



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale in Lingue e Civiltà  
dell'Asia e dell'Africa Mediterranea

Tesi di Laurea

# **UCCIDERE IN NOME DELLA SALVEZZA**

Il caso del movimento Aum Shinrikyō e gli studi  
sulla violenza religiosa

**Relatrice**

Prof.ssa Silvia Rivadossi

**Correlatore**

Prof. Giovanni Bulian

**Laureanda**

Federica Ceruleo

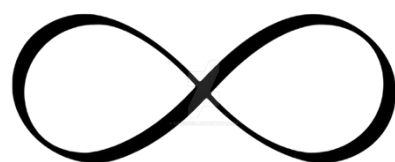
Matricola

848758

**Anno Accademico**

2018 / 2019





*Al tempo,  
la nostra unica e autentica ricchezza.*

## INDICE

要旨 .....	7
INTRODUZIONE .....	9
<b>CAPITOLO 1: Nascita e sviluppo dell’Insegnamento della Verità Suprema - Aum Shinrikyō</b>	
1.1 Il contesto economico, sociale e religioso del Giappone tra gli anni Settanta e Ottanta .....	13
1.2 Il leader: Asahara Shōkō .....	18
1.2.1 L’orientamento religioso e l’incontro con Agonshū .....	20
1.2.2 La personalità controversa .....	22
1.3 Il movimento: (A) Creazione, (U) Preservazione, (M) Distruzione .....	26
1.3.1 Le pratiche e l’eradicazione del karma .....	28
1.3.2 La struttura gerarchica .....	30
1.4 I membri: un fenomeno chiamato ‘generazione Aum’ .....	31
1.4.1 Perché Aum?.....	33
1.4.2 I metodi di proselitismo .....	34
1.4.3 La questione del brainwashing .....	36
<b>CAPITOLO 2: Dalla salvezza dell’umanità al suo annientamento - Aum Shinrikyō contro il mondo</b>	
2.1 L’utilizzo della violenza giustificata: Una maledizione chiamata Tantra Vajarayāna .....	41
2.1.1 Il riconoscimento legale e le prime tensioni col mondo esterno .....	43
2.1.2 L’omicidio dei Sakamoto .....	44
2.1.3 La violenza interna .....	46
2.1.4 L’incidente di Majima Terayuki e l’assassinio di Takaguchi Shūji .....	47
2.2 Il fallimento alle elezioni del 1990 .....	48
2.2.1 Il seminario di Ishigaki .....	50
2.2.2 Nuovi conflitti: i centri di Namino e Kamikuishiki .....	51
2.3 Il ruolo della tecnologia e la produzione di armi chimiche .....	53
2.3.1 L’attentato a Matsumoto .....	57

2.3.2 <i>Verso Kasumigaseki</i> .....	59
2.3.3 <i>Il giorno x</i> .....	61
<b>CAPITOLO 3: Il caso Aum Shinrikyō e la violenza religiosa</b>	
3.1 <i>Il rapporto violenza-religione spiegato tramite il caso Aum</i> .....	64
3.1.1 <i>Due tipi di terrore</i> .....	69
3.1.2 <i>Criminali o eroi?</i> .....	71
3.2 <i>La logica della violenza religiosa</i> .....	72
3.2.1 <i>L'importanza del luogo e la sua simbologia</i> .....	75
3.2.2 <i>Il tempo di azione</i> .....	76
3.3 <i>La guerra cosmica</i> .....	77
3.3.1 <i>I presupposti della guerra cosmica</i> .....	80
3.3.2 <i>L'illusione del potere</i> .....	83
<b>CONCLUSIONE</b> .....	86
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	90
<b>STORIOGRAFIA</b> .....	94



## 要旨

「救いを得るために殺す」という概念は宗教上の理由で犯され正当化された犯罪を指す。最近の 20 年で世界中の新しい宗教運動の高まりは、宗教的な暴力エピソードを増加に導いた。このグループの中にオウム真理教という宗教運動がある。オウム真理教とは 1970 年代末、カリスマ的なリーダー麻原彰晃によって日本に設立された。この宗教運動は、1970 年代から 1980 年代にかけて日本で新新宗教と呼ばれた宗教文化の中で生まれた。新新宗教発達は、異なるタイプのスピリチュアリティを求める人々の必要から起こった。この新しい宗教文化最もかかわった人々は日本の若者だった。新新宗教が人々を魅力した理由は、新新宗教に対する魅力の理由は、このような動きは、社会が精神的に快適になることができなかったことをこのような動きは、人々に提供することができたからである。

初めに、オウム真理教という新新宗教はヨーガグループだったが、1989 年に宗教運動として公認された。麻原彰晃のグループは弟子たちにこの世界に生き残るために超人的な能力を約束した。このため多くの若者がグループに加わった。しかし、オウム真理教は、麻原の教義に従うために弟子たちに自分の家族との結びつきを断ち切って、世を去るように命じた卑劣な運動だった。この態度は、グループを日本社会との戦いに導いた最初の一步だった。オウムが存在していた時代、日本社会はこの新新宗教の成

長を止めるために最善を尽くした。時が過ぎたが、2 つの間の敵対関係はさらに悪くなり、オウムが世界に対して本当にネガティブな態度をとってしまった。このため、1990 年以来、オウムは運動にとって脅威になった社会から身を守るために、色々な犯罪を犯した。そうすることで、オウムの教えが自分の悪い行動を正当化することができ、教義を開発し、本格的な犯罪組織になった。

2 年前に「Terror in Tōkyō」という番組を見た時にオウム真理教に対する興味を持ち始めた。その後で、この宗教運動について研究を始めた。オウムは 1995 年 3 月 20 日の事件だけではなく、色々な犯罪も犯した。その時に、なぜ平和を説く宗教運動が宗教的な命令で暴力に訴えることを求めたのだろうか。この問いに答えるのが論文の目的である。

第一章ではオウム真理教誕生と発達について論じる。まず、1970-80 年代の日本歴史、社会、宗教の文脈について説明する。それから、リーダーである麻原彰晃、オウムの弟子たちなど、この宗教運動の構造を討論する。

第二章では、1989 年から 1995 年にかけてオウムが暴力に訴えたエピソードについて語る。そうすると、オウムが犯した犯罪を正当化する理由を説明する。

第三章は、宗教的な暴力の研究におけるオウム真理教事件について論じることを目的とする。



## INTRODUZIONE

Il titolo di questo elaborato, ‘Uccidere in nome della salvezza’ si riferisce a quei casi di criminalità mossi e giustificati da un imperativo religioso. Negli ultimi vent’anni gli episodi di violenza in cui domina il sacro sono aumentati considerevolmente a causa dell’incremento, a livello internazionale, del numero delle organizzazioni religiose. Quest’ultimo è un fenomeno che lo studioso David C. Rapoport definisce come “ritorno della religione” e che nasce in risposta al desiderio delle persone di creare uno stato di quiete e di pace in un momento di caos e di crisi sociale.<sup>1</sup>

The reasons were clear; the eschatology’s of the revealed religions (Judaism, Christianity, and Islam) presume peace as the ultimate destiny of humanity, and a major theme or preoccupation of these religions is that one should seek peace whenever one can.<sup>2</sup>

Questo è il caso dell’organizzazione religiosa Aum Shinrikyō fondata in Giappone verso la fine degli anni Settanta dal leader carismatico Asahara Shōkō. Il gruppo nacque all’interno di un movimento molto più grande, quello delle “nuove” nuove religioni sorte nell’arcipelago nipponico tra il 1970 e il 1980.<sup>3</sup> La nascita e lo sviluppo di questa nuova cultura religiosa derivava dall’esigenza, da parte dell’individuo, di un nuovo tipo di spiritualità, poiché quella già esistente era legata a una tradizione (quella delle religioni secolari) che ormai non era più in grado di soddisfare le esigenze del singolo.<sup>4</sup> Le nuove generazioni di giovani, intorno ai venti/ trent’anni, furono quelle maggiormente coinvolte e assorbite dalla nuova religiosità che offriva quella sicurezza e quel benessere psicofisico che la società materialista e consumatrice del tempo non era in grado di dare loro.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> David C., RAPOPORT, “Some General Observations on Religion and Violence”, in Mark Jurgensmeyer, *Violence and the Sacred in the Modern World*, London, Routledge, 1992, p.118.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ian, READER, *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Sum Shinrikyō*, Richmond, Curzon Press, 2000, p. 47.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Daniel A., METRAUX, *Aum Shinrikyō and Japanese Youth*, New York, Oxford, University Press of America, 1999, p. 41.

One such element is the capacity of religion to inspire total loyalties or commitments, and in this respect, it is difficult to imagine anything which surpasses the religious community. Religion has often had formidable rivals; in the modern world the nation sometimes has surpassed religion as a focus of loyalties, though significantly there is increasing propensity for academics to speak of 'civic religion' when discussing national symbols and rites. In any case, the ascendancy of the nation has occupied but a brief moment in history so far, and in a limited portion of the world - all of which only more underscores the durability and special significance of religion.<sup>6</sup>

Come afferma Raoport, uno degli elementi di maggiore attrazione di questi movimenti è la loro capacità di ispirare fiducia nelle masse che considerano questi gruppi religiosi un'autorità superiore a quella di qualsiasi altro organo sociale. Le "nuove" nuove religioni ebbero la capacità di trasmettere questo tipo di sicurezza diventando un punto di riferimento per coloro che non riuscivano a sentirsi parte del cambiamento portato dalla modernizzazione e che, al contrario, si sentivano schiacciati da esso.<sup>7</sup> Questo sentimento di esclusione si tradusse in un senso di profonda solitudine e di smarrimento che condusse molti alla ricerca della propria identità all'interno di un sistema che richiedeva a ogni individuo di seguire uno stile di vita che doveva essere uguale per tutti. Inizialmente, Aum Shinrikyō si inserì all'interno di questo panorama come gruppo di yoga per poi diventare, nel 1989, un'organizzazione religiosa a tutti gli effetti.<sup>8</sup> Ciò che offriva il movimento di Asahara era la possibilità di raggiungere uno stato di totale benessere e di ottenere, tramite i suoi insegnamenti, quelle abilità psichiche e sovranaturali che avrebbero permesso a chi aderiva al movimento di sopravvivere all'interno di un mondo che ormai stava giungendo al termine.<sup>9</sup> Qui emerge uno dei punti principali dell'insegnamento di Aum, ovvero l'eradicazione del *karma* negativo. Quest'ultimo era considerato la causa del malessere sociale e ciò che impediva agli uomini di vivere felici. Di conseguenza, molti, specialmente tra i più giovani, iniziarono ad aderire al movimento che, tuttavia, chiedeva loro di abbandonare tutto e di donare ogni avere alla comunità religiosa scatenando, in questo modo, l'ira

---

<sup>6</sup> David C., RAPOPORT, "Some General ...", 1992, cit., p.120.

<sup>7</sup> Daniel A., METRAUX, *Aum Shinrikyō and...*, 1999, p. 41.

<sup>8</sup> Ian, READER, *A Poisonous Cocktail? Aum Shinrikyō's Path to Violence*, Copenhagen, NIAS, 1996, p. 35.

<sup>9</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, pp. 69-70.

dei familiari.<sup>10</sup> Iniziarono così i primi scontri tra Aum e la società giapponese che, per tutto il tempo in cui il movimento esistette, ricorse a ogni mezzo in suo possesso per fermare la crescita e la diffusione del gruppo di Asahara. Col passare degli anni le ostilità tra i due crebbero a tal punto da condurre Aum ad adottare un atteggiamento sempre più negativo nei confronti del mondo e che andò riflettendosi anche all'interno del movimento stesso. Inoltre, le paranoie e il senso di cospirazione nutriti da Asahara contribuirono a peggiorare ulteriormente i rapporti con la società giapponese che a ogni iniziativa portata avanti dal movimento rispondeva con azioni di protesta. Di conseguenza, per difendersi da questo tipo di minaccia, a partire dal 1990 Aum si macchiò di una serie di crimini che lo condussero a elaborare una dottrina che ne giustificasse le azioni violente diventando un movimento religioso criminale, riconosciuto come tale solo dopo l'attentato alla metropolitana di Tōkyō, ovvero il 20 marzo 1995, quando il raid delle forze armate fece irruzione in uno dei centri del gruppo portando alla luce la vera natura di Aum.

L'interesse nei confronti di questo movimento nacque nell'estate di due anni fa, quando per caso ebbi modo di vedere l'episodio 'Terror in Tokyo' del programma *Zero Hours* mandato in onda dalla BBC. Il documentario ripercorreva i tragici momenti dell'attentato alla metropolitana di Tōkyō, mostrando anche in che modo venne compiuto. In seguito, iniziai a fare una ricerca sul movimento e sul suo fondatore, Asahara Shōkō, e ben presto scoprii che il numero di crimini e di attività illegali condotte da Aum non si limitava solo ed esclusivamente all'attacco terroristico del 20 marzo 1995. In quel momento sorse in me una domanda: perché un gruppo religioso dovrebbe fare ricorso alla violenza? Soprattutto, perché un movimento religioso che si propone come portatore della pace dovrebbe seminare il terrore tra le masse di innocenti? L'intento di questo elaborato è quello di dare una risposta a questi quesiti applicando il caso del movimento Aum Shinrikyō alle teorie sviluppate da studiosi e accademici in merito al binomio 'violenza-religione' e approfondendo il rapporto che intercorre tra questi due concetti.

Il primo capitolo è diviso in quattro paragrafi con l'obiettivo di discutere la nascita e lo sviluppo di Aum Shinrikyo. Nel primo paragrafo si presenterà il contesto economico, sociale e religioso del Giappone tra gli anni Settanta-Ottanta. In seguito, si analizzerà

---

<sup>10</sup> Martin, REPP, "Aum Shinrikyō and the Aum Incident: A Critical Introduction", in James R. Lewis and Jesper Aagaard Petersen, *Controversial New Religions*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 157-158.

la figura del leader del movimento tracciandone il profilo psicologico e caratteriale. In questo modo sarà più semplice comprendere come determinati avvenimenti nell'infanzia di Asahara abbiano avuto un forte impatto sulla sua persona. Nel terzo paragrafo si parlerà della fondazione del gruppo, delle pratiche e della sua struttura. Nell'ultima parte si discuterà della natura dei membri del movimento spiegando il motivo che li spinse a scegliere Aum e ad agire con cieca fede pur di esaudire le richieste del proprio leader.

Il secondo capitolo è strutturato in modo tale da coprire un arco di tempo che va dal 1989 al 1995. In questo modo, si presenteranno gli avvenimenti che, insieme alla personalità complessa del leader, hanno contribuito alla nascita e allo sviluppo di una dottrina che faceva della violenza un mezzo di liberazione e di salvezza.

L'ultimo capitolo ha come obiettivo quello di inserire il caso preso in esame all'interno degli studi sulla violenza religiosa in modo tale da spiegare il motivo che conduce una qualsiasi organizzazione ad uccidere in nome della religione.

## CAPITOLO 1

### Nascita e sviluppo dell’Insegnamento della Verità Suprema - Aum Shinrikyō

#### 1.1 Il contesto economico, sociale e religioso del Giappone tra gli anni Settanta e Ottanta

Secondo quanto affermato da Ian Reader, la nascita e lo sviluppo dell’organizzazione religiosa Aum Shinrikyō (オウム 真理教) è strettamente connessa alla vita del suo fondatore, Asahara Shōkō, a tal punto che per poter comprendere la natura della prima vi è bisogno di tracciare il profilo psicologico e caratteriale del secondo<sup>11</sup>. Tuttavia, prima ancora di intraprendere un’analisi dettagliata del leader e del movimento religioso da lui fondato, vi è bisogno di discutere circa il contesto storico in cui si inseriscono entrambi. Il motivo di tale necessità deriva dal fatto che, oltre a essere intrecciati tra di loro, la vita di Asahara Shōkō e lo sviluppo della sua organizzazione sono collegati a fenomeni che in Giappone, all’inizio degli anni Settanta, condussero alla nascita di una nuova cultura religiosa. Quest’ultima comprendeva un insieme di movimenti che confluivano all’interno di un unico gruppo, quello delle cosiddette “nuove” nuove religioni (*shinshinshūkyō* 新新宗教), di cui facevano parte organizzazioni come Shinnyoen (真如苑), Sekai Mahikari Bunmei Kyōdan (世界真光文明教団), Sūkyō Mahikari (崇教真光), GLA, Agonshū (阿含宗) e, in seguito, Kōfuku no Kagaku (幸福の科学) e lo stesso Aum Shinrikyō.<sup>12</sup> Il termine *shinshinshūkyō* venne coniato da Nishiyama Shigeru col fine di distinguere questa terza ondata di movimenti religiosi giapponesi dalle *shinshūkyō* 新宗教 o “nuove religioni” della seconda ondata sviluppatasi a partire dalla fine dell’Ottocento. L’idea delle prime era di creare un senso di continuità con la tradizione religiosa proposta dalle seconde sottolineando allo stesso tempo il senso di novità che portavano con sé.<sup>13</sup> Gli elementi che accomunavano queste due culture religiose erano: la crisi sociale in cui nacquero e

---

<sup>11</sup> Ian, READER, *A Poisonous Cocktail? Aum Shinrikyō's Path to Violence*, Copenhagen, NIAS, 1996, p.12.

