayed «Help us, Santo Niño». And when the song finished, I could not move. It was like there was a heavy object on my legs. I could not walk or stand properly. I just looked at the Santo Niño icon. I saw something. His eyes seemed to move or blink. I felt something but I could not explain it in my heart or in my mind.

After mass, Ligaya asked me to go with her to touch the Santo Niño icon behind the altar. As I rose, it was very hard for me to move my legs. I said, «My God, what is happening? I hope I won't get sick». But I tried and Ligaya pushed and almost carried me to the icon. When I touched it, it was as if nothing happened. I just said, «You know my prayer. Just help us. We are very poor». Ligaya thought it was just due to hunger since back then I really had no money and was dependent on my friends' treats. So, we had bread and coffee first and afterwards went to Baesa.

We arrived in just an hour and a half. The healer's house was closed. Her husband was standing in front of the door where more than fifteen people waited to be healed. My friend told me, «Len, I come here because I want my son to be cured. He is in Iloilo.»

Suddenly, the healer's husband asked, «Could anyone who knows how to lead the prayer of the Rosary in English, please come forward?» I asked, «Why is he asking?» Ligaya replied, «Because Aling Baby is ill». I was just listening. In truth, I was not a religious person but I knew God. During that time, we had so many problems at home, and poverty was one of them. I just wanted to earn money to feed my family, my parents, my brothers and sisters, and even my nephews and nieces. My friend insisted, «Len, Bong told me you know how to pray the Rosary in English so you'd better lead the prayer». Yes, it was true. When I was in high school, I used to pray in English, because I wanted to learn. I dreamt of becoming a lawyer and even my father wanted me to, but we could not afford it. I told her that I did not want to. But at the back of my mind, I worried that If I did not obey, I might not be able to go home to Maligaya, because I had no money. We went into the house. There was an altar, an icon of Santo Niño, a big image of the *Ecce Homo*¹, and

1. A statue representing Christ scourged and crowned with thorns.

a picture of Our Mother of Perpetual Help. It was not too hot because there were electric fans inside. I noticed some money and coins on the table. But I did not mind them.

The healer was dressed in white and lying on a bed. I thought to myself that maybe she was just sleeping. Ligaya kept insisting that I should lead the prayer, and so I did. I knelt and prayed the Rosary. While I prayed, something inexplicable happened within me. Every burden I had in my heart seemed to vanish. When I reached the third glorious mystery, I was sweating. I felt butterflies in my stomach, but I still tried to finish the Rosary, looking at the altar, until I blacked out. When I woke up, after 40–45 minutes, my friend told me, «Len, you just had a trance!» I asked, «What is trance? I do not understand what you are saying». They told me that during the trance it was as if my body was floating, I walked on tiptoes and my right hand was raised with my fingers positioned like this², and my left hand was curled as if holding a globe. My eyes were closed while I walked, I healed the sick instantly, blessed the healer, and then I went back to the altar.

Those present saw everything, and just recounted to me what had happened. When I woke up, I felt very serene, that any anger I had in my chest was gone. I had peace of mind. I was not hungry. I felt nothing. I just sat there listening. Ligaya said, «We must not go home yet, Len. I have something to ask from *Aling* Baby». When *Aling* Baby woke up, she called me and said, «You just had a trance». I humbly said, «I do not know what really happened to me». We then went home. Ligaya was very happy. She told me, «You are very lucky. God chose you». But I still did not understand what really happened.

The Calling

Our house was only a *barong-barong* (a shanty). We were very poor. When night came, as I was sleeping on a very simple sofa, I saw the face of Santo Niño de Tondo. I saw his blue eyes, chubby cheeks, and curly light brown hair. He was holding a globe in his left hand. He was not talking but I could hear him whispering, «You must come back here». I did not know if I was dreaming but I could clearly hear him.

The following morning, I told Bong that we had to go back to Baesa. My mother asked me, «Len, what happened to you there?» At the time my father was not yet aware of what was happening. So, with Bong and Ligaya, I went back. Something was pushing me. When I arrived, I told *Aling* Baby that I was ordered by Santo Niño to go back there. Once I sat down, I blacked out—God knows I am not lying—I lost consciousness, it was 9

2. Refers to Jesus' blessing hand.

am, and woke up at 9 pm. During that time many people came to be healed. That was the start of the trances and healings of Santo Niño. When I woke up, I was told I had been in a trance. Some gave me milk or water, but I was not hungry, even though I had only had coffee in the morning because there was no food at home.

For nine consecutive nights, I kept hearing Santo Niño's voice telling me to keep going back there. I did not know, but my feet kept returning to that place. At that time, I had very few clothes. It was quite difficult, but I still went. I had no choice: it was a calling. People kept asking me to heal them, but it was not me who healed, it was Santo Niño. Every time he came, during my trance, he would just touch the people and they were healed instantly. Ligaya told me, «Len, I hope my child will also be healed. She is special. I also made you a white tunic. *Aling* Baby told me you should wear something like that».

In my family, only my mother believed that Santo Niño was possessing me. My father and my sisters did not believe it right away. My parents were pious, and raised us to be god-fearing. I was not very religious, though. My sister Teya used to join the area Rosary prayer, but I would rather do gardening. That was why my father could not believe at first that I had been chosen. At one time, while I was in a trance, Santo Niño called him in a very loud manly voice, saying, «Man, stand up!» The voice sounded like thunder. He was shocked, and said, «She is just my daughter; why would she call me like that?» And then he noticed that my feet were as if they were walking in the air. From that day onwards he believed.

I lost weight because, for nine days, I had spent twelve hours a day, healing people.

On 18 September, Ligaya did not accompany me. My brother was not available either. I could hear Santo Niño saying that I had to go back to Baesa, and I just walked from Maligaya, because I had no money for transportation. To my surprise, I found on the ground the exact amount I needed for the fare. When I arrived, I saw *Aling* Baby's husband and said: «*Mang* Roger, Ligaya asked me to wear this simple white dress». He told me, «Oh yes. We were really waiting for you». And I said, «Thank you». «Come here,» he insisted. He asked me to sit on the chair that his wife used when performing healings. I was alone at that time, and I did not know what their intentions were. Two men held my hand and another two held my feet. One man punched me in the stomach. *Mang* Roger was a heavyset man and was trying to put his face near mine, but I managed to move back my head to avoid him. He told me to sit down and punched me in the gut. He took the sceptre from the Santo Niño statue. It was made of tin and had sharp edges. He scratched my head up to my nape with it. I was wounded and blood came out. He kept on shouting, «It is not Santo Niño. It is Satan who is possessing you!» I could not take it anymore.

Though I was so thin, I gathered all my strength and broke free from their grip, in spite of their size. I knelt down, with my arms outstretched, cried, and prayed three mysteries of the Holy Rosary. I prayed, «Holy Mother, we are very poor. I will not accept it if it is the Devil possessing me. I cannot take this. If it is Satan, better take my life instead». I cried and cried, then lost consciousness. When I woke up, one woman told me, «Len, *Mama* Mary possessed you and told those who hurt you not to come near you». I was sitting in one corner and did not know what to do. The healer, Baby, told me again, «The Devil is inside you». I just prayed, «Lord, I will not accept it if it is Satan who uses me. But if it is you, Lord, I will surrender everything to you, my life, my all!» I heard in a very calm voice, «Be humble. Be humble.»

My mother, my brother, Ligaya, and another friend, Rose, arrived at about 6 pm. My mother was crying and asked me what had happened. I told her that those people thought it was Satan who used me. Ligaya and some people became indifferent. She became aloof. But others were saying, «No. It is not Satan». However, when I saw my *nanay*, mother, I was relieved. In spite of everything, I do not understand why, but I did not get angry. I did not notice at the time that I had a wound on the back of my head. When we got back home, I heard Santo Nino's words almost a hundred times, «Humility, humility!» From that time onwards, I humbly accepted his will. The next morning, I heard Santo Nino whisper, «Go to Grotto either today or on Saturday». He referred to Our Lady of Lourdes Shrine in San Jose del Monte City, Bulacan.