<sup>12</sup> Massimo, RAVERI, “Il Problema del Sé nel Buddhismo Esoterico Contemporaneo”, in Alessandra Cislighi e Krishna del Toso (a cura di), *Intrecci Filosofici - Pensare il Sé a Oriente e a Occidente*, Milano, Udine, Edizioni Mimesis, 2012, p.67.

<sup>13</sup> Ibidem.

si svilupparono, la natura sincretica della dottrina che perseguivano, la guida di un leader carismatico, la visione apocalittica del mondo e il senso di missione.<sup>14</sup> Tuttavia, mentre le “nuove” religioni proponevano un tipo di spiritualità al fine di creare un nuovo tipo di società che mirava al raggiungimento di uno stato di benessere collettivo in questo mondo, l’obiettivo delle “nuove” nuove religioni mirava alla salvezza individuale e all’autorealizzazione dell’io nel mondo ultraterreno.<sup>15</sup> Secondo la visione dei movimenti della terza ondata, il mondo stava marcendo e non vi era la possibilità di salvarlo, ma solo di salvarsi grazie all’aiuto spirituale offerto loro ai propri fedeli. Lo stesso Asahara Shōkō arriverà ad annunciare l’imminente fine del mondo in cui solo coloro che si fossero uniti al suo movimento avrebbero ottenuto la salvezza.<sup>16</sup> I fattori che in Giappone condussero l’individuo all’incontro con la nuova religiosità furono i cambiamenti economici e sociali che la modernità stava apportando all’interno della vita del singolo, il quale iniziò a percepire un senso di insicurezza nei confronti della propria condizione di esistenza.<sup>17</sup> Per comprendere meglio il passaggio che collega la diffusione di questo senso di precarietà percepito dagli individui alla nascita e sviluppo delle “nuove” nuove religioni è necessario fare un passo indietro nel tempo di circa trent’anni.

A partire dal 1950, il Giappone, devastato dai danni causati dal secondo conflitto bellico, iniziò un processo di sviluppo e modernizzazione che, negli anni Settanta, culminò in un fenomeno definito come ‘miracolo economico’ (*kōdōkeizaiseichō* 高度経済成長).<sup>18</sup> La ripresa dell’arcipelago nipponico fu determinata da fattori esogeni ed endogeni al paese stesso. I primi furono principalmente due: l’aumento delle esportazioni durante la Guerra di Corea<sup>19</sup> e la strategia dell’inversione di rotta, con la

---

<sup>14</sup> SHIMAZONO, Susumu, *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Japan*, Melbourne, Trans Pacific Press, 2004, pp. 231-232.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ian, READER, *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyō*, Richmond, Curzon Press, 2000, p. 157.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Andrew, GORDON, *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 244.

<sup>19</sup> Negli anni Cinquanta la Corea era il luogo delle operazioni militari statunitensi. Considerando la vicinanza geografica di questo paese al Giappone, in breve tempo ne divenne il fornitore ufficiale di prodotti e servizi dell’esercito americano.

Si veda Rosa CAROLI, Francesco GATTI, *Storia del Giappone*, Roma, Bari, Edizioni Laterza, 2006, p. 226.

quale il Giappone divenne da nemico sconfitto a potenziale alleato in Asia degli Stati Uniti d'America.<sup>20</sup> La firma del trattato di San Francisco, avvenuta nel 1951, fu il primo passo che permise al governo giapponese di avviare una serie di programmi economici con l'obiettivo di ricostruire il paese. Tuttavia, nonostante l'abbandono dell'esercito americano, avvenuto un anno dopo la firma del trattato, il governo statunitense continuò a esercitare il proprio controllo sul commercio nipponico. Questa sorta di supervisione da parte degli Stati Uniti d'America non fu mai considerata un freno per l'economia giapponese, ma al contrario contribuì a migliorarne il programma di sviluppo trasformando in maniera radicale il suo sistema di produzione, di importazione e di esportazione.<sup>21</sup> Nonostante questo insieme di fattori esterni al paese fu fondamentale per la fioritura di questa nuova economia, furono gli agenti domestici a giocare un ruolo decisivo nel coinvolgimento del Giappone nel processo di sviluppo, infatti, in quegli anni salì al potere una nuova classe dirigente, il ceto medio, che divenne il simbolo dei nuovi ambienti metropolitani sorti grazie al programma di urbanizzazione delle grandi città, come Ōsaka e Tōkyō, all'interno delle quali si spostò la vita pubblica e privata dei cittadini giapponesi. La nuova borghesia era composta principalmente da giovani impegnati a lavorare sodo non solo in qualità di produttori, ma anche come consumatori di ogni sorta di bene che il mercato domestico produceva con lo scopo di soddisfare le loro richieste. Il modello sociale proposto dal ceto medio venne reso standard e venne integrato nello stile di vita di tutti i cittadini giapponesi al punto da influenzarne il comportamento e la mentalità.<sup>22</sup> Sfruttando i vantaggi derivati dalla nuova economia, si giunse a un'era in cui il tenore di vita collettivo della popolazione giapponese era nettamente migliore rispetto alla situazione di povertà del periodo bellico. Se da un lato questi cambiamenti ebbero l'effetto di mutare in meglio le condizioni fisiche e psichiche del singolo, dall'altro lato ne derivò un nuovo senso di povertà che si sviluppò in parallelo con l'afflusso di beni materiali<sup>23</sup>. Molti individui iniziarono a pensare alla propria condizione esistenziale in relazione ai cambiamenti sociali e in relazione a ciò che la modernità aveva introdotto di nuovo nelle loro vite. Da questa riflessione generale, in questi soggetti nacque la convinzione secondo cui tutto ciò che la società giapponese stava offrendo loro era superfluo e privo di significato. Quelli colpiti

---

<sup>20</sup> *ibidem*.

<sup>21</sup> *ibidem*.

<sup>22</sup> Andrew, GORDON, *A Modern History...*, 2013, p. 243.

<sup>23</sup> Daniel A., METRAUX, *Aum Shinrikyō and Japanese Youth*, New York, Oxford, University Press of America, 1999, p. 41.

maggiormente da questo senso di povertà interiore furono i più giovani, i quali sentendosi smarriti all'interno del nuovo sistema iniziarono a orientarsi verso un nuovo tipo di spiritualità nel tentativo di scoprire il proprio 'io'.<sup>24</sup> In seguito, questi diedero vita a un fenomeno sociale che prese il nome di *shinjinrui* 新人類 ('nuova specie umana').<sup>25</sup> La 'nuova specie' o 'nuovo volto' comprendeva giovani tra i venti e i trent'anni, nati e cresciuti intorno gli anni Settanta.<sup>26</sup> Questi erano i figli di coloro che avevano toccato con mano la povertà derivata dal secondo conflitto bellico e che nel dopoguerra avevano impiegato le proprie forze nella ricostruzione del paese.<sup>27</sup> A differenza di questi, le nuove generazioni crebbero nel periodo di massima fioritura del Giappone ed ebbero la possibilità di sfruttare tutti i vantaggi offerti loro dalla nuova economia. L'elemento fondamentale nella vita di questi giovani era il ruolo che la madre ricopriva per loro fin dall'infanzia. Quest'ultima aveva il compito principale di dedicare il proprio tempo e le proprie energie nell'educazione e nella crescita del proprio figlio accompagnandolo, dai suoi primi passi fino all'età adulta, all'interno di un percorso che era stato tracciato per lui ancora prima della sua nascita. La madre si occupava di gestire tutti gli aspetti della vita del bambino, come: iscriverlo nelle scuole che in futuro avrebbero permesso a suo figlio di avere accesso alle università più prestigiose, andare a scuola per prendere appunti in caso di influenza o malattia del bambino e nutrire quest'ultimo solo con cibi sani. Di conseguenza, questo tipo di apprensione diede vita a una generazione di giovani che non erano pronti ad affrontare lo stress derivato dalla vita all'interno della nuova potenza economica. Inoltre, avendo sempre e solo agito per soddisfare le aspettative dei propri genitori, gli unici interessi che questi giovani potevano coltivare dovevano essere legati alla sfera scolastica e lavorativa.<sup>28</sup> Dall'insoddisfazione per questo sistema di vita nacque una generazione di giovani ribelli che, al contrario di molti loro coetanei che continuavano a seguire il percorso educativo stabilito dai propri familiari, iniziò ad adottare uno stile di vita anticonformista per dare sfogo alla propria individualità.<sup>29</sup> Fino a quel momento l'idea

---

<sup>24</sup> Mark, MULLINS, "Japan's New Age and Neo-New Religions", in James R. Lewis and J.Gordon Melton, *Perspectives on the New Age*, New York, SUNY, 1992, p. 242.

<sup>25</sup> Paul A. HERBIG, Pat BORSTROFF, "Japan's Shinjinrui: The New Breed", *International Journal of Social Economics*, Vol.22, No. 12, 1995, p. 50.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Paul A. HERBIG, Pat BORSTROFF, "Japan's Shinjinrui...", 1995, p.60.

<sup>29</sup> ibidem.



che l'individuo potesse agire nella propria soggettività era stata condannata dal senso di collettività che gravava sui cittadini giapponesi già dal periodo Meiji, dove, con la diffusione del concetto nazionalista di *kokutai* 国体 ('corpo della nazione'), il singolo doveva agire come parte di un tutto e per il bene del gruppo.<sup>30</sup> Di conseguenza, questi giovani iniziarono ad agire a favore della propria individualità a discapito della crescita collettiva della comunità e, perciò, vennero emarginati dalla società.<sup>31</sup> All'interno di questo quadro sociale trovarono terreno fertile le "nuove" nuove religioni che si svilupparono in risposta alla nuova cultura urbana e all'insoddisfazione generale dei giovani giapponesi nei confronti di un sistema che enfatizzava molto l'importanza del lavoro e della carriera, offrendo ben poche soddisfazioni a livello spirituale.<sup>32</sup> Ciò che promettevano questi movimenti religiosi consisteva in un tipo di spiritualità basato sulle pratiche meditative, sullo yoga e su tutte le forme di essoterismo ed esoterismo religioso.<sup>33</sup> Inoltre, questi gruppi si ponevano in netto contrasto con il sistema rappresentato dalle tradizioni secolari religiose, tra le quali vi era anche quella buddhista. In quegli anni molti fedeli consideravano il buddhismo in termini negativi, perché era diventato un insegnamento focalizzato principalmente sulla pratica rituale, tuttavia la sua dimensione spirituale piacque alle "nuove" nuove religioni che la incorporarono nei propri insegnamenti.<sup>34</sup> Difatti, queste svilupparono al loro interno un tipo di buddhismo esoterico incentrato sull'utilizzo di poteri psichici e soprannaturali (*chōnōryoku* 超能力), come: la divinazione, saper leggere il futuro, la percettività extra sensoriale e la levitazione. Queste capacità erano ottenibili tramite una serie di riti iniziatici e di pratiche meditative. La promessa da parte di queste organizzazioni religiose dell'ottenimento di abilità sovrumane ebbe un forte impatto sulle giovani generazioni di giapponesi alle prese con una crisi esistenziale scaturita dal caos sociale ed economico del tempo che li condusse a credere che il mondo stesse per giungere al termine. Questo immaginario apocalittico giunse in Giappone in seguito ad una corrente di natura sincretica sorta negli Stati Uniti d'America e chiamata *New Age*, il cui intento era di diffondere un nuovo tipo di spiritualità con l'obiettivo di avviare un cambiamento

---

<sup>30</sup> Massimo RAVERI, "Il Problema....", 2012, cit., p.69.

<sup>31</sup> Paul A. HERBIG, Pat BORSTROFF, "Japan's Shinjinrui...", 1995, p.62.

<sup>32</sup> Ian, READER, *Religious Violence....*, 2000, p. 47.

<sup>33</sup> *ibidem*.

<sup>34</sup> *ibidem*.

necessario all'evoluzione della coscienza umana.<sup>35</sup> Molte delle “nuove” nuove religioni giapponesi, tra cui Aum Shinrikyō, erano state influenzate dal senso apocalittico portato da questo movimento e vedevano le cause dell'imminente fine del mondo sia nei fallimenti umani sia nell'eccesso scientifico e tecnologico.<sup>36</sup> Le immagini di distruzione si diffusero in Giappone anche per mezzo degli scritti profetici di Nostradamus tradotti dallo scrittore *New Age* Gōtō Ben, il quale pubblicò all'incirca una dozzina di testi a riguardo conducendo a un vero e proprio *boom*.<sup>37</sup> Inoltre, in queste profezie catastrofiche si narrava della venuta di un messia che avrebbe condotto l'umanità intera verso la salvezza e verso l'inizio di una nuova era, perciò le pratiche esoteriche offerte da questi gruppi davano la possibilità all'individuo di ottenere poteri magici con i quali trascendere le limitazioni imposte al corpo umano, diventando in questo modo un essere illuminato in grado di sopravvivere all'interno dell'inferno sociale e di salvarsi una volta giunta la fine del mondo. Secondo quanto affermato da Serizawa Shunsuke, con la diffusione dell'immaginario apocalittico in Giappone si creò negli individui una sorta di “aspettativa della catastrofe” in cui questi attendevano con entusiasmo il cambiamento positivo della società giapponese.<sup>38</sup> In altre parole, l'idea di salvezza proposta dai nuovi movimenti religiosi portò molti a credere e a sperare nell'apocalisse, poiché il mondo stava marcendo e nulla sarebbe servito per salvarlo dal suo destino. La realizzazione della catastrofe venne quindi percepita come un presupposto necessario per spazzare via il male ormai radicato nella società e per stabilire un nuovo ordine spirituale, diventando anche una speranza positiva per la comunità giapponese.

### 1.2 Il leader: Asahara Shōkō

Matsumoto Chizuo nacque il 2 marzo 1955 a Kumamoto, nel Kyūshū. Nel 1987, cambiò il proprio nome di nascita per assumere quello di Asahara Shōkō.<sup>39</sup> La ragione di tale decisione era legata a due motivi, il primo dei quali era dettato da ragioni puramente religiose, infatti, assumere un nome nuovo in Giappone era una pratica comune specialmente negli ambienti buddhisti, dove simboleggiava il distacco totale

---

<sup>35</sup> Charles B., STROZIER, *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America*, Boston, MA: Beacon Press, 1994, pp. 227-232.

<sup>36</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p. 49.

<sup>37</sup> Robert, KISALA, “1999 and Beyond: The Use of Nostradamus' Prophecies by Japanese Religions”, *Japanese Religions*, vol.23, No.1, pp.144-145.

<sup>38</sup> SERIZAWA, Shunsuke, *Oumu genshō no kaidoku (Un' interpretazione del fenomeno Aum)*, Tokyo, Chikuma Shōbo, 1995, pp. 9-10.

<sup>39</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p.39.

dal passato a favore dell'inizio di una nuova vita dedicata alla spiritualità. Questi venivano definiti 'nomi sacri' che, per esempio, adottavano i monaci al momento della loro ordinazione.<sup>40</sup> Questa divenne una nuova tendenza per molti dei nuovi movimenti religiosi del 1980 e del 1990, conducendo i loro leader ad assumere dei nuovi appellativi e a farli assumere anche ai propri membri. Tra questi vi erano il fondatore di Agonshū Tsutsumi Masao che, nel 1978, cambiò il proprio nome in Kiriyama Seiyū, oppure il fondatore del Kōfuku no Kagaku, Nakagawa Takashi, il quale una volta fondato il movimento assunse il nome di Ōkawa Ryūhō.<sup>41</sup> Nel caso di Aum Shinrikyō, l'utilizzo dei 'nomi sacri' rappresentava una delle aspirazioni di Asahara nei confronti dei suoi discepoli.

L'assunzione di questi nomi aveva un significato religioso positivo legato alla rinuncia di uno stile di vita materiale, ma nel caso di Asahara la scelta di cambiare il proprio nome di nascita portava con sé una sfumatura negativa che venne interpretata come un rigetto nei confronti del suo passato. Il tema del rifiuto era infatti centrale sia nelle vicende legate alla vita di questo fondatore, sia per il movimento che fondò. Questo sentimento si sviluppò in lui durante il periodo dell'infanzia come conseguenza dello stato di povertà in cui versava la sua famiglia e a causa di un glaucoma che lo rendeva parzialmente cieco dalla nascita.<sup>42</sup> La sua invalidità lo fece diventare oggetto di discriminazione, marchiandolo come se fosse diverso dagli altri e procurandogli sofferenza in vari momenti della sua vita. Uno di questi risale a quando Asahara aveva sei anni in cui, a causa della sua disabilità, i genitori decisero di iscriverlo in una scuola speciale per bambini che soffrivano la sua stessa malattia. Questo evento ebbe un impatto enorme sulla sua psiche creando in lui un senso di abbandono e smarrimento causato dalla separazione dai suoi familiari.<sup>43</sup> Durante il processo in cui vennero interrogati alcuni dei membri di Aum Shinrikyō, uno dei discepoli più vicini al leader, Hayashi Ikuo, raccontò di come questa ferita del passato fosse ancora aperta in Asahara che spesso condivideva con lui il senso di tradimento e solitudine derivati dal passato.<sup>44</sup> Il senso di abbandono e di rifiuto è rintracciabile anche all'interno del movimento da egli fondato, dove ai membri veniva richiesto di lasciare le proprie famiglie e i propri

---

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ian, READER, *Religious Violence....*, 2000, p.40.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem.

affetti per entrare nell'ordine spirituale di Aum. Questo atteggiamento di rinuncia fu una delle prime cause di scontro tra questo gruppo e la società giapponese composta principalmente dalle famiglie dei membri che si erano schierate contro il movimento stesso.<sup>45</sup>

Ad alimentare l'instabilità psichica del leader di questo movimento contribuirono anche la serie di fallimenti legati alle vicende universitarie. Questi insuccessi furono causati in parte dalla malattia che più volte gli precluse la possibilità di accedere a determinati istituti e università. Per esempio, quando Asahara tentò di entrare nella facoltà di medicina dell'università di Kumamoto, la sua domanda venne rifiutata a causa della mancanza, all'interno della struttura, di disposizioni per il trattamento di studenti affetti da glaucoma. Questo venne percepito immediatamente come un atto discriminatorio alimentando in lui il senso di ingiustizia e risentimento nei confronti del sistema educativo giapponese.<sup>46</sup> Tuttavia, nonostante la società si fosse presentata più volte come ostacolo nel raggiungimento dei propri obiettivi, spesso fu Asahara a rappresentare la causa dei suoi stessi fallimenti. Quest'ultimo, dopo aver tentato il test di ammissione per l'università di Kumamoto, provò quello per l'università di Tōkyō, dove venne ugualmente respinto. Durante il periodo di preparazione al test iniziò a lavorare in una clinica di agopuntura, attività che in Giappone favoriva le persone affette da cecità, dove iniziò a studiare anche tecniche erboristiche. Fu in quegli anni che incontrò Ishii Tomoko, la quale divenne sua moglie e con cui ebbe sei figli. Dopo la nascita del primogenito, Asahara fu costretto ad abbandonare le sue ambizioni universitarie a causa delle responsabilità derivate dalla sua nuova famiglia. Dovendo mantenere quest'ultima decise di rinunciare agli studi e di focalizzarsi sul lavoro che stava già svolgendo con le erbe medicinali. Fu così che in seguito aprì il suo primo centro erboristico a Funabashi, Tōkyō.<sup>47</sup>

### *1.2.1 L'orientamento religioso e l'incontro con Agonshū*

Nel periodo del suo trasferimento nella capitale nipponica, avvenuto nel 1977, Asahara Shōkō iniziò ad avvicinarsi alla spiritualità. Quest'ultima si era sviluppata verso la fine degli anni Settanta in seguito a un *boom* religioso che era esploso principalmente nelle

---

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 44.

<sup>47</sup> ARITA, Yoshifu, *Ano ko ga Oumu ni (Quel ragazzo è di Aum)*, Tōkyō, Kōbunsha, 1995, p. 34.

grandi città, tra cui Tōkyō. La diffusione di questa nuova corrente condusse alla proliferazione di testi che trattavano come tema principale l'occulto e la spiritualità. Inoltre, il sistema rituale delle vecchie religioni era stato surclassato da uno più moderno, le cui funzioni erano in grado soddisfare a pieno le esigenze spirituali dei fedeli del tempo. Tra questi vi era anche Asahara, il quale, tramite la lettura di testi sacri e il coinvolgimento nelle nuove pratiche meditative, si convertì alla nuova cultura religiosa di quegli anni sostenendo che:

For the first time I stopped and thought, 'What am I living for? What must I do to overcome this sense of emptiness?' This is a feeling which we all experience from time to time, only not as intensely. In a situation like that some people will change jobs, and some people just disappear. However, I set off in a completely different direction. The desire to seek after the ultimate, the unchanging, awoke within me, and I began groping for an answer. That meant that I had to discard everything. Yes, everything that I had. It took great courage and faith, and great resolution.<sup>48</sup>

Come si può evincere da questo passaggio, ciò che spinse Asahara alla ricerca di una nuova spiritualità fu dettato da un senso di smarrimento e insoddisfazione nei confronti della vita che stava conducendo. Inoltre, fin dall'età adolescenziale, Asahara manifestò il suo disappunto verso le religioni tradizionali giapponesi, tra cui lo stesso buddhismo, perché considerate prive di dinamismo spirituale e perché ritenute troppo formali.<sup>49</sup> Probabilmente, questa insofferenza nei confronti del sistema religioso precedente derivò dalla sua esperienza all'interno di una famiglia affiliata al buddhismo della Terra Pura (*jōdo shin* 浄土真) che si basava molto sulla pratica rituale.<sup>50</sup> Di conseguenza, l'insoddisfazione verso l'assetto delle religioni classiche condusse Asahara verso le nuove tendenze religiose degli anni Settanta. Da queste egli apprese alcune forme di cartomanzia tra cui il *kigaku* (気学), il *sendō* (仙道) ed il *shichūsui* (四柱推命), insieme a uno studio più approfondito della medicina taoista in connessione con

---

<sup>48</sup> SHŌKŌ, Asahara, *Chōnōryoku: Himitsu no kaihatu hō (Il metodo segreto per sviluppare capacità extrasensoriali)*, in Shimazono Susumu, "In the Wake of Aum: The Formation and Transformation of a Universe of Belief", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 22, No. 3/4, 1995, cit., p. 385.

<sup>49</sup> SHŌKŌ, Asahara, "Tathāgata Abhidhamma: The Ever-Winning Law of the True Victors", in *Book 1 The Reality of the Universe*, Tōkyō: Oumu Shuppan, 1992, pp. 18-22.

<sup>50</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p. 46.

l'attività erboristica.<sup>51</sup> Tuttavia, la vera conversione verso una nuova e più profonda spiritualità avvenne quando egli decise di unirsi al movimento religioso Agonshū, fondato dal leader carismatico Kiriyama Seiyū. La permanenza all'interno di questo gruppo non durò molto, all'incirca due anni (dal 1982 al 1984), ma sicuramente la militanza di Asahara al suo interno fu determinante nello sviluppo successivo del suo movimento. Alcuni degli elementi che ritroviamo in Agonshū saranno poi ripresi anche all'interno delle pratiche e degli insegnamenti di Aum Shinrikyō. Tra questi vi era la liberazione dal cattivo *karma* (*innen* 因縁), ovvero l'idea secondo cui la sofferenza avesse origine da un *karma* negativo e che fosse necessario eradicarlo tramite la meditazione e l'ascesi in modo tale da poter migliorare la propria condizione di esistenza.<sup>52</sup> In Aum questo concetto assumerà una sfumatura diversa e sarà uno dei mezzi per giustificare gli abusi sui membri obbligati a pratiche che mortificavano il loro corpo e che avevano lo scopo di spazzare via il *karma* negativo accumulato nel passato e nel presente.

La parte di Agonshū che suscitò maggiore interesse nel giovane Asahara fu quella legata all'ottenimento di poteri psichici e soprannaturali della tradizione esoterica buddhista e di cui Kiriyama parlava ampiamente nel suo *Mikkyō: Chōnōryoku no himitsu* (Il buddhismo esoterico: il segreto del potere psichico)<sup>53</sup> e da cui Asahara attinse per la creazione del suo insegnamento, insieme alla meditazione e allo *yoga* considerati fondamentali anche all'interno di Agonshū. Nel 1984 Asahara Shōkō abbandonò il movimento di Kiriyama, sostenendo che col tempo quest'ultimo aveva smesso di offrirgli quel grado di spiritualità cui lui ambiva. Una volta lasciato Agonshū, Asahara decise di intraprendere un percorso nella solitudine.

### 1.2.2 La personalità controversa

Il motivo che spinse Asahara Shōkō verso un proprio percorso spirituale fu dettato dal senso di missione e di destino che lo condurrà a fondare, nel 1984, il suo movimento religioso. Dall'inizio degli anni Ottanta, Asahara aveva assorbito buona parte della cultura religiosa del periodo diventando sufficientemente sicuro circa le sue abilità e

---

<sup>51</sup> SHIMAZONO, Susumu, "In the Wake of Aum: The Formation...", 1995, p. 385.

<sup>52</sup> SHIMAZONO, Susumu, "In the Wake of Aum: The Formation...", 1995, p. 386.

<sup>53</sup> KIRIYAMA, Seiyū, *Mikkyō: Chōnōryoku no himitsu* (Il buddhismo esoterico: il segreto del potere psichico), Tokyo, Hirakawa Shuppansha, 1972.

assumendo il ruolo non solo di maestro, ma bensì di guru.<sup>54</sup> Superbia e ambizione erano due aspetti del carattere di Asahara che lo contraddistinsero dagli altri bambini fin dall'infanzia. Secondo quanto affermato da insegnanti e compagni di scuola, egli dimostrò fin da subito una personalità determinata e con obiettivi ben precisi da raggiungere, tra cui quello di diventare Primo Ministro.<sup>55</sup> Per questo motivo, non è difficile capire come col tempo si sia sviluppato in lui il senso di grandezza che lo portò ad auto dipingersi come il salvatore di tutta l'umanità. Tuttavia, la risolutezza che lo caratterizzava nascondeva un lato problematico del suo carattere: molti di quelli che erano a scuola con lui lo ricordano come un bullo, il quale dimostrava tendenze violente nel momento in cui le cose non andavano secondo la sua volontà.<sup>56</sup> L'assunzione di un atteggiamento ostile e violento è ricorrente non solo nell'infanzia di Asahara, ma anche all'interno del suo stesso gruppo, dove i membri stessi erano oggetto di aggressione da parte sua. Un esempio erano le pratiche ascetiche che li vedevano coinvolti in una serie di attività in cui venivano maltrattati fisicamente con la scusa di volerli liberare dalle energie negative. Molte volte questo succedeva quando i discepoli mettevano in discussione l'autorità del leader e la sicurezza del movimento venendo di conseguenza puniti. Tuttavia, secondo le testimonianze di alcuni fedeli, dietro le tendenze aggressive del maestro si nascondeva un lato buono. Molti tra i suoi seguaci lo ricordavano come un uomo generoso e amabile (*yasashii* 優しい) che per il bene dei suoi fedeli poteva assumere un atteggiamento scontroso e violento (*kibishii* 厳しい).<sup>57</sup>

Se [Asahara] era di buon umore, era la persona più amabile che abbia mai conosciuto. Ma quando si arrabbiava, faceva davvero paura. La differenza era talmente forte che bastava scambiare due parole con lui per sentire che aveva una sorta di ispirazione divina.<sup>58</sup>

La crudeltà del maestro era percepita come una forma di compassione e, secondo quanto affermato da Asahara, se non fosse stato più rigido nei confronti dei suoi discepoli

---

<sup>54</sup> Ian, READER, *Religious Violence*...., 2000, p. 53.

<sup>55</sup> Ian, READER, *Religious Violence*...., 2000, p. 44.

<sup>56</sup> Ian, READER, *Religious Violence*...., 2000, p. 41.

<sup>57</sup> Robert, KISALA, "The AUM Spiritual Truth Church in Japan", in Anson Shape (ed.), *Wolves within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998, p. 35.

<sup>58</sup> MURAKAMI, Haruki, *Underground. Racconto a più voci dell'attentato alla metropolitana di Tokyo*, trad. di Antonietta Pastore, Torino, Einaudi, 1998, cit., p. 311.

questi non sarebbero mai stati in grado di crescere spiritualmente e di eradicare il loro *karma* negativo.<sup>59</sup> In generale, ciò che spinse Asahara ad assumere questi tratti fu dettato dall'immagine che egli aveva di sé, dagli obiettivi cui aspirava in qualità di leader religioso e dall'idea secondo cui vi era una missione sacra, in cui lui era il prescelto che avrebbe condotto le forze del bene verso la battaglia contro quelle del male.<sup>60</sup> Da questa sua auto proclamazione come salvatore dell'umanità intera emerge un elemento comune in molti fondatori religiosi e in grado di attrarre l'attenzione di un buon numero di individui, ispirandoli al potere. Si tratta del carisma, una qualità che Max Weber definì in questo modo:

Per 'carisma' si deve intendere una qualità considerata straordinaria (e in origine condizionata in forma magica tanto nei profeti e negli individui forniti di sapienza terapeutica o giuridica, quanto nei duci della caccia e negli eroi di guerra), che viene attribuita ad una persona. Pertanto questa viene considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovrumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili agli altri, oppure come inviata da Dio o come rivestita di un valore esemplare e, di conseguenza come 'duce'.<sup>61</sup>

Secondo quanto affermato da Weber, essere in possesso di qualità considerate sovranaturali implica non solo l'appellativo di 'duce', ma comprende anche un abbandono totale del fedele nelle mani del proprio maestro. Questa dinamica era presente anche in Aum Shinrikyō e veniva rappresentata dal rapporto tra Asahara e i suoi discepoli. Il legame che intercorreva tra i due diede vita al fenomeno della clonazione del guru. Tramite questa pratica i membri di Aum programmavano la loro mente in funzione di quella del leader in modo tale che il volere di quest'ultimo diventasse il volere di tutti così da permettere al movimento di agire sempre in una comunione di intenti. Inoltre, la relazione tra il leader di un qualsiasi movimento e i propri fedeli è un elemento importantissimo anche per il processo di assemblaggio dell'immagine del primo.<sup>62</sup> Nel caso di Asahara, la percezione che egli aveva di sé derivava principalmente dal supporto che otteneva dai suoi discepoli. Allo stesso

---

<sup>59</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 43.

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Max, WEBER, "Il potere carismatico e la sua trasformazione", in *Economia e società*, vol. IV, Roma, Ivrea, Edizioni di Comunità, 1961, cit., p. 238.

<sup>62</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 21.



tempo, la devozione che questi esternavano nei suoi confronti era amplificata dall'immagine che egli mostrava di sé tramite il sistema mediatico. Secondo quanto affermato da Erica Baffelli, i media erano uno strumento importantissimo per tutti i nuovi movimenti religiosi sorti attorno agli anni Settanta-Ottanta. Il motivo era che utilizzando la tecnologia audiovisiva era possibile comunicare in diretta coi propri membri, trasmettere i messaggi dell'insegnamento e, soprattutto, proteggere l'immagine del leader affermandone l'autorità religiosa.<sup>63</sup> Così facendo, si diffondeva un senso di distacco e di allontanamento dal resto del mondo che contribuiva ad aumentare l'aurea di perfezione e onnipotenza attorno a questi personaggi.<sup>64</sup> Solitamente, questo atteggiamento veniva assunto dal fondatore nel momento in cui il suo movimento religioso si stava espandendo ritenendo necessario l'utilizzo di strutture che mediassero tra egli e la comunità di fedeli.<sup>65</sup> Nel caso di Aum Shinrikyō, il senso di superiorità che Asahara nutriva nei propri confronti fu ciò che lo spinse a distaccarsi dal resto del mondo. Questo fu visibile soprattutto al momento del suo arresto, quando chiese espressamente alle autorità di non essere toccato poiché era qualcosa che non permetteva nemmeno ai suoi discepoli.<sup>66</sup> Un altro esempio in cui Aum utilizza l'allontanamento per aumentare il senso di importanza del leader sono i cartoni animati. In questi Asahara veniva rappresentato fisicamente più grande rispetto agli altri personaggi per dimostrare la sua grandezza spirituale.<sup>67</sup> Le immagini e le fotografie che spesso lo ritraevano nelle stesse posizioni del Buddha erano un mezzo per enfatizzare la sua potenza.<sup>68</sup> Se da un lato distanza e separazione dovevano ingrandire l'immagine autorevole di Asahara, dall'altro erano un modo per quest'ultimo di nascondere la propria fragilità e le proprie insicurezze.<sup>69</sup> Queste emersero in maniera evidente intorno agli anni Novanta quando la paranoia e la persecuzione diventarono due temi ricorrenti nei suoi sermoni in cui parlava di forze cospiratrici, le quali stavano cercando di far fallire la sua missione.<sup>70</sup> In realtà, questa serie di complessi, come anche il ricorso alla

---

<sup>63</sup> Erica, BAFFELLI, *Media and New Religions in Japan*, Londra, Routledge, 2016, p. 28.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Erica, BAFFELLI, *Media and...*, 2016, p. 49.

<sup>66</sup> David E., KAPLAN, Andrew MARSHALL, *The Cult at the End of the World: The Incredible Story of Aum*, Londra, Arrow Books, 1996, p. 281.

<sup>67</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p. 56.

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p. 57.

violenza nei confronti di chi metteva in discussione la sua figura, erano nient'altro che frutto di una forte insicurezza che egli nutriva verso se stesso.

Si può affermare che il distacco creato da questi maestri grazie al contributo dei canali mediatici era un modo per diventare, agli occhi degli altri, degli esseri onnipotenti nascondendo e proteggendo la propria vera persona.