My *tatay*, father, knew nothing of what had happened to me. *Nanay* had not informed him because she knew how he would react. I told nothing to my siblings and relatives, and I hid the wound on my nape, but my father noticed it when it got swollen. He asked me why I had a wound. I did not mind it but it was deep, it was getting infected. He angrily said, «From this day on, you will never ever return to that place». I pleaded with him not to get angry.

Every time Santo Niño came, I felt something moving around my navel. And as I was about to close my eyes, I could see a white cross. And recently, every time I attended Mass, I could see the face of our Lord Jesus crowned with thorns. One day, at 1 pm, I heard Santo Niño telling me to go to church. In my mind, I visualized the church in Novaliches Bayan, the Diocesan Shrine of Our Lady of Mercy. I asked my *nanay* to tell *tatay* to allow me to go to Bayan because Santo Niño was telling me to go to that church. I promised not to go to *Aling* Baby, and he gave me his permission. I arrived the church at around 2:30 pm, together with my brother Bong, and my cousin Martin. I walked on my knees

from the patio towards the altar. I found a fresh petal of *sampaguita*.³ I heard Santo Niño's voice telling me to eat it. I prayed, «If you want to use me, I surrender everything to You, Lord. But please do not allow Satan to possess me». Then I approached the statue of the Nazarene. I was surprised when someone hugged me. It was Ligaya. She exclaimed, «Len, Santo Niño is really in you. Luz and I talked, and agreed that if we would see you here today, that would be a sign that he is truly in you; that he is the one possessing you!»

A Moment with Mary and Healings

Many things happened, but these are moments I would never forget. I had my wound on a Thursday then I went to Grotto the following Saturday. I kept on hearing the voice of Santo Niño and even saw his face and his hands but not His feet. He was wearing white. His hands were chubby. His hair was wavy. At the church, facing Mama Mary, asking her how to be a healer, I prayed the Rosary. «Please do not let Satan use me. If you want me to serve your Son, please teach me what I should do». As I looked at her crown, I saw it rise and shine with rays of light. These rays came to me and touched my forehead. I heard *Mama Mary* tell me, «You heal using the holy oil and the blessed water». Then I became unconscious.

When I woke up, I saw five Dominican nuns around me, who asked me what happened. Then they told me, «Maybe God has done something to you. He has chosen you». From that moment, before I left that place, I knew how to heal. After that, I looked at the *Mama Mary* statue. A family approached me. Their son was very ill with meningitis. They used to come to this place before they transferred to their Province. I heard *Mama Mary* telling me to heal that child. The moment I touched him, the boy was immediately cured. That was my first healing with the holy oil. «Be humble.» He told me that this would happen only for three years but he has been possessing me until now.

Once I even cured a leper, using dried *sampaguita*. We boiled the *sampaguita* and used its extract to rinse the wounds. At night the holy oil was applied. I also used incense. There was also a man who had one blind eye. He was also healed. I also cured the eyes of my then-soon-to-be husband, Cypriano who was a famous Philippine comedian. When we got married, the headlines read, «She cured his eyes; he caught her heart». There was no courtship; we just followed Santo Niño's voice. People started coming here. The healings lasted until 1 or 2 am. Every time I touched someone who was ill, they were complete-

3. The *sampaguita* (*Jasminum sambac*) is the national flower of the Philippines.

ly cured, instantly. But after five years, Santo Niño changed the way. He said, «From now on, people will have to make a sacrifice. They will only be healed through their faith». This is because some of the people who were healed did not believe.

I heard Santo Niño's voice telling me: «Do not ever turn your back on me for money. I will give you what is rightfully yours. Once I healed a Chinese man who lived in Hong and he offered me a house and plot of land in return, but I did not accept. Santo Niño only asked him to offer a whole fried chicken and three pieces of *siopao* (the Filipino version of the Cantonese steamed bun). Santo Niño tested me three times to see whether would be blinded by material things and, thank God, I did not and I will not. All I have now is fruit of my husband's labour.

Holy Mass at the Chapel

I once said to the Lord, «I will not continue this if there will be no Holy Mass celebration at this place. Though this place is small, I want to have a mass here». However, Santo Niño said, «Just start building my house». So, we started building our small chapel. The first priest who came here was from Lagro. He rode a white car but did not even step foot inside the area. I approached him excitedly. The priest asked me, «Are you Elena? You better wake up! You must be dreaming». This made me cry. That was a challenge for me. I remembered what *Mahal na Niño* said, «Humility» and «I promise you that there will be a Holy Mass here». We were denied the mass here by Fr Walter de Vilder CICM, a Belgian missionary priest who was the first parish priest of the Ascension of Our Lord Parish.⁴ However, Msgr Fidelis Ruben Limcaco of the Vicariate of Good Shepherd⁵ told me, «As long as it is for doing good deeds, you do not have anything to worry about». I met him in 1981 through Mr Basilio Estanislao, the President of Monte de Piedad Savings Bank. He paved the way for me to know who I should approach to request for Holy Masses. Msgr Limcaco told me that he will drop by the chapel sometime. When he visited the chapel, and saw the words «no nos dejes caer en la tentación mas líbranos del mal amén», he asked me what it meant. I replied, «Do not lead us into temptation but deliver us from evil. Amen». It came in a message from Santo Niño. He was astonished that I knew the translation. He believed in me. That was the turning point. After his visit, he told Fr Walter to permit the celebration of Holy Masses at the chapel. It was 1983 when the first mass here was held by Fr Baltazar «Tasang» Obico OFM.

4. The parish in Lagro Subdivision in Novaliches that was established in 1977.

5. Now the Shrine and Parish of the Good Shepherd, the Cathedral of the Diocese of Novaliches.

I met Fr Archie Guiriba and Fr Jose «Buboy» Marcojos, who would be next to hold masses at the chapel. The tabernacle was installed by Fr Rodney «Ian» Rodis who also left his chalice, ciborium, and cruets as a gift to me and the whole community, when he migrated to the USA. Eventually, on the ninth anniversary of foundation, Fr Walter himself presided at the mass. Having a tabernacle and the celebration of the Holy Mass in our chapel, are what I consider God's most important gifts to me. That is my treasure.

Before, we did not have regular Masses, but we celebrated novenas, flower offerings in May, and Holy Week celebrations. Later on, we had triduum masses. Now, I am very thankful, especially to the Xaverians who celebrate mass every Sunday, and special masses, such as the *Misa de Gallo* on the nine days before Christmas, on Santo Niño's feast day, on the anniversary of foundation, Ash Wednesday, Palm Sunday, and Easter Sunday. It was once a dream, but now is a clear realisation of Santo Nino's words.

In 1991 the Xaverian Missionaries arrived in the Philippines. Fr Vincent Salis became parish priest, while Fr Peter Venturini was local superior. We had a good relationship, which led to the regular celebration of mass at the chapel. Other Xaverian missionaries have been parish priests: Fr Jorge Rosales (in 1995), followed by Frs Gabriel Zavala, Rodrigo Vazquez, Sandro Barchiesi, Giacomo Rigali, Polash Henry Gomes, and most recently, Simone Piccolo. The then Superior General of the Xaverian Missionaries, Fr Luigi Menegazzo, and Fr Eugenio Pulcini visited while we were preparing for our relief operation for the victims of Typhoon Yolanda (2013). I have felt the wholehearted support of the priests of St. Francis Xavier to the Santo Niño de Maligaya community.

We also became close to Bishop Antonio Tobias, now bishop emeritus of Novaliches. I believe that everything that happens at Santo Niño de Maligaya has the bishop's blessing. We had a dedication of the altar/shrine, and received the imprimatur for the *Panalangin sa Mahal na Santo Niño de Maligaya* (Prayer to the Holy Infant Jesus of Maligaya/Happiness). As Bishop Tobias once said, «This is a real Basic Ecclesial Community». We follow the programs of the Parish and Diocese.

My Husband

Another gift from God is my husband, Dodoy, who is now with him in his Kingdom. We met when he was invited by some friends to come and hear Santo Nino's words. At that time, he was working as an extra in the television show «Iskul Bukol». Although my husband had a career in show business, I was never tempted to take advantage of his position to publicise my experience. His world was his world, my world was the Lord. Santo

Niño had told me, «You do not need to be known through the media. It will spread in my own way». And that is what really happened. The community has grown without the need for my husband's connections or the media's influence, and there are now followers, in Guam, Canada, Singapore, Los Angeles, Dubai, and Australia. However, we shared everything. Whatever he earned was also mine, and we used his earnings to send kids to school and to help families in need. Whatever material things we have now come from my husband's hard-earned income.

My life is an open book. I have always fought the devil from the beginning up until now. I keep on holding my cross. When God took my husband away from me, maybe the devil was testing me if I will continue to serve Santo Niño. Fr James Rigali sx said to me, «Always remember, Sister Len, you are like Mother Mary. You have to carry it all so you have to accept it». Bishop Tobias also said, «this happened to you because God wants something better to happen». The devil will never defeat me. I will defeat him until the end of my life. I will never accept what others say that it is the devil who possesses me.

The Chapel

Most churches have a donation box but here we do not have one. We have had candles lit inside the chapel twenty-four hours a day since the beginning up to now, for forty years. Our altar before was made of coconut leaves. When we were constructing the old chapel, a Chinese lady donated roofing for the chapel. She told us, «We had a car accident before and I believe that it was Santo Niño who saved me and my family because every time we passed this place, I always looked at His place and prayed».

At the beginning many young people came here. Santo Niño changed their names. Some just wanted to live here. They stayed in the chapel basement for many years. They worked here together with no salary. I was the one who took charge of their food. And with the help of some SNDM Family members, a building was constructed where the new group of young people can stay.

People started to come. That was the time when the «Pagpupuri sa Santo Niño de Maligaya» song was created. We had no electricity at that time, and it was Dodoy who bought one electrical post. We only used gas lamps. For cooking, we used a *pugon*⁶.

When this place was about to be sold by its previous owner, Santo Niño kept on telling me, «This is my place. If you love me, you have to find a way». I asked three people

6. A furnace or kiln in which wood is used as fuel source.

for help to buy it: Mrs Peralta, Dr Cruz, and Mrs Tan. At that time, the land cost only sixty-thousand Philippine pesos. But they refused. I cried that night. I said, «Lord, what should I do? You said this is Your place». The next morning, Dr Cruz's mother came, and said that her daughter would buy the land. She told us that when her daughter was about to sleep that night after I went to ask her, she saw God the Father who, without any words, told her, «Help her. Help her. Help her». In 1984 when my husband and I got married, she was one of our principal sponsors. She gave us the land title as a gift. But Dodoy said, «I could not accept it just like that». So we paid her back ninety-thousand pesos in instalments, because nine is *Mahal na Niño's* number. At the time it was a big amount.

Thoughts

For me, the trance means that the Holy Spirit comes down to possess me. I have given myself to him. He is God so he can be a child and he can be an adult. It is difficult to explain but to this day I still submit myself to him. I cannot think of any other explanation. All I know is that I pray, «My Lord and my God!» I will be forever grateful to God for choosing me. Who am I? And to those people who believe in me; maybe they love me because I am a disciplinarian. Maybe they feel God's reality, that in this world there is God. He will test you to the fullest but do not give up. Do not surrender. He should always be your centre.

The *Mahal na Santo Niño* who possessed me in the beginning is still the same who possesses me now. Nothing has changed even though I am aging. I am totally blacked out during the trance.

On so many occasions, he told in advance what would happen, such as earthquakes, volcanic eruptions, and even this [covid-19] pandemic. He wants to stop this pandemic but people have not changed until now. People have to change. Before Barack Obama was elected, Santo Niño said he would be the next US president. He also said that Bin Laden, not Saddam Hussein, was the Anti-Christ. Before the Xaverians came, he said, «A new religious community will accept you». And it happened. We became close, and I am very thankful that we were given the chance to be visited by Xaverian superiors like Fr Luigi, Fr Marini, and Fr Fernando. I was also given a chance to go to Parma to visit the Xaverian community in Italy twice. In 2007, when my father passed away, Santo Niño also said that my mother would soon join him. And it happened in 2009. Even about Dodoy, he said that he would take him before me. That happened in 2010.

Mahal na Niño does not want me to read the Holy Bible before delivering his messages because he does not want people to have doubts about the trance, and think that

I just take his messages from the Bible. To further remove people's doubts, there was an instance when, during a trance, *Mahal na Niño* asked for a Holy Bible. He gave a message, and then opened the Holy Bible pointing at the phrase that matched exactly the message itself.

People come here of their free will. I never knocked on their doors and asked them to come here. We became closer as a family, more than as relatives. Some doubted and left but many are still here up to now. After so much suffering, many things happened. Now is the time that I am reaping the fruits. That is why I am so happy to know two bishops will celebrate the mass on the coming fortieth anniversary. Imagine! In the past we had to beg for priests to celebrate a mass here.

I can still remember that during our first feast celebration, I could walk the beginning and end of the procession but as years passed by, I could not do it anymore. The community is growing unexpectedly. I did not imagine that I would last forty years. I never dreamt of travelling around the world. Even Dodoy had no dream of travelling but Santo Niño said we would, and we did.

I will never be afraid to tell what really happened to me, in my life. For in my heart, I believe that God is with me. As our community grows, it is such a great privilege also to meet religious persons who guide my mission. They make me realize many things. Their inspiring messages console me in times of despair, guide me in times of confusion, and encourage me in times of hopelessness. Serving God entails sacrifices but through my faith in him and the help of his beloved emissaries, I am able to pursue what he has willed me to do. I will forever be grateful to our good Lord above for all these wonderful religious people I have met in my mission.

Cultura
e società



Tradizioni giapponesi

SILVANO DA ROIT

Novelle Bengalesi — XXII

Il *khokkosh* della selva nera

Un ragazzo coraggioso

ANTONIO GERMANO

Tradizioni giapponesi

Usi, costumi e feste (Seconda parte)

SILVANO DA ROIT

2. Feste tradizionali annuali

Le feste antiche seguono il ritmo del vecchio calendario giapponese

節分 *Setsu-bun*. La tradizione vuole che i maschi (ma oggi giorno lo fanno tutti) gettino dei semi di arachidi, di soia oppure fagioli fuori dalla propria casa, facendo il seguente scongiuro: 'I diavoli escano e la felicità entri'. Viene celebrato il 3 Febbraio, che anticamente era il giorno prima del solstizio di primavera. Il giorno dopo iniziava l'anno nuovo. Questa tradizione viene dalla Cina, dove l'ultimo giorno dell'anno si facevano solenni riti e cerimonie di scongiuro per allontanare ogni male. Una versione semplificata è quella giapponese, ovvero spargere fagioli (che sono segno di abbondanza e felicità) fuori dalla porta secondo il numero degli anni della persona, gridando lo scongiuro di cui sopra. In questo modo si intende allontanare il male, la sfortuna, le malattie e gli incidenti e si vuole assicurare per sé e la propria casa l'abbondanza, la salute e la felicità.

ひな祭 *Hina matsuri* (un altro nome è 桃の節句 *Momo no sekku*), si celebra il 3 di Marzo. È il modo di celebrare il solstizio nella versione femminile. Anche questa tradizione viene dalla Cina ma è stata radicalmente rielaborata in Giappone dove si trasferiva l'impurità su delle bambole che venivano gettate nei fiumi per allontanare il male e la sfortuna dal mondo femminile. La versione attuale di esporre diverse bamboline riccamente vestite su mensole gradinate, ornandole con rami fioriti di pesco, risale ai tempi di Edo (tra il 1600 ed il 1800 d C). In questo periodo la tradizione cambia di significato. Aggiungendo miniature di oggetti che le ragazze dovevano portare in dote, e mettendo all'apice della scala due bambole raffiguranti l'imperatore e l'imperatrice, si voleva insegnare che nella società ciascuno ha il suo posto preciso per sostenere la vita di tutti. Le persone anziane sono molto contente di mantenere questa tradizione, usando bambole di valore artistico e commerciale anche molto elevato. Per le generazioni più giovani non è altro che un retaggio del passato scaduto a semplice ornamento, per festeggiare le bambine.