### *1.3 Il movimento: (A) Creazione, (U) Preservazione, (M) Distruzione*

Aum Shinrikyō venne fondato nel 1986. Inizialmente, il movimento prese il nome di Aum Shinsen no Kai オウム神仙の会 (letteralmente 'Società Aum degli eremiti della montagna')<sup>71</sup> per poi diventare, nel 1987, Aum Shinrikyō, sottolineando in questo modo la sua natura religiosa.<sup>72</sup>In precedenza, Aum si considerava una comunità alla pari di quelle monastiche (*sangha*) il cui scopo era l'insegnamento di quelle pratiche, come lo *yoga* e la meditazione, le quali miravano a una evoluzione spirituale al fine di raggiungere uno stato di benessere interiore. In seguito, assunse un carattere sempre più eclettico includendo al suo interno non solo gli elementi della cultura popolare religiosa giapponese, ma anche di altre tradizioni sparse per il mondo.<sup>73</sup>Come molti altri nuovi movimenti religiosi del periodo, Aum rifletteva lo spirito di quella corrente proveniente da occidente chiamata *New Age*. Quest'ultima riuniva al suo interno diversi gruppi religiosi che erano accomunati da un'unica idea: la necessità di creare un movimento all'interno del quale si fondessero diversi elementi di varie tradizioni sacre per porre fine alla classica divisione religiosa.<sup>74</sup> Le fonti religiose di maggiore ispirazione per il movimento di Asahara furono tre in particolare: l'induismo, il buddhismo e più tardi il cristianesimo. Per quanto concerne la prima, nel gennaio del 1986 Asahara visitò l'India con l'intento di trovare un guru che fosse in grado di aiutarlo a elevare il suo grado di spiritualità tramite l'insegnamento di nuove tecniche. Il motivo di tale decisione fu che ciò che aveva acquisito fino a quel momento non era risultato sufficiente per completare il proprio percorso spirituale.<sup>75</sup> Dopo aver abbandonato Agonshū, Asahara aveva intrapreso un percorso meditativo nella solitudine che col tempo aveva esaurito il suo scopo e, perciò, necessitava di uno nuovo. Tuttavia, in India non trovò nessuno in grado

---

<sup>71</sup> Ian, READER, *Religious Violence*...., 2000, p. 62.

<sup>72</sup> Ibidem.

<sup>73</sup> Ian, READER, *Religious Violence*...., 2000, p.65.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> Ian, READER, *Religious Violence*...., 2000, p.78.

di assisterlo e per questo motivo continuò a praticare da solo sull'Himalaya per quattro mesi.<sup>76</sup> Dopo questa esperienza egli affermò di aver raggiunto gli stadi più alti della coscienza diventando un essere illuminato. Asahara descrisse questo processo come un'estinzione totale di tutte le sofferenze, insieme alla sensazione di aver trasceso la vita e la morte entrando in uno stato di assoluta felicità e libertà. Inoltre, durante questo viaggio in India ebbe modo di entrare in contatto diretto con la divinità Shiva, con la quale Asahara finì per identificarsi. L'immedesimazione di quest'ultimo con la divinità induista ebbe un forte impatto sulla sua personalità rafforzandone l'autorità e il senso di missione. Asahara confermò più volte il legame particolare che li legava, spiegando come spesso Shiva gli appariva in sogno con l'intento di comunicargli dei messaggi rivelatori importanti per lui e per la sua comunità di fedeli. Fu proprio grazie a una di queste apparizioni divine che egli decise di cambiare il nome del movimento sostenendo che l'unica verità esistente al mondo era quella professata da Aum Shinrikyō.<sup>77</sup>

Per quanto concerne la tradizione buddhista, questa rimase la fonte primaria di riferimento per Aum in termini di auto-definizione. Molti dei concetti espressi da quest'ultimo, come l'eradicazione del *karma* negativo, il significato della sofferenza e l'idea di corpo derivavano dalla tradizione buddhista. Inoltre, anche l'assunzione di nomi sacri e la creazione di un sistema spirituale diviso in gerarchie faceva parte di questa tradizione che Aum assorbì e interpretò in maniera totalmente soggettiva. L'elemento buddhista che più di altri svolse una funzione centrale per il movimento fu quello del *poa* ポア. Quest'ultimo giocò una parte importante nella produzione della violenza all'interno di Aum, poichè venne utilizzato più volte come pretesto per giustificare le azioni e le attività violente del gruppo.<sup>78</sup>

In seguito, giunse l'influenza cristiana e le sue credenze millenariste derivate dalla lettura del *Libro della Rivelazione* dell'apostolo San Giovanni. Da questo testo derivò il senso apocalittico che, dal 1990, si diffuse sempre più all'interno del movimento. Nella serie di profezie contenute in questo testo l'immagine è quella di una guerra cosmica finale dove le forze del bene combattono contro quelle del male. Questo scenario alimentò in Asahara il senso di missione conducendolo a pubblicare un testo simile a quello dell'apostolo cristiano intitolato *Metsubō no hi* 滅亡の日 (Il giorno del

---

<sup>76</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p. 78-79.

<sup>77</sup> Ibidem.

<sup>78</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p. 68.

giudizio), dove erano contenute le premonizioni del maestro riguardo l'imminente fine del mondo.<sup>79</sup> L'immagine di distruzione era presente in Aum fin dalle sue origini e veniva interpretata come metafora della fine di un'era dalla quale avrebbe avuto inizio una nuova e migliore. Inoltre, il nome stesso del movimento conteneva al suo interno questo significato. Inizialmente, il termine Aum doveva enfatizzare la potenza dell'universo rappresentata dalla triade induista di Brahma, Vishnu e Shiva, i quali a loro volta erano venerati rispettivamente come divinità della creazione, della preservazione e della distruzione. In questo modo, Asahara creò un collegamento tra il nome del suo movimento e le forze rappresentate da queste divinità, dove A stava per creazione, U per preservazione e M per distruzione. Come affermato in precedenza, quest'ultima era intesa originariamente non come forza demolitrice del mondo ma come mezzo per sconfiggere il male ed il flusso *karmico*.<sup>80</sup> Col tempo questo impulso cambiò a causa di nuove immagini che iniziarono a prendere forma nel pensiero del leader e nell'insegnamento della dottrina. Il concetto di salvezza iniziò a essere indirizzato solo a un numero ben ristretto di persone e il concetto di distruzione non venne più inteso come segno di rinascita spirituale e di un nuovo inizio, ma come un vero e proprio atto di devastazione nei confronti dell'intera umanità.

### *1.3.1 Le pratiche e l'eradicazione del karma*

Quando Asahara fondò il suo movimento la maggior parte delle conoscenze da lui acquisite in merito allo *yoga* e alla meditazione derivavano dalla lettura di testi relativi a queste due discipline. Questo faceva di lui un maestro religioso auto-proclamato e con una formazione non sufficientemente qualificata.<sup>81</sup> Questa affermazione è testimoniata dalla tipologia di pratiche a cui erano sottoposti i discepoli, i quali spesso spingevano il proprio fisico al limite della sopportazione umana. La mancanza di istruzione in materia spirituale era un denominatore comune ai fondatori carismatici di questi movimenti religiosi, i quali definivano la propria autorità basandosi sul consenso dei propri discepoli. Non avendo una formazione adeguata questi maestri autoproclamati istituivano delle pratiche che non conoscevano i limiti psico-fisici imposti all'uomo causando delle conseguenze disastrose ai membri e al movimento stesso.<sup>82</sup> Per esempio,

---

<sup>79</sup> Ian, READER, *Religious Violence*...., 2000, p. 141.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> SHIMAZONO, Susumu, *Gendai* ..., 1997, p. 143.

<sup>82</sup> Ian, READER, *Religious Violence*...., 2000, p. 70.

in Aum per alcune pratiche veniva fatto ampio uso delle droghe, le quali si sperava potessero condurre al progresso spirituale. Tra le pratiche che ne prevedevano l'utilizzo vi era la 'iniziazione di Cristo' in cui oltre all'assunzione di sostanze stupefacenti erano previste una serie di dieci immersioni in acqua bollente. Col tempo queste immersioni vennero ridotte a tre a causa del numero di danni fisici riportati dagli adepti.<sup>83</sup> Queste attività vennero definite basandosi sull'idea buddhista secondo cui il corpo fosse un'entità impura che andava purificata per mezzo della pratica. In Aum il corpo era inteso come un recipiente dell'anima, perciò soggetto al tempo e impermanente. Inoltre, appartenendo a questo mondo, il corpo veniva considerato da questo movimento come infetto dalle energie impure derivate dalla vita terrena e perciò andava immediatamente ripulito dal *karma* negativo per permettere allo spirito di essere libero. L'ascesi e l'iniziazione erano due mezzi per eradicare questi flussi maligni dal corpo di un individuo.<sup>84</sup> Un altro elemento di derivazione buddhista che ritroviamo all'interno della dottrina di Aum è quello legato al desiderio. Quest'ultimo è sempre stato considerato dalla tradizione buddhista la causa dell'attaccamento terreno e perciò fonte di sofferenza. In Aum la sofferenza è un requisito necessario per il superamento di alcune fasi della vita del singolo. Secondo l'insegnamento di questo movimento la sofferenza era quel sentimento che più di altri poteva permettere all'individuo di crescere spiritualmente e di indebolire il male generato dal desiderio fino a una sua totale dissoluzione.<sup>85</sup> In questo modo, si voleva far credere agli adepti che solo tramite il sacrificio fisico era possibile ottenere un avanzamento spirituale, giustificando anche la difficoltà di alcuni esercizi. Il reale motivo per cui Asahara istituì delle pratiche particolarmente impegnative da svolgere fu dettato dal suo voler testare la devozione dei discepoli nei suoi confronti, specialmente nei momenti in cui le sue paranoie erano particolarmente accese.<sup>86</sup> Molti furono i casi in cui la pratica diventava un mezzo di violenza contro i membri ritenuti degli infiltrati del mondo esterno e a cui spettavano le pene peggiori, come l'obbligo di bere un liquido che avrebbe fatto loro espellere le energie negative considerate la causa della loro insubordinazione, oppure venire appesi a testa in giù lasciando defluire il sangue fino al cervello.<sup>87</sup> In questo senso, la pratica

---

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 71.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Ibidem.

divenne un buon modo per punire, a volte anche in maniera mortale, coloro che secondo le ossessioni di Asahara, non solo costituivano una minaccia per la sua immagine, ma per tutta la comunità religiosa di Aum.

### 1.3.2 La struttura gerarchica

Se l'inserimento delle pratiche ascetiche e iniziatiche era un metodo per verificare la fedeltà dei discepoli nei confronti dell'autorità del maestro, la struttura gerarchica che componeva Aum Shinrikyō era certamente un altro modo per sottolineare la superiorità e l'unicità di quest'ultimo rispetto ai primi. A tal proposito, Aum sviluppò un sistema di ranghi equivalente al livello spirituale raggiunto da ogni praticante, dove l'avanzamento tra uno stadio e l'altro dipendeva dal superamento o meno di determinate pratiche ascetiche.<sup>88</sup> Inoltre, insieme alla pratica vi era l'obbligo per i membri di partecipare attivamente a dei gruppi di lavoro al fine di dare il proprio contributo nel miglioramento delle condizioni interne ad esso. Tramite queste attività i discepoli dimostravano per l'ennesima volta la propria devozione nei confronti del movimento. Solitamente passava molto tempo prima che potessero iniziare a praticare seriamente dedicandosi all'ascesi e alla meditazione. Per quanto riguarda la struttura del sistema, questa si sviluppava nel modo seguente: al primo rango si trovavano coloro i quali avevano rinunciato al mondo terreno ed erano chiamati *samana*. Questi erano divisi in quattro categorie e si differenziavano tra di loro per lo stile e per i colori delle vesti. Inoltre, coloro che raggiungevano la terza categoria acquisivano un nome sacro.<sup>89</sup> Al di sopra di questi si trovavano gli *shiho* (maestri assistenti), i quali avevano la possibilità di ascendere al rango degli *shi* (maestri), *seigoshi* (maestri sacri illuminati) ed eventualmente *seitashi* (grande maestro sacro). Sopra tutto questo vi era Asahara in qualità di *sonshi* (ultimo maestro liberato).<sup>90</sup> Come accennato in precedenza, la complessità delle pratiche e dei vari livelli della struttura servivano a mantenere e a rinforzare la posizione di Asahara che stava al livello più alto in qualità di guru. Ciò molte volte comportava un rallentamento nel passaggio da un livello all'altro della gerarchia da parte degli adepti, che spesso si ritrovavano a dover passare un lungo periodo di tempo a praticare senza riuscire a comprendere fino a che punto fossero migliorati. La scoperta che l'avanzamento spirituale tanto desiderato richiedeva più

---

<sup>88</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 84.

<sup>89</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 86.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

tempo del previsto e che non era ottenibile nell'immediato ebbe come conseguenza un dissenso generale dei membri, insieme ai primi dubbi nei confronti dell'insegnamento di Aum. La divisione in ranghi era uno dei motivi che aveva spinto molti a unirsi al movimento di Asahara nella speranza di trovare al suo interno quel riconoscimento e quel senso di soddisfazione che al di fuori non erano in grado di trovare. Vista dall'interno questa struttura poteva apparire come un'opportunità per questi individui alla ricerca di un cambiamento interiore, ma in realtà dietro alla rigidità e alla serietà di questo sistema si nascondeva un grande ed ironico controsenso. Considerando la difficoltà che gli adepti riscontravano nell'accedere ai livelli più alti della struttura, Aum finì col produrre un sistema gerarchico sulla falsa riga di quello sociale giapponese che il movimento stesso aveva tanto criticato.<sup>91</sup>

#### *1.4 I membri: un fenomeno chiamato 'generazione Aum'*

Religious movements and charismatic leaders can only be effective if they can attract follower who help implement their goals through offering devotion and support.<sup>92</sup>

Come discusso in precedenza circa la personalità di Asahara Shōkō, nella maggior parte dei casi il potere carismatico dei fondatori religiosi viene alimentato dalla devozione che i rispettivi discepoli nutrono nei loro confronti.<sup>93</sup> Nel caso di Aum Shinrikyō si era parlato di 'clonazione del guru', un processo in cui i membri liberavano la propria mente da ogni preconetto assorbito fino a quel momento per riempirla con i pensieri del maestro. Questa consisteva nell'ascolto ripetitivo di videocassette su cui erano registrate le preghiere recitate da Asahara, oppure nell'indossare dei copricapo elettronici chiamati 'Perfect Salvation Initiation' (PSI) e brevettati da Aum allo scopo di trasmettere il pensiero di Asahara ai fedeli.<sup>94</sup> In questo modo, il volere e i desideri dei discepoli avrebbero coinciso perfettamente con quelli del maestro, alimentandone l'immagine di superiorità. L'adorazione dei seguaci nei confronti di Asahara fu tale da condurli ad abbandonare le proprie famiglie e le rispettive carriere, scolastiche e

---

<sup>91</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 86.

<sup>92</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, cit., p. 95.

<sup>93</sup> James D., TABOR, Eugene V., GALLAGHER, *Why Waco? Cults and the Battle for Religious Freedom in America*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1995, p.142.

<sup>94</sup> *ibidem*.

lavorative, al fine di seguire il movimento da lui fondato. Inoltre, agendo secondo una comunione di intenti, questi individui erano pronti a sacrificare la propria vita e quella degli altri per far valere l'autorità del maestro.<sup>95</sup>

Chi erano veramente questi fedeli? Quale era il loro ruolo all'interno della società giapponese? Daniel A. Metraux li definisce utilizzando il termine '*Japan's rebellious youth*' ovvero 'gioventù ribelle del Giappone'.<sup>96</sup> Con questo appellativo egli si riferisce alle nuove generazioni degli anni Settanta che, a differenza dei propri genitori, erano cresciute in un'era di pace e di comfort. I giovani membri di Aum provenivano in buona parte da famiglie benestanti e non provavano nessun interesse particolare nell'intraprendere lo stesso percorso scolastico e lavorativo perché non ne sentivano la motivazione.<sup>97</sup> Non avevano molti amici, non amavano partecipare a nessun tipo di attività collettiva e, soprattutto, cercavano di spendere meno tempo possibile con i propri familiari, i quali riversavano su di loro le proprie aspettative.<sup>98</sup> Erano individui brillanti che spendevano il proprio tempo libero leggendo e studiando ciò che suscitava in loro un particolare interesse e per questa ragione riuscivano a passare facilmente i test di ammissione all'università.<sup>99</sup> Inoltre, un elemento che li accomunava tra di loro era il rifiuto della nuova economia e la ricerca di una dimensione spirituale. Molti ritrovarono quest'ultima nelle pratiche meditative proposte dai nuovi movimenti religiosi sorti in quegli anni, tra cui vi era anche Aum Shinrikyō. Coloro che per tale scopo si unirono al movimento di Asahara erano chiamati *shukkesha* 出家者 ('rinunciatori').<sup>100</sup> Il termine *shukke* significa 'andarsene di casa' ed è un concetto legato alla tradizione dei monaci buddhisti che per seguire la dottrina del Buddha rinunciano a ogni sorta di bene e di legame terreno a favore di una vita dedicata alla povertà.<sup>101</sup> Le persone che in Aum diventavano *shukkesha* dovevano recidere qualsiasi legame con le proprie famiglie, con gli amici e, soprattutto, dovevano donare tutto quello che possedevano al movimento.<sup>102</sup> La maggior parte di questi fedeli proveniva da ambienti universitari e lavorativi molto prestigiosi che, tuttavia, non davano loro nessun

---

<sup>95</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 95.