お彼岸 *O Higan* (il «passaggio all'altra riva») è una tradizione Buddhista a cavallo dell'equinozio di primavera, quando le ore di sole superano quelle di buio. Il culto dei

morti, molto forte nella sensibilità giapponese, si è sposato con la credenza che in questo giorno ci si deve distaccare da tutte le pene di questo mondo e passare decisamente nel mondo dell'Illuminazione (悟り *Satori*, illuminazione), ovvero all'altra sponda del mondo. La nostra vita in questo mondo sarebbe la sponda delle pene e dei dolori, da cui dovremmo distaccarci. In questa ricorrenza, nei templi Buddhisti si recitano i sutra, i bonzi fanno delle prediche sulla necessità dell'illuminazione, e i fedeli pregano. È tradizione che si offrano davanti alle statue di Buddha dei *mochi* oppure dolcetti di riso a forma di piccole palline colorate infilate in un bastoncino di legno (だんご *dango*). Si va poi a visitare le tombe dei morti. Si puliscono, si mettono fiori e incenso, come pure qualche cibo o bevanda, e poi si fa la relazione dei fatti importanti accaduti nella vita personale o familiare. La stessa festa si ripete più o meno identica all'Equinozio d'Autunno.

花まつり *Hana matsuri*. È la festa dei fiori e si celebra l'8 Aprile, ritenuto il giorno della nascita di Buddha in India. È una festa che ha avuto la sua origine in India, ma è stata integrata nel Buddhismo e si festeggia nei templi. Si erige un altarino ornato di molti fiori (da qui il nome della festa), si colloca una statua di Buddha dentro una specie di mastello, e la gente versa, con un mestolo di bambù, del tè dolce sulla statua e poi prega devotamente il Buddha.

桜の花見 *Sakura no hana mi* («osservare i fiori di ciliegio») è una tradizione molto sentita ed apprezzata dai giapponesi, a prescindere dalle loro credenze religiose. È un evento nazionale, e giornali, radio e televisione comunicano il periodo della massima fioritura secondo le zone del Giappone. I fiori di ciliegio sono delicati e molto belli ma purtroppo effimeri, durano pochi giorni, sono una parabola della vita umana, bella ma breve. Famiglie, gruppi di amici o di lavoro si ritrovano sotto i ciliegi in fiore per uno spuntino, bere il sakè, fare qualche gioco sociale, passare un momento all'aperto, festeggiando la primavera.

八十八夜 *Hachi-ju-hachi-ya* (le «ottantotto notti» dopo l'equinozio di primavera) è una festa importante per i contadini che, finita la brutta stagione, raccolgono le prime foglioline dalle piante di tè e possono tranquillamente preparare i campi per le varie piantagioni, senza più paura che ci siano delle gelate. L'ideogramma che indica il riso contiene il numero 88, ovvero il numero di operazioni che il contadino deve fare per fare crescere del buon riso. Questa festa si celebra, ovviamente nel mondo dei contadini, verso il 2 Maggio.

端午の節句 *Tango no sekku* (festa della barca del drago). Il nome ricorda che la festa ha la sua origine nella mitologia cinese. In Giappone la festa nei tempi antichi era legata alla tradizione che le ragazze prima di iniziare a piantare il riso dovevano fare dei riti di purificazione presso il santuario Shintoista. I giovani sui cavalli bardati facevano la

gara del tiro dell'arco con i cavalli lanciati al galoppo. Con il tempo, questa gara divenne l'evento più importante. Questa festa perciò è divenuta una festa per i maschi, come è tuttora. Si celebra il 5 maggio. Nelle case si mettono ornamenti di elmi e spade tradizionali, perché il bambino diventi capace di difendersi e combattere. Davanti alle case dove ci sono maschi si ergono dei pali di bambù con dei teli coloratissimi con il nome dei bambini maschi. Una variante è quella dei 鯉のぼり *koi nobori*, i grandi e colorati pesci di nylon che sventolano all'aria. Simbolizzano la speranza che i bambini crescano sani e forti, acquistino presto la capacità di uscire dalla famiglia e diventare indipendenti, sappiano affermare se stessi e cavarsela nelle difficoltà, così da poter crescere bene, trovare un buon lavoro, potersi sposare, aver figli e continuare il nome della famiglia.

衣替え *Koromo gae* («il cambio dei vestiti»). È una tradizione che si osserva il 1° giugno e il 1° ottobre, giorni che sono stati decisi dal governo in seguito all'introduzione dei vestiti occidentali. Nelle scuole giapponesi i ragazzi e le ragazze indossano la divisa e in questi giorni stabiliti tutti le cambiano. Ciò vale anche nelle aziende e nei negozi. Questa tradizione ha le sue radici nell'antico Giappone dove si dovevano adattare i vestiti al clima delle stagioni. Per ben quattro volte all'anno bisognava dedicare un giorno intero a scucire i vestiti, ridurre o aumentare l'imbottitura di cotone all'interno delle loro fodere e poi ricucirli. I moderni vestiti occidentali sono molto più pratici e hanno reso la vita più comoda.

七夕祭 *Tanabata matsuri* si celebra il 7 luglio, appendendo delle striscioline colorate con preghiere o desideri a dei rami verdi di bambù appositamente preparati. In alcune zone del Giappone, terminata la festa, questi ornamenti vengono bruciati o gettati nei fiumi perché portino via i mali e l'impurità. In altre zone, per lo stesso scopo, si espongono come ornamenti delle bamboline che poi vengono abbandonate alla corrente dei fiumi. Originariamente era una festa cinese dove si ricordava la triste storia di una coppia costretta dall'imperatore a vivere separata. Lei, addetta ai telai di corte, tesseva la Via Lattea del cielo, e una sola volta all'anno poteva incontrare il suo sposo, che veniva da lei percorrendo la Via Lattea. In Giappone questa tradizione si è fusa con una storia locale di una giovane donna che per proteggere il suo villaggio dai disastri naturali si rinchiusa volontariamente nella stanza del telaio senza mai uscire. Tesseva la Via Lattea che diventò un ponte, sul quale un kami per una sola notte poteva passare e venire a prenderla in moglie.

夏ウナギを食べる *Natsu unagi o taberu* è la tradizione di mangiare anguille arrostiti per superare la grande afa e calura della torrida estate giapponese. Anticamente c'era la credenza che dopo il giorno della Mucca 丑の日 *Ushi no hi*, ovvero il 28 Luglio, bisognava mangiare i cibi la cui parola iniziava con la lettera «u» perchè aiutavano a superare

l'afa e a stare in salute. ウナギ *unaghi* sono le anguille, 梅干し *umeboshi* sono una specie di prugne salate, ウリ *uri* è una verdura a forma di piccolo melone.

お盆 *Obon* è il Ferragosto giapponese. In alcune zone è celebrato il 15 Luglio secondo il Calendario Antico, e in altre il 15 Agosto, secondo il nuovo calendario. È la festa dedicata agli antenati, la festa dei morti. Ha origine nella seguente credenza Buddhista. Mokuren, un discepolo di Buddha, aveva visto che sua madre appena morta stava andando all'inferno. Chiese a Buddha cosa poteva fare per salvarla. La risposta fu di fare incessantemente delle preghiere per lei il 15 luglio. Così fece e sua madre poté andare in paradiso. Quando il Buddhismo entrò in Giappone questa tradizione si diffuse immediatamente, e così nacque la festa degli antenati che anche oggi è celebrata con molta devozione. Il 13 si accendono grandi fuochi davanti ai templi Buddhisti e dei piccoli focherelli davanti alla porta della propria casa, per facilitare il ritorno degli antenati, che passeranno alcuni giorni in compagnia dei vivi. Per questa occasione l'altare degli antenati viene decorato e davanti ad esso si accendono candele e si brucia incenso. Poi si estraggono le tavolette dove sono scritti i nomi degli antenati e si mettono su una mensola preparata allo scopo. Davanti ad esse si offrono cibi e bevande. E tre volte al giorno si offre loro il riso bollito e l'acqua come se fossero presenti. Il bonzo viene a recitare i sutra. Si fa un gran pranzo con tutti i parenti. Se durante l'anno precedente è morto qualcuno della famiglia per lui è la prima festa da morto, pertanto si celebra in modo speciale, mettendo delle grosse lanterne di carta. Al pranzo si invitano le persone che erano state sue amiche. Il giorno 16, davanti ai templi, si accendono di nuovo grandi falò e, davanti alle case, dei piccoli fuochi, questa volta per indicare agli antenati la strada del ritorno. Anticamente gli ornamenti ed i cibi usati per accogliere gli antenati venivano gettati nei fiumi. Da questa usanza in alcune zone ebbe origine la tradizione seguente.

精霊流し *Sho-ro-nagashi* è l'usanza di accendere delle candele e metterle in lanterne di carta che sono abbandonate all'acqua dei fiumi o alle onde del mare. La credenza è che gli spiriti degli antenati, assieme alle lanterne, scorrono nei fiumi, poi nei mari, ed infine ritornino nell'altro mondo senza intralciare i ritmi della vita dei viventi.

盆踊り *Bon odori* è la danza per la festa degli antenati. La tradizione vuole che una volta all'anno si danzi tutti assieme allineandosi in file che formano dei cerchi, di solito attorno a un palco su cui si suonano particolari ritmi con tamburi e flauti. Tutti indossano tuniche sgargianti o vestaglie uguali, e a volte, con vistosi copricapi. Sono danze molto graziose e richiedono una certa preparazione. Questa danza è eseguita in onore degli antenati. Si intende così ringraziarli collettivamente per aver trasmesso la vita e si chiede la loro protezione. Da notare che, secondo la credenza giapponese, ogni defunto diventa

un Kami e quindi viene pregato perché protegga la comunità, le famiglie e le persone. In alcune grandi città queste danze coinvolgono migliaia di persone e sono diventate una notevole attrazione turistica.

お月見 *O tsuki mi*, significa «osservare la luna piena». Durante l'estate ed anche all'inizio dell'autunno ci si ritrova con la famiglia o gli amici possibilmente su delle alture, per vedere la luna ed il cielo stellato. La festa viene dalla Cina, dove la sera di alcuni giorni fausti secondo lo zodiaco del vecchio calendario, si offrivano alla luna verdure e frutta, e la si pregava per i raccolti. Introdotta in Giappone, divenne occasione per ringraziare i kami per i raccolti autunnali, in particolare patate, castagne e fagioli. Attualmente è una occasione per godere all'aperto le serate dell'inizio di Autunno con amici e familiari mangiando dolci e bevendo tè o sakè.

重陽の節句 *Chou-you no sekku*. È rimasta nella tradizione come il periodo autunnale in cui si fanno le esposizioni dei fiori di crisantemo. Molto prima si passava la giornata in montagna a godere i colori dell'autunno, bevendo e mangiando in compagnia, e questo per preservare la salute. In Cina in una bevanda alcolica si mettevano fiori di crisantemo, fiori ritenuti capaci di far vivere a lungo le persone. In Giappone nei tempi antichi, secondo la stessa credenza, si metteva del cotone la sera sui fiori di crisantemo e la mattina seguente si andava a prendere questo cotone per sfregarselo sulla pelle e gustarne il profumo. Il crisantemo in Giappone è il fiore augurale che porta lunga vita all'imperatore e a tutti i giapponesi.

ハロウィン *Harowin*: (Halloween). Importata di recente dal mondo anglosassone per influenza della cultura americana, è una occasione di festa e baldoria nel mese di ottobre. Non solo i bambini ma anche i meno giovani si mascherano o vestono in modo strano di nero, per incontrarsi, mangiare e bere, cantare e scherzare. I disegni di zucche, teschi, cappelli di streghe, candele, parrucche colorate, trucco bizzarro del volto, ecc. sono diventati ornamenti stagionali anche se di cattivo gusto. Secondo alcuni il mese di ottobre non prevedeva alcuna festa sociale pertanto è stata introdotta questa strana usanza.

恵比寿 *Ebisu* è il *kami* dell'abbondanza e della ricchezza, uno dei sette saggi della barca della fortuna. Due volte l'anno in giorni diversi a seconda delle zone si tiene una festa tradizionale in suo onore. Sono soprattutto i commercianti ed i contadini a festeggiarlo. I commercianti per il successo dei loro affari ed i contadini per l'abbondanza dei raccolti. Anche per i pescatori Ebisu è importante visto che la statuina che lo rappresenta, sorridente e paffuto, lo ritrae a cavalcioni di un grosso pesce rosso pregiato, con vistosi covoni di riso e monete d'oro, simbolo di abbondanza e ricchezza. La si può vedere un po' ovunque, dai negozi alle anticamere di aziende giapponesi internazionali.

年の市 *Toshi no ichi* è il «mercato di fine anno». Originariamente dal 13 al 23 dicembre, ma di fatto sino alla fine dell'anno, un po' dovunque si improvvisavano mercatini che vendevano materiale per fare gli addobbi e gli ingredienti per la cucina di Capodanno a prezzi molto convenienti. Da qui deriva l'usanza attuale dei negozi di fare le svendite per liberarsi di tutto ciò che è rimasto nei magazzini a fine anno e permettere a tutti di far festa, ricominciando gli affari con merce nuova dopo le feste.

クリスマス *Kurisumasu* (dall'inglese, Christmas) è il Natale. Già dagli inizi di novembre nelle strade e davanti ai negozi cominciano ad apparire gli addobbi di Natale e si sentono musiche e canzoni natalizie. Nei centri commerciali compaiono grandi alberi di Natale illuminati e figure di renne e Babbi Natale carichi di regali. Il Natale, una grande festa cristiana, è entrata in Giappone con l'influenza occidentale-americana, è quindi una tradizione recente, ma oramai è ben accolta da tutti nei suoi aspetti folcloristici. La tradizione tipicamente italiana del presepio è quasi sconosciuta. L'aspetto religioso lo conoscono e festeggiano solo i cristiani. Per la maggior parte dei Giapponesi il Natale è una occasione per mangiare la torta di Natale, fare e ricevere regali, incontrarsi con il fidanzato o la fidanzata, andare al ristorante a fare una cena con gli amici. Per i più piccoli, è la festa di Santa Claus che porta dolci e regali. In alcune città le luminarie di Natale sono un'attrazione turistica, ed anche diversi privati si sbizzarriscono a mettere luminarie davanti alle loro case. Il 25 dicembre tutti i simboli di Natale spariscono e vengono sostituiti da quelli per l'anno nuovo, che è la grande festa per eccellenza. Solo i cristiani continuano a festeggiare il Natale sino all'Epifania.

忘年会 *Bo-nen-kai* è il pranzo di saluto all'anno che termina. Le persone appartenenti a qualsiasi tipo di gruppo (compagni di lavoro o di classe, gruppi artistici o religiosi, fabbriche o aziende, gruppi sportivi o che condividono lo stesso hobby, ecc.) si ritrovano per fare un pranzo o una cena solenne per ringraziarsi vicendevolmente del lavoro fatto durante l'anno trascorso e rinsaldare i vincoli di collaborazione per continuare con maggior impegno nell'anno che verrà. Dopo il saluto iniziale del rappresentante del gruppo ed il brindisi, si ricordano le difficoltà e le gioie condivise durante l'anno. Poi si può cantare o fare dei giochi di società. Molti in queste occasioni si ubriacano e per questo è previsto che ci siano degli autisti di taxi che portano a casa le persone ubriache. Terminata la cena ufficiale, chi vuole, può continuare a far baldoria altrove sino a notte tarda in altri due o tre posti diversi.

年末掃除 *Nenmatsu soji*, le pulizie di fine anno, sono le ultime pulizie generali dell'anno per accogliere l'anno nuovo. Si pulisce a fondo la casa, il negozio, l'ambiente di lavoro o di studio, si eliminano tutti gli oggetti rotti, vecchi o diventati inutili. La nettezza

urbana provvede a raccogliere tutto organizzando turni speciali. Quella delle pulizie di fine anno è una incombenza che grava soprattutto sulle donne. Gli uomini si limitano a lavare l'automobile o a sistemare le piante del giardino. L'idea è che facendo le pulizie materiali, non solo si elimina la sporcizia e le cose inutili dalla casa, ma si pulisce anche il proprio cuore e la propria coscienza dal male e dai peccati.