<sup>96</sup> Daniel A., METRAUX, *Aum Shinrikyō ...*, 1999, p. 41.

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> Daniel A., METRAUX, *Aum Shinrikyō ...*, 1999, p. 52.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, p. 25.

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Ibidem.



tipo di stimolo a livello emotivo e personale. Molti tra coloro che facevano parte del gruppo di *élite* in Aum, si erano laureati nelle università migliori del Giappone e avevano intrapreso delle carriere importanti. Un esempio fu quello di Murai Hideo, il quale aveva conseguito la laurea presso l'Università di Ōsaka per poi trovare impiego come ricercatore scientifico presso la Kōbe Steel. Un altro caso fu quello di Jōyu Fumihiro, famoso per essere stato il portavoce di Asahara Shōkō, il quale era iscritto all'Università Waseda di Tōkyō, per non parlare di Aoyama Yoshinobu che dopo il conseguimento della laurea in giurisprudenza aveva superato l'esame di stato per diventare avvocato.<sup>103</sup> Personaggi come Murai, Jōyu, Aoyama, insieme a tanti altri che erano entrati a far parte di Aum, erano dotati di ottime capacità intellettuali che avrebbero fruttato loro il successo all'interno della società giapponese. Nonostante ciò, preferirono indirizzare le proprie abilità verso l'ambiente spirituale offerto da questo movimento religioso che offriva loro riconoscimenti e opportunità che non avrebbero mai trovato al suo esterno.

#### *1.4.1 Perché Aum?*

L'insoddisfazione nei confronti del careerismo e della spiritualità offerta dalla società moderna fu uno dei motivi che spinse le giovani generazioni ad avvicinarsi ad Aum Shinrikyō. Come affermato in precedenza, questi erano individui brillanti provenienti dalle facoltà più prestigiose o, addirittura, già affermati all'interno di ambienti lavorativi importanti. Nonostante ciò, questi giovani si ponevano con atteggiamento indifferente davanti alle opportunità che la società giapponese offriva loro. Il lavoro che svolgevano non suscitava in loro nessun tipo di interesse particolare, al contrario lavoravano tanto e duramente secondo gli standard della società e non perché si sentivano coinvolti in quello che facevano.<sup>104</sup> *Hana no kinyōbi* 花の金曜日 (versione giapponese del *Thank God It's Friday* americano) era lo slogan che li rappresentava, poiché quello che desideravano veramente era la possibilità di ottenere più tempo libero da dedicare a se stessi e a ciò che li interessava veramente. Alienazione e insoddisfazione erano sentimenti ricorrenti per questi giovani e non come risultato di un tenore di vita basso, ma come conseguenza di un impoverimento a livello

---

<sup>103</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p. 97.

<sup>104</sup> Paul A., HERBIG, Pat, BORSTROFF, "Japan's Shinjinrui...", 1995, p. 63.

spirituale.<sup>105</sup> Aum Shinrikyō offriva a queste persone l'opportunità di focalizzare le proprie energie in maniera diversa rispetto a quanto il sistema sociale chiedeva loro.<sup>106</sup> Ciò fu possibile grazie alla struttura gerarchica che componeva il movimento. Questa era divisa in vari livelli, ognuno dei quali corrispondeva a uno status spirituale diverso e ottenibile tramite il superamento di determinate prove. Inoltre, il passaggio da un livello all'altro della gerarchia permetteva al fedele di accrescere il proprio potere e il proprio status spirituale, conferendogli quel prestigio e riconoscimento che all'interno della struttura sociale moderna non avrebbe mai potuto acquisire, o per lo meno non nello stesso modo.<sup>107</sup> Questo percorso non aveva restrizioni di alcun tipo poiché dava la possibilità a chiunque di intraprenderlo e di proseguire verso il raggiungimento degli stadi più alti della gerarchia. Al contrario, nel caso della società giapponese l'età, lo status e il sesso erano fattori che incidevano fortemente sulla vita lavorativa del singolo. Per esempio, molte delle donne che si erano unite ad Aum, in precedenza avevano lavorato in qualità di *office ladies* per aziende che davano loro pochissime possibilità di avanzamento di carriera. Per questo motivo vennero attratte dal movimento di Asahara che offriva non solo la promessa di un avanzamento spirituale, ma anche la possibilità di ricoprire delle posizioni importanti al suo interno che davano loro potere e riconoscimenti.<sup>108</sup> In sintesi, Aum dava, a chiunque si fosse unito a esso, la possibilità di ottenere all'interno della sua struttura quel successo e quel prestigio che la vita fuori dal movimento precludeva all'individuo.

#### 1.4.2 I metodi di proselitismo

Nato all'interno di una metropoli come Tōkyō, città con la più alta concentrazione di università, e perciò di studenti, per Aum fu molto semplice riuscire ad ottenere una certa popolarità specialmente tra i giovani. Difatti, buona parte delle campagne di proselitismo avviate dal movimento puntavano agli ambienti universitari.<sup>109</sup> Lo stesso Asahara tenne numerose conferenze pubbliche nei campus delle facoltà con la collaborazione dei fedeli che facevano parte del corpo studentesco. In quelle occasioni grazie alla personalità del maestro, alla sua capacità di comunicazione e alla possibilità

---

<sup>105</sup> *ibidem.*

<sup>106</sup> Ian, READER, *Religious Violence....*, 2000, p. 99.

<sup>107</sup> *Ibidem.*

<sup>108</sup> Ian, READER, *Religious Violence....*, 2000, p. 100.

<sup>109</sup> *Ibidem.*

di un contatto diretto con i discepoli, furono in molti a rimanere affascinati dal progetto che il movimento presentava e a volersi unire a questo.<sup>110</sup> Un altro importante mezzo di propaganda era legato alla forma scritta. Grazie all'interesse sempre più acceso per il mondo spirituale, in tutte le librerie di ogni angolo delle città vi era una vasta fruibilità di testi a riguardo. I temi potevano essere l'occulto, l'esoterismo, la meditazione e tante altre forme legate alla nuova religiosità. Come molte altre "nuove" nuove religioni anche Aum disponeva di una propria casa editrice che pubblicava le sue riviste e i suoi libri. Fu in questo modo che molti entrarono in contatto col movimento.<sup>111</sup> In particolare:

One secret of the cult's success...was its ability to package its twisted message in an attractive fashion...Anime and manga - because they are so popular , because they can be used to dramatize and exaggerate information and simplify a complex reality- were the perfect vehicle for the cult to proselytize.<sup>112</sup>

Il *manga*, considerato una delle forme di intrattenimento più popolari in Giappone, non solo per i giovani ma anche per gli adulti, divenne per molti movimenti religiosi lo strumento ideale con cui diffondere il proprio messaggio e i contenuti del proprio insegnamento, grazie anche alla sua capacità mediatica che aveva il potere di influenzare profondamente il pensiero di chi lo leggeva.<sup>113</sup> Nel caso di Aum Shinrikyō vi era Aum Comic che conteneva principalmente quattro storie diverse, ognuna delle quali raccontava l'esperienza dei giovani membri all'interno del movimento e di come dall'incontro con quest'ultimo avessero trovato la felicità e la pace. Benché non ci siano abbastanza prove per affermare quanto il *manga* sia stato incisivo nell'attrarre nuovi discepoli nel gruppo, c'è comunque la possibilità che alcuni siano entrati in contatto con quest'ultimo tramite la pubblicazione dei suoi fumetti.<sup>114</sup>

---

<sup>110</sup> Richard Fox, YOUNG, "Lethal Achievements: Fragments of a Response to the Aum Shinrikyō Affair", *Japanese Religions*, vol. 20, No.2, pp. 234-235.

<sup>111</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p.101.

<sup>112</sup> Frederik L., SCHODT, *Dreamland Japan: Writings on Modern Manga*, Berkeley CA, Stone Bridge Press, 1996, cit., p. 230.

<sup>113</sup> Ibidem.

<sup>114</sup> Frederik L., SCHODT, *Dreamland ...*, 1996, p.47.

### 1.4.3 La questione del brainwashing

Nonostante Aum Shinrikyō fosse un'organizzazione religiosa che contava un numero discreto di membri, restava il movimento con la più alta concentrazione di giovani tra questi. Come fu possibile per un gruppo di dimensioni così circoscritte commettere dei crimini di elevata portata? Secondo Mark Jurgensmeyer, studioso americano esperto di violenza religiosa, nel caso di movimenti religiosi che utilizzano la propria dottrina e la propria morale per giustificare le attività criminali, tutto ruota intorno alla questione del consenso.<sup>115</sup> Quest'ultimo è un fattore che implica la partecipazione attiva di due agenti principali rappresentati da un leader e da una comunità di supporto. Senza la collaborazione di una rete di fedeli risulterebbe molto difficile per qualsiasi fondatore di un qualsiasi movimento riuscire a compiere determinate azioni. Per far sì che avvenga questa collaborazione, i due devono essere mossi da un intento comune per il raggiungimento di un fine o di uno scopo.<sup>116</sup> In un'organizzazione religiosa non basta solo ed esclusivamente che vi sia una dottrina che legittimi e giustifichi l'adozione di determinati comportamenti, ma anche di agenti che condividono e approvano tale ideologia. In Aum Shinrikyō, per esempio, la maggior parte dei crimini commessi dai membri si verificarono in accordo con le richieste del leader. Tuttavia, nel momento in cui vennero a galla tutti i crimini commessi dal suo gruppo, egli fu ritenuto l'unico responsabile della loro esecuzione. In realtà, Asahara non agì mai da solo poiché, come affermato in precedenza, furono i suoi discepoli ad agire volontariamente nel rispetto della sua autorità. Il senso di devozione che i discepoli nutrivano nei confronti del maestro fu una delle cause che autorizzò quest'ultimo ad assumere un atteggiamento di superiorità nei loro confronti rinforzando ogni qual volta la sua influenza su di loro.<sup>117</sup> Di conseguenza, se a motivare lo spirito del leader furono i discepoli, quale fu la ragione che spinse questi ultimi ad assumere una condotta violenta e priva di rimorsi?

Dalle notizie riportate dai media dopo la retata della polizia in uno dei centri di Aum, avvenuta il 22 marzo 1995, si giunse alla conclusione secondo cui ciò che spinse i membri a macchiarsi dei crimini del movimento era dovuto ad una sorta di *brainwashing* che avevano subito tramite la pratica della 'clonazione del guru'.<sup>118</sup> Secondo Watanabe Manabu, parlare di controllo della mente è troppo restrittivo e

---

<sup>115</sup> Mark, JURGENSMAYER, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Los Angeles, Londra, Berkeley, University of California Press, 2003, p.11.

<sup>116</sup> Ibidem.

<sup>117</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p. 21.

<sup>118</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p. 15.

superficiale nel momento in cui la maggior parte dei membri si era unita ad Aum di propria spontanea volontà continuando a vivere al suo interno per due ragioni: la prima era che molti erano all'oscuro delle attività illegali che venivano svolte dal movimento, mentre la seconda era che molti avevano iniziato a percepirla la natura malsana, ma decisero di rimanere al suo interno o perché erano costretti o perché non volevano tornare a vivere nella società giapponese.<sup>119</sup> Watanabe non fu l'unico a favore di una linea di pensiero che mirasse a scongiurare le false notizie dei media e a prendere in considerazione più punti di vista sul caso Aum Shinrikyō. Un altro contributo fondamentale fu quello dello scrittore e giornalista Murakami Haruki. Quest'ultimo pubblicò nel 1998 una raccolta intitolata *Underground. Racconto a più voci dell'attentato alla metropolitana di Tokyo*, contenente una serie di interviste che, come si evince dal titolo, vennero fatte alle vittime dell'attentato del 20 marzo 1995, ai membri e agli ex-membri di Aum. Inizialmente, la raccolta venne pubblicata nel 1997 e conteneva solo le interviste delle vittime, ritenute la parte lesa della vicenda e, perciò, il focus principale dell'accaduto. Successivamente, Murakami integrò il testo con altre "voci", quelle dei fedeli del movimento che in quel periodo stavano subendo i feroci attacchi sferrati loro da una società arrabbiata e addolorata per quanto era successo.

Quando ho scritto *Underground*, mi sono dato la regola di non leggere mai articoli né guardare servizi che illustrassero il punto di vista di Aum. Considerato che non sapevo nulla della vicenda (mi trovavo in America quando i media si erano occupati dei diversi crimini commessi dal culto), volevo restare nella mia ignoranza mentre raccoglievo le testimonianze. Volevo restare una pagina bianca. In altre parole, trovarmi nella stessa condizione delle persone che erano state intossicate nella metropolitana, quella mattina del 20 marzo del '95. Che erano state fatalmente colpite da una forza ignota quando meno se l'aspettavano. Se avevo deliberatamente eliminato il punto di vista dei membri di Aum, era per timore di confondere le cose. [...] Terminato il lavoro, pubblicato il libro, dopo che si furono calmate tutte le reazioni, una domanda ha cominciato a turbarmi: "Cos'è realmente il culto Aum?" In fin dei conti *Underground* era stato un tentativo di raccogliere testimonianze - dalla parte delle vittime- per colmare le lacune dell'informazione. Una volta superata quella tappa, un altro dubbio si

---

<sup>119</sup> WATANABE, Masabu, "Reactions to the Aum Affair: The Rise of the 'Anti-cult' Movement in Japan", *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, No. 21, 1997, p. 41.

affacciava: “Siamo stati informati in maniera adeguata sulla posizione dei membri di Aum?”.<sup>120</sup>

Dalle testimonianze riportate in questa raccolta è possibile avere un quadro generale sulla vita dei membri all'interno della comunità, il loro rapporto col leader, le loro paure e debolezze, ma soprattutto l'innocenza con cui prendevano parte alle attività e alla vita ascetica non curandosi di quello che realmente stava succedendo all'interno di Aum. Tra questi vi è la testimonianza di un certo Kanō Hiroyuki<sup>121</sup> il quale affermò che:

La vita nella comunità, paragonata a quella che si fa fuori, nella società civile, era durissima. Ma più era dura più dava un sentimento di completezza. Di gratitudine per il fatto che le angosce interiori andavano diminuendo. Mi ero fatto molti amici, adulti, bambini, uomini e donne...facevo amicizia con tutti. Perché all'interno di Aum tutti danno molta importanza alla vita spirituale, quindi fundamentalmente andavamo d'accordo. Fino ad allora per stare insieme agli altri avevo dovuto fare uno sforzo, adattarmi a loro, ma questo non era più necessario. [...] I mass media non hanno mai accennato a questo aspetto, hanno subito parlato di lavaggio del cervello. Invece non era affatto così. Lo dicono solo per aumentare l'indice di ascolto dei dibattiti televisivi. Non cercano nemmeno di spiegare le cose obiettivamente.<sup>122</sup>

Inoltre, per quanto riguarda l'attentato:

Ho cominciato a sospettare che l'attentato fosse davvero opera di Aum solo quando gli esecutori materiali sono stati arrestati e hanno confessato. Li conoscevo quasi tutti di persona e da tanti anni. Se dichiaravano pubblicamente che erano stati loro, dove essere così. Dal punto di vista di noi adepti però non aveva importanza se fossero colpevoli o meno, il problema vero era se potevamo continuare la pratica ascetica. In che modo sviluppare la nostra interiorità o meno. Questa era la cosa grave, non se fosse stato Aum o meno.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> MURAKAMI, Haruki, *Underground...*, 1998, cit., p. 296.

<sup>121</sup> Per ragioni legate alla privacy i nomi con cui vengono presentati gli intervistati non corrisponde a quello reale della persona.

<sup>122</sup> MURAKAMI, Haruki, *Underground...*, 1998, cit., p. 312.

<sup>123</sup> MURAKAMI, Haruki, *Underground...*, 1998, cit., p. 316.

In questo caso è possibile constatare come per molti Aum poteva rappresentare un rifugio sicuro, un riparo dal disordine del mondo esterno e un aiuto fondamentale nella crescita spirituale. Non vi è traccia di consapevolezza o di complotto nelle loro intenzioni. Il mondo si stava pian piano frantumando e la loro unica preoccupazione era il raggiungimento del benessere interiore. Al contrario, molti col passare del tempo avevano aperto gli occhi sul vero carattere della dottrina e iniziarono a insospettirsi. Alcuni venivano torturati o obbligati a delle pratiche fisiche mortali, mentre i più fortunati riuscivano a sopravvivere e a raccontare la loro storia.