餅つき *Mochi tsuki* è la preparazione dei *mochi*, le polpettine dolci di riso, per far festa. È un modo tradizionale giapponese di celebrare ogni festa familiare o di gruppo. Il processo tradizionale della preparazione dei *mochi* è molto laborioso e richiede la collaborazione di tutti i membri della famiglia o del gruppo. I chicchi di riso vengono messi a mollo la sera prima in acqua. La mattina seguente vengono cotti in acqua bollente, e poi vengono messi in grandi pestelli di legno o di pietra dove con grosse mazze di legno vengono ridotti a una massa uniforme. Questa viene poi divisa in piccole polpettine rotonde alle quali a scelta si aggiungono colori e sapori, per lo più dolci. Alla fine vengono consumati festosamente assieme. Nell'antichità, quando solo le persone di rango elevato potevano permettersi di mangiare il riso, i *mochi* erano un cibo esclusivamente per la festa. Questa tradizione del mondo contadino è tuttora viva. Oggigiorno la preparazione dei *mochi* è molto più facile e veloce, molte famiglie li preparano usando gli elettrodomestici. Il valore simbolico dei *mochi* sta nel dissolvere e fondere la propria individualità (il chicco di riso) nella famiglia o nel gruppo (la massa informe e calda di pasta di riso) per diventare una persona migliore e utile a tutti (la polpettina rotondeggiante con sapori diversi) e dare gioia (fare festa).

ベートーヴェンの第九 *Beethoven no dai kyu*, è la Nona Sinfonia di Beethoven. I giapponesi amano moltissimo la musica, anche quella occidentale. E per la fine dell'anno si sente suonare o cantare un po' ovunque la Nona Sinfonia di Beethoven, che è un inno pagano alla vita e alla gioia, cose che i giapponesi desiderano più di ogni altra cosa. È ovviamente una tradizione piuttosto recente, sostenuta da musicisti, cori e gruppi musicali vari.

白赤歌合戦 *Kouhako uta gassen*, «competizione canora tra bianchi e rossi», è il programma televisivo di intrattenimento della sera di Capodanno, seguito da milioni di persone. La squadra degli attori, cantanti, musicisti, composta di uomini e donne di un colore compete con quella dell'altro colore. Vengono scelti i gruppi migliori dell'annata, che si alternano in un nutrito programma in attesa della mezzanotte. Sarebbe un po' l'equivalente del Concerto di Capodanno in Europa. Anche questa è una tradizione recente che fa vibrare i cuori all'unisono con la musica ed il canto, e dona gioia per la festa più importante dell'anno.

年越しそば *Tochi koshi soba* sono gli spaghetti di *soba* (grano saraceno) per il passaggio all'anno nuovo. Essendo lunghi e sottili, la credenza vuole che mangiarli ascoltando il suono delle campane dei templi che annunciano il Capodanno, porti lunga vita e prosperità. Ai nostri giorni si tende ad aggiungere anche delle cipolle, che in lingua giapponese si chiamano 玉ねぎ *tama-neghi*. Il suono *neghi* significa anche pregare. Pertanto mangiando questo piatto tradizionale si chiede vita lunga e fortuna, specialmente in campo economico.

除夜の鐘 *Gioia no kane* si riferisce alle campane che annunciano l'inizio dell'anno nuovo. È una tradizione importata col Buddhismo della Cina. Nell'antichità si suonavano le campane per tutto l'ultimo giorno dell'anno per fare le purificazioni ed accogliere l'anno nuovo. In seguito si pensò che l'anno nuovo arrivasse con l'inizio della notte ed il suono delle campane fu limitato a questo periodo. Oggi nei templi Buddhisti si comincia a suonare cento-otto colpi di campana a mezzanotte in punto. Nel frattempo nei santuari Shintō si accendono dei fuochi e si fanno purificazioni durante tutta la notte. Con il suono delle campane l'anno nuovo è cominciato, e la gente si riversa in massa nei templi Buddhisti e nei santuari Shintoisti per fare i riti di Capodanno.¹ — **Fine della seconda parte.**

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

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

Novelle Bengalesi — XXII

A CURA DI ANTONIO GERMANO

Il *khokkosh* della selva nera

Una fiaba a lieto fine. Come il nostro mondo di una volta era popolato di streghe, spiriti (ghosts), draghi, chimere, sirene, «Caron dimonio con occhi di bragia», ecc., così anche nella cultura bengalese questi personaggi mostruosi trovavano e, in alcuni casi, trovano tuttora ampio spazio. Per saperne di più a riguardo, basta digitare su Internet: «Ghosts in Bengali culture».



È un racconto che si perde lontano nel tempo. Ai piedi della catena dell'Himalaya c'era una foresta. Nessun uomo ardiva addentrarsi in quella foresta, i cui alberi erano così fitti che tutti la chiamavano la selva nera. Vivevano nella foresta i *rakkhosh* e i *khokkosh*. Tutti sanno che i *rakkhosh* hanno sembianze umane. Essi si cibano di carne umana e, se non la trovano, mangiano la testa dei serpenti. I *khokkosh* invece non assomigliano agli uomini. Essi sono animali giganteschi e non si cibano d'altro che di carne umana. Come noi alleviamo i polli, così essi addomesticano esseri umani in gabbie smisurate ed ogni giorno ne divorano uno. I *khokkosh* più grandi però ne mangiano tre al giorno. Questo è il motivo per cui nessuno si avventura nella selva nera. Dal canto loro, nessun *khokkosh* fuoriesce dalla foresta, perché respirando l'aria fuori della foresta si ammalerebbe di polmonite.

Ma un giorno accadde un disastro. Un *khokkosh* andò a dormire lasciando aperta la gabbia. Così gli uomini che vi erano rinchiusi, durante la notte, fuggirono tutti. La rabbia del *khokkosh* fu incontenibile. Gridando *hau mau* e abbattendo alberi e quanto incontrava sul suo cammino uscì dalla selva nera. A lato della selva nera c'era la capitale del regno del Tibet. La gente del regno era estremamente forte e coraggiosa e non aveva paura di nessuno. Alla vista del *khokkosh*, essi gli si mossero incontro con archi, frecce e lance. Ma il *khokkosh* era smisuratamente alto come l'albero tal e la sua pelle era dura come il ferro. Frecce e lance rimbalzando sul suo corpo tornavano indietro e non lo scalfivano neppure. Allora, presi da paura, si diedero alla fuga. Il *khokkosh* inseguendoli li raggiunse e divorò la testa di quattro di loro. Poi rientrò nella foresta.

La notte il re convocò un'assemblea e disse:

«Fratelli tutti, domani il *khokkosh* uscirà di nuovo. Se non trova qualcuno da mangiare, egli verrà in città e ne farà fuori molti. Ascoltate bene le mie parole: in questa città ci sono diecimila abitanti che hanno superato l'età di 10 anni, tra i quali ci sono anch'io, c'è la regina, mia figlia e mio figlio. Di questi diecimila io scriverò ad uno ad uno i nomi su un foglio e lo deporrorò in questo *kolshi*. La sera di ogni giorno, alla presenza di tutto il popolo, verrà estratto un biglietto. Colui, di cui risulta scritto il nome, andrà e si presenterà al *khokkosh*. Sacrificando la propria vita egli salverà la nostra. Tuttavia sì, se qualcuno volontariamente vuole offrirsi al suo posto, allora il designato potrà fare a meno di andare». Rimasero tutti in silenzio. Il re chiamò un bambino e gli disse:

«Estrai un biglietto».

Il re lo fece poi circolare perché tutti leggessero. Sul foglio c'era scritto il nome di una persona anziana che disse:

«Bene! Io sono pronto».

Il mattino seguente, a piedi, egli si avviò verso la foresta del *khokkosh*. Piangevano tutti. L'unico a non piangere era la persona anziana. Col sorriso sulle labbra egli prese congedo e si allontanò. Per molti giorni ancora continuò questo corteo funebre. Ogni giorno dal *kolshi* veniva estratto un nome. I designati andavano incontro alla morte e non fu necessario che qualcuno li spingesse. Alla vista di tale coraggio, il re si inorgoglia di giorno in giorno, ma nello stesso tempo il suo cuore scoppiava dal dolore.