A quel punto nel percorso ascetico è stata introdotta la pratica di appendere le persone a testa in giù. Gli adepti che avevano commesso una colpa venivano legati con una catena per i piedi. [...] Circolavano voci che qualcuno era morto nel corso della pratica ascetica, o era stato riacciuffato mentre cercava di scappare.<sup>124</sup>

Coloro che tentavano la fuga, invece, venivano spesso catturati e rinchiusi all'interno di celle delle dimensioni di un *tatami*, dove potevano restare per settimane senza la possibilità di uscire in caso di bisogni fisici e senza né cibo né acqua. Altri ancora restarono in Aum perché avevano più paura di quello che avrebbero trovato fuori dal movimento piuttosto che al suo interno.

Ci vuole forza per vivere in questa società, ci vuole un sostegno, tutte cose che trovo principalmente negli amici. Gli amici che erano nella comunità. Abbiamo la stessa mentalità, e questo mi incoraggia, mi fa sentire che non sono solo, che viviamo tutti insieme in questo mondo difficile.<sup>125</sup>

Un'altra fonte importantissima che mostra la vera natura dei membri di Aum Shinrikyō sono i due documentari *Aum e Aum 2* girati dal regista Mori Tatsuya dopo l'attentato del marzo 1995 e in seguito all'arresto del leader del movimento. L'intento del primo era quello di mostrare la vita all'interno della comunità raccontando la storia di uno dei giovani portavoce di Asahara, ovvero Hiroshi Araki partendo dalla decisione di quest'ultimo di recidere i legami con i suoi familiari fino alla quotidianità che egli

---

<sup>124</sup> MURAKAMI, Haruki, *Underground...*, 1998, cit., pp. 360-361.

<sup>125</sup> MURAKAMI, Haruki, *Underground...*, 1998, p. 403.

viveva all'interno del movimento.<sup>126</sup> Il documentario non riscosse molto successo, probabilmente perché dava troppo spazio alla quotidianità di un adepto mostrando pochi elementi che potessero essere utilizzati per affermare le dicerie che in quel periodo giravano sul gruppo. Il secondo documentario invece mostra le condizioni di isolamento in cui i membri furono costretti dopo lo scioglimento del movimento.<sup>127</sup> Molti erano ancora mentalmente instabili e impreparati a ritornare all'interno della società. Alcuni non riuscirono a sopravvivere e si suicidarono, altri decisero che l'unico modo per vivere in pace all'interno della comunità giapponese era restando uniti tra di loro. Questo era quello che cercavano questi individui e che ritrovavano in Aum, un senso di fratellanza e di comunione che permetteva loro di esprimersi liberamente senza costrizioni o pressioni esterne.

---

<sup>126</sup> MORI, Tatsuya, *A*, Indianapolis, Facets Studio, 1998.

<sup>127</sup> MORI, Tatsuya, *A2*, Indianapolis, Facets Studio, 2001.



## CAPITOLO 2

### **Dalla salvezza dell'umanità al suo annientamento: Aum Shinrikyō contro il mondo**

#### *2.1 L'utilizzo della violenza giustificata: Una maledizione chiamata Tantra Vajarayāna*

Il periodo tra il 1988 e il 1990 segna l'inizio delle prime tensioni tra Aum Shinrikyō e la società giapponese. Verso la fine degli anni Ottanta, il movimento entrò in conflitto con le famiglie dei membri che si erano uniti ad Aum, con i mass media, con le autorità legali e con gli abitanti delle aree dove erano stati edificati i centri dedicati alle attività del gruppo.<sup>128</sup> Lo spirito ottimista iniziale con cui il movimento aveva dato il via alla sua missione di salvezza, si tramutò ben presto in un atteggiamento pessimista e catastrofico. Tra i fattori che contribuirono al cambio di orientamento del gruppo i più incisivi furono: il rifiuto e l'umiliazione pubblica subito dopo il tentativo di stabilire un proprio partito politico, le continue critiche nei confronti delle pratiche che Asahara predicava e le continue accuse da parte delle autorità.<sup>129</sup> Questa serie di pressioni furono le cause che spinsero Aum a ricorrere alla violenza. Inizialmente, la pratica ascetica e le iniziazioni dovevano provare la fedeltà degli adepti nei confronti del leader, tuttavia, in seguito divennero lo strumento per eliminare coloro che si opponevano al movimento. Questi individui erano considerati dei discepoli dall'anima corrotta che, secondo l'insegnamento del movimento, andavano assolutamente salvati e purificati dalle energie negative.<sup>130</sup> In questo periodo, Asahara sviluppò un messaggio di salvezza incentrato sull'utilizzo giustificato della violenza per auto legittimarsi e per proteggere la propria missione. Un evento in particolare segnò il cambio di orientamento del gruppo: il passaggio dall'influenza del buddhismo Mahāyāna, che aveva come obiettivo la salvezza di tutte le anime, a quella del Vajarayāna, focalizzato sulla devozione dei fedeli nei confronti del guru, sull'impegno costante nella pratica ascetica e sulla salvezza di un numero ristretto d'individui.<sup>131</sup> Ciò avvenne nell'agosto del 1988, quando Asahara annunciò in un suo sermone che il movimento avrebbe intrapreso un

---

<sup>128</sup> Ian, READER, *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyō*, Richmond, Curzon Press, 2000, p.127.

<sup>129</sup> Ibidem.

<sup>130</sup> Ibidem.

<sup>131</sup> Ian, READER, *A Poisonous Cocktail? Aum Shinrikyō's Path to Violence*, Copenhagen, NIAS, 1996, p.45-46.

cammino orientato verso il buddhismo esoterico.<sup>132</sup> Il discorso pronunciato dal leader fu il primo di altri cinquantasette considerati il cuore degli insegnamenti del gruppo. Il contenuto di questi sermoni era accessibile solo ai membri di Aum, poiché se fossero stati resi disponibili a chiunque sarebbero emersi immediatamente gli aspetti preoccupanti dell'insegnamento, come il concetto di *poa* e l'idea di *karma*, utilizzati per costruire le basi di una dottrina che giustificasse il ricorso alla violenza. Inoltre, negli ultimi sermoni ricorrevano spesso immagini di distruzione e cospirazione mostrando la reale natura del movimento.<sup>133</sup> Nel primo sermone ispirato dal buddhismo Vajarayāna, Asahara descrisse quest'ultimo come la strada più corta per essere salvati e in cui le pratiche ascetiche e l'assoluta devozione nei confronti del guru erano due elementi essenziali per il raggiungimento della liberazione assoluta, confermando ancora una volta l'importanza del rapporto maestro-discepolo. Di conseguenza, chi non dimostrava la propria devozione al guru era considerato debole e, perciò, non in grado di seguire il sentiero che lo avrebbe condotto verso l'illuminazione.<sup>134</sup>

Nel secondo sermone, risalente all'ottobre del 1988, Asahara espose i due temi principali del nuovo orientamento religioso: l'esistenza di due forze in conflitto tra di loro e l'importanza di redimere la propria anima dagli influssi negativi derivati dal mondo terreno.<sup>135</sup> Nel primo tema, Asahara divise le due fazioni chiamandole rispettivamente 'forze del bene' e 'forze del male'. Egli considerava il suo movimento parte delle prime che, durante la battaglia cosmica, avrebbero combattuto contro l'opposizione rappresentata dal mondo esterno. In questo modo, Asahara pose Aum e il suo insegnamento al di sopra di tutto e di tutti.<sup>136</sup> Per quanto concerne il secondo tema, il concetto di *karma* negativo si rifà a quanto già espresso nel capitolo precedente sulla pratica e sul sistema gerarchico di Aum. Sulla base dell'insegnamento del gruppo, uno dei modi per far defluire le energie negative fuori dal corpo di un individuo era tramite gli esercizi ascetici: più l'anima del praticante era impura, più aumentava il livello e la durezza della pratica. Inoltre, in quegli anni vennero introdotte nuove tecniche che richiedevano l'assunzione orale dei liquidi corporei del maestro come il

---

<sup>132</sup> SHŌKŌ, Asahara, *Vajarayāna kōsu. Kyōgaku shisutemu kyōhon* (Gli effetti del Vajarayāna. Testo sul sistema educativo, in Ian, Reader, *Religious Violence...*, 2000, p.128.

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p.129.

<sup>135</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p.130.

<sup>136</sup> Ibidem.

suo sangue e il suo sudore per acquisirne il potere spirituale.<sup>137</sup> In questo modo veniva verificata non solo la lealtà dei discepoli, ma anche il loro livello di devozione nei confronti di Asahara aumentandone il senso di superiorità.

### 2.1.1 Il riconoscimento legale e le prime tensioni col mondo esterno

Verso la fine degli anni Ottanta, Asahara iniziò ad adottare un punto di vista pessimista affermando che la salvezza non poteva essere raggiunta da chiunque, ma solo da coloro che fossero entrati a far parte del movimento. I sermoni contenenti questa idea erano accompagnati da un insieme di predizioni catastrofiche sulla fine del mondo che diffusero il senso di urgenza alla missione che doveva compiere il maestro.<sup>138</sup>

Il risultato fu che molti iniziarono a unirsi al movimento perchè timorosi nei confronti delle profezie sulla fine del mondo. L'aumento degli *shukkesha* incrinò ulteriormente le ostilità tra i familiari di questi individui e il movimento di Asahara. Il primo scontro tra i due avvenne nell'aprile del 1989, quando Aum presentò la richiesta alla prefettura di Tōkyō per il riconoscimento legale sotto la *shūkyō hōjinhō* (Religious Corporation Law). Questo decreto fu emanato nel 1952 per salvaguardare la libertà religiosa di ciascun gruppo che poteva contare d'innomerevoli vantaggi come l'esenzione dal pagamento delle tasse statali e la protezione dall'interferenza dello stato nelle attività religiose.<sup>139</sup> Per ottenere il permesso di registrazione, vi erano delle casistiche da rispettare: minimo tre anni di attività dalla fondazione del gruppo, avere a disposizione una propria struttura e dimostrare un atteggiamento flessibile e tollerante in modo da permettere a chiunque di unirsi e di abbandonare il movimento senza costrizioni. Nonostante Aum rispondesse a questi parametri, la sua richiesta fu rifiutata a causa dell'obiezione da parte dei parenti dei membri.<sup>140</sup> In risposta, Asahara reagì organizzando delle proteste pubbliche davanti agli uffici del governo e accusando le autorità di persecuzione religiosa. In quel momento, la battaglia simbolica profetizzata da Asahara tra le forze del bene e quelle del male divenne reale. Qualche mese dopo, nell'agosto del 1989, a causa delle continue proteste, il governo decise di accettare la

---

<sup>137</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, p. 31.

<sup>138</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 134.

<sup>139</sup> Mark, MULLINS, "The Political and Legal Response to Aum-Related Violence in Japan", *Japan Christian Review*, No.63, 1997, p. 38.

<sup>140</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, pp. 146-147.

richiesta del movimento e Aum divenne un'organizzazione religiosa a tutti gli effetti.<sup>141</sup> Questo episodio non solo diede origine ai primi conflitti con la società giapponese, ma segnò anche l'inizio delle prime paranoie e del senso di cospirazione nutriti da Asahara.

### 2.1.2 L'omicidio dei Sakamoto

L'ottenimento dello status di organizzazione religiosa non pose fine al senso di turbamento provato da Asahara nei confronti del mondo esterno. Egli sosteneva che coloro che stavano cercando di opporsi al suo movimento erano degli infedeli che non furono in grado di interpretare in maniera corretta il suo messaggio di salvezza. Ciò che preoccupava il maestro era la possibilità che in futuro questi potessero far crollare il suo movimento, perciò ritenne necessario aumentare la sua rete di supporto incrementando ulteriormente il numero degli aderenti in Aum.<sup>142</sup> Come accennato nel paragrafo precedente, la crescita del numero degli *shukkesha* si tradusse in un aumento dei conflitti con le famiglie di questi ultimi. Nel 1989, la rivista giapponese *Sunday Mainichi* pubblicò sette articoli contenenti le accuse dei parenti dei membri nei confronti dell'operato di Aum, come: l'estorsione d'ingenti somme di denaro per permettere ai membri di esercitare le sue pratiche, l'obbligo di recidere ogni contatto con i propri cari per dedicarsi solo ed esclusivamente al movimento e la natura manipolatrice del leader.<sup>143</sup> Questi articoli ebbero l'effetto di smuovere i sentimenti di molti tra il pubblico, i quali si unirono alla causa di questi familiari dando il loro supporto e diffondendo il senso di malcontento nei confronti di Aum. Nacque così il gruppo di protesta *Oumu Shinrikyō higaisha no kai* (Società delle vittime di Aum Shinrikyō), il cui rappresentante legale era l'avvocato Sakamoto Tsutsumi.<sup>144</sup> Quest'ultimo iniziò a indagare sul comportamento di Aum facendo emergere numerose questioni sulle attività del movimento. Una di queste era l'impiego del sangue di Asahara durante le pratiche iniziatiche, perché si credeva che la formula del suo DNA fosse unica al mondo e, perciò, in grado di trasmettere il potere del guru a chi lo beveva.<sup>145</sup> Ovviamente non vi era nulla di speciale nei geni di Asahara e l'avvocato

---

<sup>141</sup> Martin, REPP, "Aum Shinrikyō and the Aum Incident: A Critical Introduction", in James R. Lewis and Jesper Aagaard Petersen, *Controversial New Religions*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p.156.

<sup>142</sup> Ian, READER, *Religious Violence....*, 2000, pp. 146-147.

<sup>143</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, p. 38.

<sup>144</sup> Ibidem.

<sup>145</sup> Ibidem.

Sakamoto ne smascherò l'inganno. In seguito, egli convocò un incontro con il rappresentante legale di Aum che si dimostrò poco collaborativo accusando l'avvocato Sakamoto di aver violato i diritti che tutelavano la libertà religiosa dell'organizzazione.<sup>146</sup> Quest'ultimo non si arrese e continuò a portare avanti la sua campagna contro Aum. Nell'autunno del 1989 prese parte a un programma mandato in onda dalla Tokyo Broadcasting System (TBS) in cui rese pubbliche le scoperte fatte circa il movimento, molte delle quali riguardavano le attività illegali condotte al suo interno.<sup>147</sup> A quel punto Sakamoto era diventato un ostacolo reale per Aum e Asahara decise che era giunto il momento di porre fine alla sua minaccia.<sup>148</sup> Egli ordinò a Murai Hideo, Hayakawa Kyohide e ad altri discepoli di esercitare la pratica del *poa* sull'avvocato. Il termine *poa* appartiene al buddhismo tibetano ed è legato al concetto di trasmigrazione e di rinascita. Secondo questa tradizione, dopo la morte il passaggio dell'anima tra i vari reami avviene sulla base dei meriti e demeriti karmici accumulati durante la vita terrena. Durante questo processo, l'anima può essere aiutata a raggiungere i reami più alti grazie all'intermediazione spirituale di un guru. Il compito di quest'ultimo è quello di trasferire le proprie energie benevoli all'anima del defunto durante la fase di trasmigrazione.<sup>149</sup> Tuttavia, all'interno di Aum questa pratica assunse una sfumatura diversa rispetto al suo significato originale, infatti, esercitare il *poa* su un individuo significava ucciderlo utilizzando il pretesto che la sua anima fosse ormai totalmente contaminata dal *karma* negativo e, perciò, bisognava salvarla trasmigrandola immediatamente nei reami spirituali più alti.<sup>150</sup> L'omicidio dell'avvocato Sakamoto avvenne nel novembre del 1989 e non coinvolse solo quest'ultimo, ma anche la moglie e il figlio di un anno che, al momento dell'aggressione, si trovavano in casa con lui. Il bambino era troppo piccolo per aver accumulato delle energie negative che potessero intaccare l'anima, perciò Asahara si ritrovò a dover dare una spiegazione plausibile per la sua morte. Egli giustificò l'omicidio dell'infante affermando che se fosse rimasto in vita avrebbe vissuto un'esistenza di solitudine e sofferenza, la stessa che visse Asahara durante la sua infanzia.<sup>151</sup> Dopo l'aggressione, i corpi delle vittime vennero

---

<sup>146</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, p. 39.

<sup>147</sup> Martin, REPP, "Aum Shinrikyō...", 2005, p. 173.

<sup>148</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 150.

<sup>149</sup> SHIMAZONO, Susumu, "In the Wake of Aum: The Formation and Transformation of a Universe of Belief", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 22, No. 3/4, 1995, p. 406.

<sup>150</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 150.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

sepolti lontano da Tōkyō, in tre prefetture diverse situate nella parte centrale dell'arcipelago. Il crimine venne a galla solo nel 1995 grazie alla confessione di alcuni dei sei complici implicati nel fatto. La scoperta della sepoltura dei membri della famiglia in tre zone diverse generò rabbia e aberrazione da parte della popolazione giapponese legata a una tradizione funebre che fa uso delle tombe e degli altari di famiglia per permettere ai membri di convivere insieme anche dopo la morte.<sup>152</sup>

L'omicidio fu il primo atto di violenza esterna al movimento e stabilì un legame di fedeltà assoluta tra il maestro e i discepoli che erano pronti a uccidere per lui se solo glielo avesse ordinato.<sup>153</sup>

### 2.1.3 La violenza interna

Il continuo inasprimento dei rapporti tra Aum e la società giapponese stava mettendo a rischio la missione salvifica del gruppo minacciando anche l'autorità del leader. Come detto in precedenza, egli sviluppò un legame tra lui e i suoi discepoli in cui esercitava uno stretto controllo sulla vita, sulle attività e sulle pratiche di questi ultimi. L'importanza che Asahara dava al rapporto con i suoi seguaci derivava dal suo desiderio di potere dietro al quale si nascondeva tutta la sua insicurezza e fragilità.<sup>154</sup> Nel momento in cui emersero i primi problemi col mondo esterno, per timore di perdere la propria potenza e il proprio carisma, Asahara iniziò a ricorrere a metodi violenti nei confronti di chi ne metteva in discussione la personalità, compresi i suoi discepoli. Per quanto concerne questi ultimi, i primi atti di violenza nei loro confronti avvennero intorno al 1988. Inizialmente, si trattava di punizioni corporee che dovevano scontare coloro che venivano considerati trasgressori della dottrina. L'espedito dottrinale fu ciò che permise ad Asahara di legittimare l'utilizzo di questi metodi aggressivi.<sup>155</sup> Il primo caso riguardò la moglie di Asahara, Ishii Tomoko, che, nel settembre del 1988, rifiutò di prender parte a un'attività ascetica molto intensa ordinata dal maestro.<sup>156</sup> Di conseguenza, fu picchiata a bastonate per cinquanta volte fino allo svenimento e, poi, fu rinchiusa in una cella di isolamento a meditare.<sup>157</sup> Tuttavia, quando Tomoko raccontò la sua esperienza, durante il processo, non parve per niente turbata da quanto

---

<sup>152</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p.151.

<sup>153</sup> Ian, READER, *A Poisonous*..., 1996, p. 41.

<sup>154</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p.135.

<sup>155</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p. 137.

<sup>156</sup> Ian, READER, *A Poisonous*...,1996, p. 135.

<sup>157</sup> Ibidem.

le fosse accaduto e spiegò come quell'episodio l'avesse convinta a diventare un membro effettivo del gruppo. Inizialmente quell'esperienza fu molto dolorosa per lei, ma alla fine le permise di fare il primo passo verso un futuro brillante.<sup>158</sup> La moglie di Asahara aveva accettato la logica degli insegnamenti del buddhismo Vajarayāna, in cui ciò che viene visto superficialmente può sembrare di natura errata, ma se considerato da un'altra prospettiva può assumere un significato positivo.<sup>159</sup> Come dimostra questo caso, il ricorso alla violenza fisica nei confronti di uno degli adepti era dettato dal rifiuto di questi nell'eseguire gli ordini del maestro mettendo in discussione il suo ruolo.

#### 2.1.4 L'incidente di Majima Terayuki e l'assassinio di Takaguchi Shūji

Sulla base dell'interpretazione data alla dottrina elaborata da Asahara, il ricorso alla violenza fisica era necessario per l'eradicazione del *karma* negativo accumulato nel tempo dai suoi discepoli. Inoltre, la sofferenza era un elemento necessario per la dissoluzione di queste energie e per il raggiungimento di uno stato illuminato della mente.<sup>160</sup> In altre parole, Asahara considerava l'utilizzo di metodi aggressivi come una manifestazione della sua compassione che mirava a salvare l'anima dei suoi adepti dall'inferno.<sup>161</sup> Gli insegnamenti sviluppati dal leader nascondevano una verità ben diversa costellata dal dubbio e dal timore che qualcuno potesse sabotare la missione del gruppo mettendo a repentaglio la sua autorità. Di conseguenza, egli era disposto a ricorrere a qualsiasi sistema pur di mantenere alta la sua immagine di superiorità e quella del movimento. Il primo episodio in cui Asahara agì in maniera violenta fu quello dell'adepto Majima Terayuki. Quest'ultimo morì accidentalmente mentre stava praticando l'ascesi in uno dei centri di Aum situato presso il monte Fuji.<sup>162</sup> L'accaduto creò scompiglio tra i discepoli più stretti del maestro, poiché il timore era che quanto fosse successo a Majima potesse diventare pubblico creando altri problemi ad Aum.<sup>163</sup> Inoltre, la scoperta della morte del discepolo avrebbe compromesso la reputazione di Asahara come maestro spirituale, quindi egli assieme ad alcuni dei membri, tra cui Murai Hideo, Hayakawa Kyohide e la moglie, Ishii Tomoko, decise di coprire il fatto

---

<sup>158</sup> Ian, READER, *Religious Violence....*, 2000, p. 137.

<sup>159</sup> FUJITA, Shōichi, *Aum Shinrikyō jiken* (Il caso Aum Shinrikyō), Tokyo, Asahi News Shop, 1995, pp.120-121.

<sup>160</sup> Ibidem.

<sup>161</sup> Ibidem.

<sup>162</sup> SHIMAZONO, Susumu, *Gendai shūkyō no kanōsei* (Il potenziale delle religioni moderne), Tokyo, Iwanami Shoten, 1997, pp. 79-80.

<sup>163</sup> Ian, READER, *Religious Violence....*, 2000, p. 143.

bruciando il corpo di Majima e gettando le sue ceneri in un lago nei pressi del monte Fuji.<sup>164</sup>In Giappone, la disposizione di un cadavere senza l'autorizzazione delle autorità principali è considerata un'attività criminale, perciò quanto avvenne al corpo di Majima Terayuki rappresentò la prima attività illegale del movimento. Di conseguenza, Asahara dovette trovare una soluzione per evitare di creare sospetto all'interno del gruppo. Avendo condotto uno dei suoi adepti alla morte invece che alla salvezza, egli dovette integrare dei nuovi concetti nella sua dottrina così da giustificare questo evento. Tuttavia, l'incidente destò il sospetto di un altro membro del movimento, Taguchi Terayuki, il quale era a conoscenza del segreto sulla sparizione di Majima e, perciò, decise di abbandonare il movimento. Di conseguenza, fu rinchiuso in isolamento, interrogato e torturato al fine di liberare la sua mente da questi pensieri devianti.<sup>165</sup> Taguchi, nonostante la sofferenza fisica che stava patendo in quel momento, rimase irremovibile sulla sua decisione e, per questo motivo, Asahara ordinò di ucciderlo esercitando su di lui la pratica del *poa*. In questo modo sarebbe risultato più semplice giustificare la morte di questo discepolo infedele.

Le intenzioni di Taguchi furono tradotte come un eccesso di *karma* negativo che stava prendendo il totale possesso della sua anima e che lo avrebbe condotto all'inferno. L'unico modo per purificarla era trasmigrandola il prima possibile per permettergli una nuova e buona rinascita. Ovviamente, l'omicidio di questo adepto avvenne per proteggere le sorti del movimento e del leader, il quale aveva il potere di decidere quando qualcuno doveva morire e quando invece poteva continuare a vivere. Questo fu l'inizio della trasformazione di Aum in un movimento legittimato da una dottrina che conferiva ai suoi membri il diritto di uccidere in nome della salvezza.

## 2.2 Il fallimento alle elezioni del 1990

Come affermato in precedenza, Aum Shinrikyō nacque con l'intento di portare a termine la missione salvifica affidata al suo leader, Asahara Shōkō. Quest'ultimo, al fine di adempire al compito di salvatore del mondo, diffuse un messaggio di salvezza nei confronti dell'umanità intera. Tuttavia, a causa delle ostilità derivate dalla società giapponese, nel corso del tempo Aum incontrò diverse difficoltà che, più volte, andarono a ostacolare il suo operato. Questo spinse il movimento ad assumere una

---

<sup>164</sup> Ian, READER, *Religious Violence*....., 2000, p. 144.

<sup>165</sup> Ian, READER, *Religious Violence*....., 2000, p. 145.



condotta meno ottimista rispetto a quella iniziale e a guardare al futuro con più negatività e sfiducia.<sup>166</sup> Ad aggravare questa percezione della realtà fu il fallimento delle elezioni politiche avvenute nel febbraio del 1990. Queste segnarono il punto di svolta per l'orientamento religioso del gruppo di Asahara che, dopo la sconfitta subita, iniziò a diffondere immagini apocalittiche e di guerra. Nel luglio del 1989 il leader di Aum Shinrikyō creò il suo partito politico, Shinritō (Partito della Suprema Verità), e proclamò di volersi candidare alle elezioni parlamentari della Camera bassa che avrebbero avuto luogo nel febbraio del 1990.<sup>167</sup> Asahara motivò la sua decisione spiegando che, a causa della pressione che stava subendo in quel periodo da parte della società giapponese, era necessario prendere parte attiva alla vita politica e fondare un proprio partito. Inoltre, la campagna aveva come scopo anche quello di aumentare il numero di discepoli ed espandere le dimensioni del gruppo.<sup>168</sup> In questo modo sarebbe stato possibile diffondere il messaggio di salvezza a livello globale.<sup>169</sup> Aum si candidò alle elezioni presentando in totale 25 candidati, tra cui lo stesso Asahara, per i seggi parlamentari nella regione di Tōkyō e iniziò una campagna elettorale del tutto anti convenzionale.<sup>170</sup> Nel periodo di propaganda politica, i membri del movimento sfilarono per le strade della metropoli vestiti di bianco e indossando maschere di elefanti rappresentanti la divinità induista Ganesh o, addirittura, maschere col volto di Asahara. Le elezioni furono una disfatta e Shinritō subì una sconfitta schiacciante oltre che una forte umiliazione, specialmente per Asahara che ricevette meno voti degli altri candidati.<sup>171</sup> La breve esperienza politica di Aum si tradusse in un vero e proprio fallimento. A causa delle modalità e della poca serietà con cui era stata condotta la campagna elettorale, molti dei membri iniziarono a mettere in discussione l'insegnamento del movimento e l'autorità del leader conducendoli a considerare l'idea di abbandonare il gruppo. La sconfitta alle elezioni contribuì ad alimentare il carattere

---

<sup>166</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, pp. 42-43.

<sup>167</sup> La partecipazione attiva dei movimenti religiosi nella vita politica non era nulla di nuovo in Giappone. Il primo caso fu quello del partito politico Kōmeitō 公明党, stabilito nel 1964 dall'organizzazione religiosa Sōka Gakkai — la più grande di tutte le Nuove religioni. Si veda LEE, Joo-in, "Komeito: Sokagakkai-Ism in Japanese Politics", *Asian Survey*, Vol.10, No.6, 1970, 1997, pp. 501-502.

<sup>168</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p. 153

<sup>169</sup> Ibidem.

<sup>170</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p.154.

<sup>171</sup> Ibidem.

pessimista di Asahara, il quale era convinto che i voti erano stati truccati apposta da coloro che cospiravano contro il suo movimento. Nel sermone dell'11 marzo 1990, Asahara iniziò a parlare di forze oscure che stavano pianificando di sabotare la missione di Aum.<sup>172</sup> In questo modo fu semplice per il fondatore riuscire a dare una motivazione valida al fallimento elettorale. Il movimento era diventato ormai vittima di una persecuzione e l'unico modo per evitare un ulteriore insuccesso era combattere queste entità malvagie. Due giorni dopo seguì un altro sermone in cui Asahara rivelò l'esistenza di tre inferni (*sanakushū*), dove finivano coloro che non erano stati in grado di eradicare il proprio *karma* negativo. Egli sostenne di essere disceso in questi durante uno dei suoi momenti di meditazione e di aver sperimentato l'orrore derivato da quei luoghi dove vagavano le anime tormentate dei morti.<sup>173</sup> Il fallimento alle elezioni del 1990 segnò un momento di svolta per l'orientamento religioso e profetico di Aum che, a partire dalla primavera dello stesso anno, iniziò a percepire l'arrivo dell'Armageddon insieme alla convinzione di non poter salvare tutta l'umanità.<sup>174</sup>

### 2.2.1 Il seminario di Ishigaki

Nell'aprile del 1990 Asahara organizzò un seminario intensivo rivolto a chiunque, della durata di tre giorni, sull'isola di Ishigaki a Okinawa. I temi trattati in quelle giornate furono molteplici, come le forze cospiratrici che stavano operando contro il movimento, l'arrivo imminente dell'Armageddon che avrebbe distrutto il mondo e la possibilità di salvare solo i membri di Aum da quest'ultimo.<sup>175</sup> Asahara sottolineò più volte l'importanza della partecipazione attiva al seminario in quanto, tra le varie profezie, egli prevede l'avverarsi di una catastrofe che si sarebbe abbattuta molto presto sul Giappone. Le alternative erano due, ovvero lo schianto di una cometa oppure una forte scossa sismica che avrebbe posto fine all'esistenza dell'arcipelago nipponico a esclusione dell'isola di Ishigaki.<sup>176</sup> Questo simposio ebbe degli effetti molto positivi sul movimento, il quale nonostante gli alti costi delle spese di partecipazione, attirò circa mille persone molte delle quali decisero di diventare *shukkesha*. Questo permise ad Aum di raccogliere delle ingenti somme di denaro utili al sostentamento delle sue attività e delle sue strutture. I soldi raccolti durante queste tre giornate gli permisero di

---

<sup>172</sup> SHIMAZONO, Susumu, "In the Wake...", 1995, p. 399.

<sup>173</sup> Ibidem.

<sup>174</sup> Ibidem.

<sup>175</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, p. 45.

<sup>176</sup> SHIMAZONO, Susumu, "In the Wake...", 1995, p. 400.

acquistare dei terreni nella zona di Namino, nella prefettura di Kumamoto. Tuttavia, il trasferimento del gruppo nella zona e le attività praticate nel comune intensificarono le ostilità tra il movimento e la comunità giapponese, rappresentata in questo caso dagli abitanti di Namino. In quel periodo Aum era indagato per omicidio e continuava a subire le pressioni da parte dei familiari dei membri, perciò gli abitanti delle località dove aveva eretto i suoi centri, conoscendo già la fama del movimento, non erano molto contenti dei nuovi vicini.<sup>177</sup>

Durante il periodo del seminario avvenne un altro fatto che emerse solo dopo l'attentato del 1995. Asahara aveva dato ordine a Endō Seiichi, uno dei suoi discepoli più vicini, di organizzare un laboratorio per la produzione di armi chimiche, al cui interno venne prodotta un'enorme quantità di tossina botulinica insieme ad uno strumento che ne permetteva lo spargimento nell'aria. Inizialmente, la tossina venne testata sulla città di Tōkyō, dove, fortunatamente, non vi fu nessun tipo di risultato.<sup>178</sup> Tuttavia, questo fallimento spronò il laboratorio a creare delle altre alternative tossiche. Questo fatto venne a galla solo dopo l'attentato alla metropolitana di Tōkyō e le autorità pensarono subito che fosse un modo per concretizzare una delle profezie predette dal maestro durante il seminario di Ishigaki. L'avverarsi della profezia avrebbe aumentato il senso di autorità religiosa in Asahara, specialmente in un momento in cui questa era stata messa in discussione a causa del fallimento delle elezioni. L'episodio fu il primo di una serie di attentati da parte di Aum nel tentativo di combattere le forze del male che, secondo Asahara, erano la causa della fine del mondo. Inoltre, se inizialmente la violenza giustificata veniva applicata ai singoli individui, da quel momento in poi venne utilizzata contro tutti coloro che non erano parte di Aum e che ne minacciavano l'esistenza.<sup>179</sup>

### 2.2.2 Nuovi conflitti: i centri di Namino e Kamikuishiki

Dalla fine del 1990 fino al 1993, il movimento non commise ulteriori crimini, ma continuò con la produzione illegale di armi che, oltre alla manifattura delle pistole, comprendeva sostanze chimiche e droghe allucinogene come l'LSD.<sup>180</sup> Sempre in quel periodo, Aum continuava a subire continue pressioni da parte delle autorità a causa

---

<sup>177</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p.159.

<sup>178</sup> David E., KAPLAN, e Andrew, MARSHALL, *The cult at the End of the World: The Incredible Story of Aum*, London: Arrow Books, 1996, pp. 57-59.

<sup>179</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p. 160.