Un giorno però, quando fu estratto il biglietto, il volto del re divenne pallido. Nella reggia esplose il pianto. Nella capitale del regno il pianto contagiò la casa di tutti. Sul biglietto c'era scritto il nome del principino: aveva solo 12 anni! Come avevano fatto tutti gli altri, anch'egli disse:

«Bene! Io sono pronto!».

L'età della sorella era di 18 anni. Ella disse:

«Papà, io non permetterò che il mio fratellino muoia! Egli è molto più piccolo di me e non ha ancora girato il mondo. Andrò io al suo posto!».

Fino a quel momento il re, pur in una pena insopportabile, non aveva pianto. Questa volta, però, sentite le parole di sua figlia, dai suoi occhi incominciarono a cadere le lacrime e, abbracciandola, disse:

«Figlia mia, dopo aver ascoltato le tue parole, il mio cuore è sussultato di orgoglio. Non ho provato mai tanta gioia in vita mia. Ma ad una figlia come te io non permetterò di morire. Tu devi vivere, figlia mia! Tu spenderai la tua vita distribuendo gioia e pace in mezzo alla tua gente. Andrò io al posto del tuo fratellino».

Al mattino il re salutò tutti. La gente allora affollò tutt'intorno la reggia: tutti piangevano.

Il re si avviò verso la foresta. Come i suoi sudditi, anche lui prese il sentiero della foresta. S'incamminò a testa alta e non si voltò indietro. Prima di giungere a destinazione, avvertì il rumore dei passi di qualcuno dietro di lui. Giratosi vide che un giovane gagliardo stava avanzando verso di lui. Il re chiese:

«Perché tu vieni a morire con me? Chi sei?».

Il giovane rispose:

«Io non son venuto per morire, io son venuto a caccia. In tutta la zona non c'è un cacciatore abile come me».

Il re riprese:

«Io non voglio che un giovane coraggioso come te vada a morire. Torna immediatamente sui tuoi passi: ordine del re!».

Il giovane rispose:

«*Moharaj*, io non sono tuo suddito e non obbedisco ai tuoi comandi».

I due giunsero al margine della foresta. Il suolo era cosparso di sangue umano. Il giovane accese allora un fuoco e con una freccia preparò una torcia. Non appena intravvide il *khokkosh*, accese la torcia, l'assestò sull'arco e si pose fermo in allerta. Il *khokkosh* aprì la bocca e si fece avanti per afferrarlo. In quel momento il giovane, raccolte tutte le sue forze, scagliò la freccia in fiamme dentro le fauci del *khokkosh*. La bocca del mostro si richiuse impedendogli di respirare. Così, come impazzito, incominciò a sobbalzare di qua e di là finché non cadde stramazzato a terra e non riuscì più a muoversi.

Il giovane disse:

«*Moharaj*, torniamo nella capitale; questo mostro non potrà più arrecare danno a nessuno».

Il re di nuovo gli chiese:

«Dimmi la verità: chi sei?».

Il giovane rispose:

«Io sono il principe di un regno che confina con il tuo. La scorsa notte io ero presente nella tua assemblea. Là ho visto tua figlia ed ho potuto ascoltare le tue parole. Se mi ritieni degno, io vorrei sposarla».

Il re ribatté ridendo:

«In che modo potrai tu essere degno? In vita mia non ho mai visto un giovane disobbediente come te... Tuttavia... se mia figlia acconsente, io non mi opporrò».

Non era ancora finito il loro colloquio, che la gente si era precipitata in frotte. La principessa correva davanti a tutti. Arrivata, abbracciò prima il papà... poi corse dal giovane e l'abbracciò. Il giovane tra sé e sé pensò:

«Probabilmente neppure la principessa mi dirà di no».

Contestazione

Un discorso da adulti messo sulla bocca dei ragazzi; utopico perché non trova realizzazione in nessuna parte del mondo. Diciamo pure che era un sogno dell'autore, che nei suoi lunghi anni di Bangladesh aveva visto tante situazioni analoghe a quella descritta nel racconto e, attraverso il messaggio di Pui e Shimki, sognava che in simili occasioni di disastri ci fosse questo tipo di mobilitazione fra la gente. Diciamo anche che il discorso è quanto mai attuale. Quanti ukil shaheb ci sono oggi giorno in ogni parte del mondo, che, chiusi nel loro egoismo, vedono nel migrante, nel rifugiato, nel diverso e nella discarica umana di vario tipo solo una minaccia al proprio tornaconto. È bene che ci ricordiamo che Gesù nacque in una stalla, perché, per Lui, non c'era posto in albergo.



I rintocchi del gong squillarono nell'aria. I ragazzi con grida di giubilo uscirono di corsa dalle aule scolastiche e si diressero verso le proprie case. Soltanto Pui, Shimki e Boku, che si erano fermati nella spianata della scuola, cominciarono a litigare fra di loro. Vedendo avvicinarsi l'headmaster, Pui affidò a lui la soluzione della disputa:

«Sir, lo zio di Boku fa di mestiere l'ukil e va in giro di qua e di là arringando la gente. A chi gli offre più soldi egli tesse i discorsi. Lo sa cosa ha detto ieri al bazar? La gente di Kutubodia e Mohe-shkhali, in seguito all'alluvione, si è riversata tutta dalle nostre parti e pesa sulle nostre spalle. Bisogna spedirli via, che tutti tornino nei propri villaggi!».

«Lo ha detto e con ciò qual è il problema?».

«Dei loro villaggi non c'è più traccia. Io ho parlato con tutta quella gente. La settimana scorsa, là dove è arrivata l'alluvione non c'è rimasto neppure il segno di una casa e tutto è sott'acqua. Se noi non diamo loro rifugio, essi dove andranno? Lei cosa dice, sir, quel signore è nel giusto?».

«Evidentemente no! Egli parla da insensato».

«Lo sa ancora cosa dice, sir? Nel nostro villaggio non permetterò che rimanga alcun buddhista, hindu o cristiano. Li manderò via tutti. Le sembra una cosa giusta?».

«Assolutamente no! Anche questo è un discorso stupido. Gli uomini sono tutti eguali. Se noi abbiamo il diritto ad una casa e al cibo, anche loro lo hanno».

«Hai sentito, Shimki? Bisogna mandar via quell'individuo dal nostro villaggio».

«Stai calmo! Egli ha detto veramente delle parole insensate, ma io non ho detto che bisogna mandarlo via».

«Ma egli si fa forte dei suoi discorsi e tutti finiscono per essere d'accordo con lui. Bisogna trovare il modo per tappargli la bocca».

«Il nostro è un paese libero e tutti possono esprimere liberamente le proprie idee. Perché

anche voi non esprimete le vostre? Anche oggi egli parlerà al bazar. Andate e ditegli: il tuo è un discorso stupido!».

L'*headmaster* si allontanò. Pui e Shimki, a passo lento, si avviarono verso casa. Pui disse: «Se noi alziamo la voce durante il discorso, tutti diranno: fate silenzio marmaglia! Così piccoli cosa pretendete di capire! E poi noi non abbiamo soldi per comprare un *ukil* che gli tenga testo».

«D'accordo fratello, non abbiamo soldi... ma abbiamo la testa. Mi è venuta un'idea. Vuoi sentirla? Andiamo a sederci all'ombra di quell'albero».

I due si sedettero sotto l'albero. Shimki cominciò:

«Da noi ad Hatkhola viene gente da tre villaggi a fare spesa. Non è così?».

«Sì, è vero ed è per questo che lo zio di Boku tiene qui i discorsi».

«Nei tre villaggi ci sono tre scuole. In tutto quanti alunni saranno?».

«Saranno almeno 500. E allora?».

«Gli alunni saranno tutti dalla nostra parte, non è vero?».

«Non c'è dubbio, essi saranno con noi! Finora essi non hanno avuto modo di ascoltare le parole di quel pazzo... Oh! Ho capito la tua idea. Li faremo venire tutti qui e, al momento del discorso, faremo tanto chiasso che nessuno potrà sentirlo. Su andiamo e mettiamoci all'opera».

«Eh, no! Facendo chiasso non otterremo nessun risultato, perché lui ha l'altoparlante e strepitando così tutti penseranno male di noi. Invece noi ci comporteremo da persone educate e lo ascolteremo in piedi, però...».

A questo punto Shimki non so che parola disse all'orecchio di Pui, il quale non poté trattenersi dal fare una grossa risata.

Essi si misero immediatamente al lavoro. Gli alunni dei tre villaggi furono messi al corrente della notizia. In un batter d'occhio tutto il villaggio di Hatkhola pullulò di alunni. Alle quattro essi molto educatamente si disposero dinanzi al palco: i piccoli davanti ed i grandi dietro. L'*ukil shaheb*, al vedere tanta folla, fu molto contento. In piedi davanti al microfono, a squarciagola, cominciò la sua arringa:

«Fratelli tutti, al vedere le vostre facce sorridenti, non riesco a contenere la gioia. Una zona bella come la nostra non ha pari sulla faccia della terra...».

A questo punto Pui e Shimki batterono le mani e tutti gli altri si unirono a loro. La gente del mercato, incuriosita, lasciando i propri affari, si avvicinarono anche loro a ingrossare la folla. L'*ukil shaheb*, ringalluzzito, alzando di più la voce, continuò a dire:

«Che altro dirò? La gente della nostra zona è così educata e gentile che la nazione tutta ne parla con ammirazione...».

Pui e Shimki di nuovo batterono le mani e subito dopo si unirono a loro tutti gli alunni ed anche la folla del bazar. *L'ukil shaheb* continuò:

«Purtroppo, però, e lo dico con dolore, noi ce ne stiamo a guardare e ci lasciamo strappare la pace e l'orgoglio del nostro buon nome. Tutta la gente accorsa la settimana scorsa da Kutubudia e da Moheshkhali sta contaminando la nostra zona...».

Questa volta Pui e Shimki si guardarono in faccia; poi voltarono le spalle al palco. Tutti i ragazzi, seguendo il loro esempio, voltarono le spalle. Vedendo la scena, la gente scoppiò a ridere ed anche loro girarono le spalle.

L'ukil shaheb per qualche minuto continuò a parlare a vanvera. Ma, vedendolo in quello stato, nessuno riuscì a frenare le risate. Ragazzi e adulti tutti fecero sussultare di risate il bazar. Poi ragazzi e ragazze in fila, un po' alla volta, cominciarono a disperdersi. L'area dinanzi al palco rimase vuota; tutti ridacchiando se ne andarono per i loro affari e commentavano fra di loro:

«Però i nostri ragazzi sono di iniziativa ed hanno del sale nella testa!».

L'ukil shaheb vide buio dinanzi a sé ed il suo volto divenne pallido. Perse il filo del discorso. Tirò fuori dalla tasca un foglio e cominciò a leggere velocemente. Ma, alla fine, venne suo fratello e, con forza, lo tirò giù dal palco. Poi gli disse:

«Fratello mio, se vuoi salva la pelle, torna subito in città».¹

1. Traduzioni dal bengalese del missionario Saveriano padre Antonio Germano Das.

In
margine



Lettere dal carcere

REDAZIONE

Archivio Saveriano Rom

Lettere dal Carcere – IX

A CURA DELLA REDAZIONE

Lettera da un carcere femminile

Non riesco a dimenticare il volto dei miei familiari quando sono venuti a trovarmi in questo carcere. So di avere la tendenza ad abbandonarmi ai ricordi, ma quando mi faccio prendere da questi tristi pensieri mi consola molto pensare al futuro.

«Il vento di domani, oggi non lo si percepisce perché è sempre nuovo». Questo è quanto la natura ci invita a pensare. Quando ci sono dei problemi si pensa sempre che se ci si comportava in maniera diversa sarebbe stato tutto più semplice... ebbene quando mi assalgono pensieri come questi, la mia mente si rivolge subito al proverbio citato poco sopra. Quando vedo che ogni giorno qualcuno viene chiamato per il colloquio con i suoi familiari o con i suoi parenti, il mio cuore si rattrista perché non io non so quando potrò incontrare i miei, quanto tempo passerà prima che si facciano vivi e neanche quanti soldi mi daranno. Tuttavia, anche in questi momenti di grande sconforto mi fermo e dico tra me e me: «Ma cosa mai stai pensando?».

Quando in cuor mio riesco a scacciare i miei desideri, so di essere in grado di rifiutare anche il denaro. Ho avuto modo di conoscere un amico che ha scelto di vivere poveramente. Ebbene, lui mi diceva: «Non so che farmene di vivere solo per assecondare i miei desideri. Io voglio vivere per aiutare gli altri». Chi nella vita cerca di soddisfare solo i suoi desideri, chi trova sempre delle scuse per fare ciò che vuole, non può che vivere prigioniero di se stesso e in preda allo stress. Chi che, come nel mio caso, vive ripensando alle lacrime e al dolore impressi sui volti dei miei familiari e parenti quando sono venuti a visitarmi la prima volta, non può far altro che accontentarsi di quel poco che possiede. Certo, fare a meno di molte cose piacevoli, e forse persino utili, procura una certa sofferenza. Tuttavia, una sofferenza ancor più grande è quella di non riuscire a togliermi dagli occhi il volto di coloro che mi amano e che sono dovuti venire a incontrarmi qui, in questo ambiente carcerario.

P.

Lettera da un carcere femminile

Se si cambia il modo di pensare si cambia anche il modo di agire.

Nella vita quotidiana che trascorro in carcere, nei miei pensieri colmi di sconforto, credo di avere una visione molto negativa della realtà, e anche i rapporti con le persone sono molto confusi. Penso di essere un tipo che non riesce a comunicare con le altre persone. Quello che più mi fa soffrire è di non riuscire a comunicare ciò che penso. Quando mi imbatto in qualche difficoltà, perdo subito il desiderio di fare qualcosa, mi lascio trasportare dai miei sentimenti negativi. Per questo, credo di essere una persona che non vale nulla. E ogni volta che commetto qualche errore, mi sento sola, triste, perdo ogni speranza e il mio futuro si fa più buio e incerto. Tuttavia, mi accorgo anche di essere circondata da molte persone che mi aiutano e sostengono.

Quando penso che sono una persona che non vale nulla, scelgo la via che mi si presenta più facile e non scruto nelle vere profondità di me stessa. Perciò, non faccio nulla per cambiare. Se invece, per qualche ragione, trovo la forza di cambiare qualcosa dentro di me, sento che un po' alla volta anche la realtà attorno a me si trasfigura. Quando cambia il mio stato d'animo, cambiano i miei pensieri e il mio modo di agire. Io cerco ovviamente di fare del mio meglio per essere diversa. In questo modo sono riuscita a capire l'importanza delle persone, ad impegnarmi per avere dei rapporti sinceri con loro.

L'uomo è un fascio di speranze. Cerca sempre delle circostanze vantaggiose per sé, cerca sempre delle occasioni favorevoli per se stesso. Durante la vita in carcere, io ho ripetutamente trasgredito le regole, e per questo ho ricevuto diverse punizioni. Senza pensare alle conseguenze, mi sono spesso comportata così, come mi sentivo in quel momento. Sono stata sconfitta dalle mie debolezze, ho perso la visione di me stessa, non ho fatto altro che accumulare azioni e parole disordinate. Il risultato di tutto questo è stato quello di aver perso diverse cose importanti. La mia famiglia, le mie compagne. Ho tradito l'affetto degli amici e soprattutto la loro fiducia. Solo mia mamma e mia nonna hanno mostrato di credere in me e mi hanno sostenuta con tutto il cuore. Solo allora ho capito i pensieri e l'amore che prova una madre nei confronti dei propri figli.

Ciò che ho imparato stando qui in carcere, mi ha aiutato a crescere, e se dovessi tornare a vivere in società ciò che ho appreso mi sarebbe di grande aiuto. Certamente quello che ho imparato in questo carcere è stato veramente importante per me, e desidero veramente cambiare vita.

T.¹

1. Lettere di due detenute tradotte dal missionario Saveriano p. Piergiorgio Moioli.

Archivio Saveriano Roma

Quaderni del Centro Studi Asiatico
Xaverian Missionaries