<sup>180</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p. 163.

della scomparsa dei membri della famiglia Sakamoto. Ad alimentare ulteriormente queste tensioni furono gli abitanti delle zone dove il movimento aveva costruito i suoi centri.<sup>181</sup> Gli abitanti del luogo non furono molto entusiasti nel scoprire che i nuovi vicini erano parte di un movimento sospettato della scomparsa di un avvocato e che chiedeva ai propri membri di tagliare ogni legame con i propri familiari. Inoltre, per costruire la propria comune, Aum aveva acquistato cinque ettari di terra senza chiedere il permesso alle autorità governative e questo complicò ulteriormente la sua posizione. Il governo della prefettura giudicò illegale l'operato del movimento e ne bloccò i lavori.<sup>182</sup> Questo provocò l'ira del gruppo, il quale protestò contro la decisione delle autorità governative rivendicando i propri diritti in qualità di organizzazione religiosa e accusandole di persecuzione.<sup>183</sup> La disputa sfociò in un conflitto violento tra i membri e gli abitanti di Namino. Il risultato fu l'arresto, nell'ottobre del 1990, di due membri di Aum, Murai Hideo, che si occupava di gestire le finanze del movimento, e Aoyama Yoshinobu, il rappresentante legale del gruppo, entrambi accusati di aver infranto la legge che regolava l'acquisto dei terreni rurali in Giappone.<sup>184</sup> Ciò che avvenne ai due membri peggiorò ulteriormente la situazione irritando ancora di più il movimento. Ishii Tomoko, per esempio, rilasciò una serie di interviste a riguardo in cui aggrediva verbalmente le autorità locali e gli abitanti della zona accusandoli allo stesso tempo di essere stati i primi ad aver infranto la legge che regola le attività di un qualsiasi movimento religioso.<sup>185</sup> A tal proposito, furono le autorità stesse a respingere ogni tipo di richiesta legale presentata dal movimento al momento del suo trasferimento a Namino, infatti nel processo indetto per decidere le sorti della comune, l'atteggiamento delle autorità e dei cittadini venne giudicato illegale da parte della corte.<sup>186</sup> Questo genere di ostilità erano presenti un po' in tutti i luoghi in cui Aum aveva stabilito i propri nuclei. A Kamikuishiki, per esempio, una volta iniziati i lavori di costruzione degli stabilimenti del movimento, gli abitanti della zona iniziarono a mostrare il proprio disappunto in quanto il gruppo stava edificando delle strutture in contrasto con l'armonia e lo spazio di quelle già esistenti.<sup>187</sup> Di conseguenza, questi reagirono con

---

<sup>181</sup> Ibidem.

<sup>182</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, p. 47.

<sup>183</sup> FUJITA, Shōichi, *Aum...*, 1995, p. 136.

<sup>184</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 166.

<sup>185</sup> Ibidem.

<sup>186</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p.167.

<sup>187</sup> FUJITA, Shōichi, *Aum...*, 1995, pp. 136-163.

una serie di proteste contro il movimento e bloccarono più volte i percorsi stradali in modo tale da rallentare i camion che trasportavano il cemento da utilizzare per la costruzione degli edifici.<sup>188</sup> Mentre questa comune continuò a vivere rimanendo, fino al 1995, una delle basi principali del movimento, quella di Namino venne chiusa nel 1994 con un accordo tra Aum e gli abitanti locali. I due conflitti furono un'ulteriore conferma per il movimento dell'esistenza di forze cospiratrici che stavano operando contro il movimento per distruggerlo. Inoltre, l'atteggiamento ostile degli abitanti confermò ancora una volta l'idea di Asahara secondo cui la natura di coloro che vivevano nel mondo esterno fosse troppo malvagia per essere salvata.<sup>189</sup>

### *2.3 Il ruolo della tecnologia e la produzione di armi chimiche*

Tra il 1991 e il 1992 Aum sperimentò per la prima volta un clima di pace e di tranquillità caratterizzato da un atteggiamento positivo nei confronti della propria missione. Tutto partì agli inizi degli anni Novanta, quando una disputa con il movimento religioso Kōfuku no Kagaku contribuì a migliorare l'immagine di Aum in Giappone. Il dibattito nato tra le due “nuove” nuove religioni verteva sulla natura dell'orientamento buddhista di entrambe e, in più occasioni, il gruppo di Asahara dimostrò la propria superiorità in materia mostrando di avere una conoscenza molto più ampia e dettagliata rispetto al movimento di Okawa Ryūhō.<sup>190</sup> Nel 1991, il movimento fondato da quest'ultimo finì nel mirino dei mass media e al centro delle critiche pubbliche a causa del caso Kōdansha. In precedenza, il Kōfuku no Kagaku si era scontrato con il disappunto di buona parte della popolazione giapponese che mostrava molta diffidenza nei confronti della sua natura eclettica, delle modalità con cui predicava il proprio messaggio e di quelle con cui faceva proselitismo, perciò, come avvenne inizialmente con Aum Shinrikyō, anche questo movimento venne giudicato negativamente.<sup>191</sup> La situazione peggiorò in seguito ad un articolo pubblicato dalla casa editrice Kōdansha che riportava degli insulti al leader del movimento e ai suoi membri. In risposta a questa umiliazione pubblica, il Kōfuku no Kagaku reagì intasando le linee telefoniche della casa editrice

---

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> Ibidem.

<sup>190</sup> SHIMAZONO, Susumu, “In the Wake...”, 1995, p. 401.

Si veda anche Trevor, ASTLEY, “The Transformation of a Recent Japanese New Religion: Okawa Ryūhō and Kōfuku no Kagaku”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.22, No.3-4, 1995, p. 372.

<sup>191</sup> Trevor, ASTLEY, “The Transformation of...”, 1995, pp. 369-372.

giapponese.<sup>192</sup> Questo episodio fece guadagnare al movimento l'appellativo di "bestia nera" del mondo mediatico nipponico che, per un breve periodo, distolse la propria attenzione dal movimento di Asahara.<sup>193</sup> Il leader di Aum approfittò del momento di calma per apparire in pubblico e dare di sé un'immagine pacata e rassicurante, al contrario di quella che la critica aveva costruito su di lui. Tuttavia, nonostante il momento di gloria, il movimento non smise di parlare dell'inevitabilità dell'Armageddon che avrebbe colpito la terra verso la fine del secolo. Secondo il messaggio di Aum, l'umanità avrebbe fatto meglio a unirsi al gruppo il prima possibile onde evitare l'arrivo imminente della catastrofe.<sup>194</sup> In questo modo, nel 1991 aumentò il numero degli *shukkesha* che si unirono al gruppo di Asahara e, insieme a questi, aumentò anche il numero delle donazioni. Come spiegato nel paragrafo precedente, i fondi raccolti dalle iscrizioni servivano allo sviluppo sia interno che esterno al movimento. Nel primo caso si trattava dell'acquisizione di zone rurali dove costruire gli edifici dedicati alla comunità di fedeli, oppure nell'acquisto illegale di materiale per la produzione di armi.<sup>195</sup> Nel secondo caso, l'intento era quello di investire il proprio capitale per avviare un'espansione anche all'estero. A tal proposito, una delle campagne di espansione più importanti per Aum, e anche l'unica che riscosse successo, fu quella in Russia, dove da poco era crollato il comunismo sovietico, insieme all'ideologia che per anni aveva dominato la società russa.<sup>196</sup> In Russia questa serie di cambiamenti ebbero l'effetto di generare un disordine sociale che, come era avvenuto in Giappone all'inizio degli anni Settanta, condusse ad un aumento nel numero delle istituzioni religiose e dei loro membri, permettendo anche ad Aum di insidiarsi più facilmente.<sup>197</sup> Inoltre, nel 1992 il segretario del Consiglio per la sicurezza nazionale russa, Oleg Lobov, aveva avviato delle trattative per promuovere una collaborazione imprenditoriale tra la Russia e il Giappone, favorendo ulteriormente l'inserimento del movimento giapponese nel paese.<sup>198</sup> Gli insegnamenti di Asahara vennero tradotti in russo in modo tale da facilitarne la diffusione e, nel giro di poco tempo, il movimento fu in grado di stabilire alcuni centri sparsi per la Russia creando dei contatti con i media

---

<sup>192</sup> Ibidem.

<sup>193</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p. 174.

<sup>194</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p. 175.

<sup>195</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p. 159.

<sup>196</sup> Ibidem.

<sup>197</sup> Yulia, MIKHAILOVA, "The Aum Supreme Truth Sect in Russia", *Bulletin of the Japanese Studies Association of Australia*, Vol.16, No. 2, 1996, p. 15.

<sup>198</sup> Martin, REPP, "Aum Shinrikyō...", 2005, p. 174.

locali.<sup>199</sup> Anche in questo caso, Aum offriva ai seguaci russi lo stesso tipo di avanzamento spirituale che aveva promesso a quelli giapponesi e secondo le medesime modalità. L'elemento esoterico fu quel fattore che, come in Giappone, riscosse successo tra le masse di fedeli interessati ad apprendere le pratiche ascetiche e meditative del gruppo.<sup>200</sup> Tuttavia, il successo in Russia ebbe vita breve a causa degli stessi motivi che stavano ostacolando il movimento in Giappone, ovvero il disappunto da parte delle famiglie dei membri rinunciatari che iniziarono a protestare contro il gruppo. Queste fecero ricorso a un'organizzazione che lottava contro lo sviluppo dei nuovi movimenti religiosi russi, ovvero il 'Comitato per la protezione dei giovani dalle religioni totalitariste'. A causa di questa associazione Aum non riuscì ad ottenere il riconoscimento legale in Russia, la cui richiesta venne respinta nel 1994 a seguito delle proteste di questo gruppo anti culto.<sup>201</sup> In sintesi, il tentativo di espansione russo fu problematico come quello giapponese e contribuì ad alimentare l'idea dell'esistenza di forze cospiratrici, anche fuori dalla società giapponese, che stavano tentando in tutti i modi di ostacolare la diffusione della "verità".<sup>202</sup> Il piano di espansione in Russia ebbe un significato particolare per il movimento poiché gli diede modo di accedere liberamente al mercato nero.<sup>203</sup> La caduta del comunismo sovietico segnò l'inizio di un nuovo tipo di commercio, libero e non regolato dalla legge, perciò chiunque fosse stato in possesso di un enorme quantitativo di denaro avrebbe avuto la possibilità di accedervi acquistando ciò che desiderava.<sup>204</sup> Questo commercio comprendeva anche la compravendita di materiale chimico e militare. Molti studiosi sostennero che l'incontro tra Aum ed il mercato delle armi fu molto casuale, poiché l'intento iniziale del gruppo era di ampliare la propria base religiosa anche all'estero. Altri, invece, affermarono che fin dall'inizio, considerata la condizione del mercato russo dopo il collasso dell'ideologia dominante, il movimento volle approfittare della situazione spostandosi nel paese con l'intenzione di acquistare armi di distruzione di massa.<sup>205</sup> Inoltre, già dal 1990 Aum aveva mostrato la sua predisposizione verso questo genere di tecnologia militare producendo illegalmente armi chimiche in uno dei laboratori del centro di

---

<sup>199</sup> Ibidem.

<sup>200</sup> Yulia, MIKHAILOVA, "The Aum ...", 1996, p. 25.

<sup>201</sup> Yulia, MIKHAILOVA, "The Aum ...", 1996, p. 32.

<sup>202</sup> Ian, READER, *Religious Violence....*, 2000, p.177.

<sup>203</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, p. 75-76.

<sup>204</sup> Ibidem.

<sup>205</sup> Ian, READER, *Religious Violence....*, 2000, p.178.

Kamikuishiki, tra cui il gas nervino utilizzato nell'attentato terroristico del 1995 a Tōkyō. L'interesse del gruppo nei confronti di queste sostanze e il loro successivo impiego nelle attività criminali derivava dagli immaginari apocalittici del movimento. L'origine di questi scenari nel movimento arrivava da quel gruppo di discepoli che provenivano da ambienti scientifici e che provavano un vero e proprio interesse verso questo genere di rappresentazioni catastrofiche del mondo.<sup>206</sup>Tra questi vi erano, Murai Hideo, uno dei seguaci più vicini ad Asahara, e Endō Seiichi, che era a capo del laboratorio scientifico impegnato nella produzione di sostanze chimiche e tossiche.<sup>207</sup> Sua fu l'idea di creare una storia attorno al DNA del maestro in modo tale da guadagnare il rispetto di quest'ultimo nei suoi confronti.<sup>208</sup> Fu grazie alla presenza di questi personaggi che Aum iniziò a provare interesse per la produzione e l'utilizzo di armi di distruzione di massa. Inoltre, il movimento iniziò a considerare la tecnologia bellica e il sapere scientifico come un mezzo tramite il quale l'uomo poteva ripulire la propria anima. Per quanto riguarda quest'ultimo, vennero investiti molti soldi nella creazione di dispositivi che potessero migliorare le condizioni spirituali del singolo.<sup>209</sup> Un esempio fu la pratica della clonazione del guru, in cui i discepoli facevano uso del casco PSI per la trasmissione delle frequenze cerebrali del leader permettendo di far coincidere il pensiero di chi lo indossava con quello di quest'ultimo.<sup>210</sup> La produzione di sostanze stupefacenti, tra cui l'LSD e le anfetamine, facevano parte del programma di investimento per l'ottenimento di benefici spirituali a tal punto da essere impiegate durante le pratiche ascetiche e le iniziazioni.<sup>211</sup>

Tornando al discorso sull'impiego delle armi chimiche in Aum, a partire dal 1993 Asahara iniziò a credere nell'esistenza di una cospirazione più grande che si espandeva oltre l'arcipelago nipponico. Si trattava degli Stati Uniti d'America, considerati la vera forza del male che voleva imporre il proprio dominio armato sul Giappone, perciò, secondo il movimento bisognava prendere le giuste precauzioni e prepararsi alla battaglia con il giusto armamentario.<sup>212</sup> Nell'aprile del 1993, Asahara diede la disposizione per la costruzione dei laboratori dedicati alla creazione del gas *sarin*.

---

<sup>206</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p.185.

<sup>207</sup> Ibidem.

<sup>208</sup> Ibidem.

<sup>209</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p. 186.

<sup>210</sup> Ian, READER, *A Poisonous*...,1996, pp. 76-77.

<sup>211</sup> Ibidem.

<sup>212</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p. 187.



Inoltre, solo ai membri più vicini ad Asahara era dato sapere della produzione di questa tossina, mentre tutti gli altri erano all'oscuro di questa attività illegale. Tuttavia, spesso capitò che alcuni esperimenti non andassero a buon fine causando delle vittime. Di conseguenza, per non destare ulteriori sospetti nel movimento, Asahara iniziò a diffondere delle voci secondo cui a causare questi incidenti erano le forze malvagie che stavano tentando di ostacolare Aum facendo ricorso alle armi chimiche, tra cui il *sarin*. In questo modo, per il leader fu più facile giustificare le cause che avevano condotto alcuni dei discepoli a contrarre delle malattie derivate dalla diffusione errata della tossina.<sup>213</sup> Coloro che, invece, erano a conoscenza della produzione di questa sostanza veniva data una giustificazione legata al limite umano rappresentato dal corpo, ovvero: se nel caso delle droghe, il loro impiego serviva al superamento di quei limiti che il fisico imponeva all'individuo in quanto appartenente al mondo terreno e, perciò, soggetto alla sua influenza, l'uso delle sostanze chimiche era inteso come il mezzo grazie al quale era possibile permettere a un infedele di purificare la sua anima liberandola dal corpo e trasmigrandola nei reami spirituali più alti.<sup>214</sup> In questo modo, il ricorso alla tecnologia chimica del tempo divenne il modo per compiere le azioni violente e criminali di cui il movimento si macchierà in seguito e non il motivo che fece diventare Aum uno dei movimenti religiosi più pericolosi in Giappone.

### 2.3.1. *L'attentato a Matsumoto*

Nella serie di crimini commessi da Aum Shinrikyō, a partire dalla sua fondazione fino al 1994, troviamo anche attività omicide indirizzate non più verso i singoli individui, ma verso l'intera comunità giapponese. Inizialmente, la violenza, sia interna che esterna al movimento, era indirizzata verso coloro che, in qualche modo, erano diventati una minaccia per il movimento e che avevano messo in discussione l'autorità di Asahara. La produzione delle armi chimiche, iniziata dopo il viaggio in Russia, cambiò le modalità con cui il movimento provvede a rimuovere l'ostacolo rappresentato dal mondo esterno. Le armi di distruzione di massa venivano impiegate per la loro capacità di colpire tutti i soggetti che rientravano nel loro raggio d'azione senza colpi di esclusione.<sup>215</sup> La ragione che spinse Aum a utilizzare questo genere di soluzione può essere rintracciata negli avvenimenti accaduti negli ultimi anni che, partendo dal

---

<sup>213</sup> Ian, READER, *Religious Violence*...., 2000, p. 188.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

<sup>215</sup> Ian, READER, *Religious Violence*...., 2000, pp. 197-198.

fallimento delle elezioni nel febbraio del 1990, spinsero il movimento all'introversione e ad assumere un atteggiamento sempre più pessimista nei confronti del mondo esterno. Secondo gli ultimi sermoni e le ultime profezie di Asahara, il mondo stava per giungere al termine a causa dell'esistenza di forze oscure che allo stesso tempo stavano operando contro Aum e contro la sua missione di salvezza. Per questi infedeli ormai non c'era più speranza di poter essere salvati in questa vita, perciò bisognava esercitare su di loro un *poa* collettivo.<sup>216</sup> Questa fu la motivazione, in termini religiosi, che Asahara utilizzò per giustificare uno degli ultimi attentati, in cui fece ricorso alle soluzioni chimiche per sferrare un attacco indiscriminato contro il pubblico in generale. Ciò avvenne la sera del 27 giugno 1994, quando un gruppo di devoti, tra cui Murai Hideo, Nakagawa Tomomasa e Toyoda Tōru si diressero verso la località di Matsumoto dove rilasciarono un certo quantitativo di gas nervino.<sup>217</sup> Il motivo di tale attentato era collegato a un caso giudiziario sull'acquisizione illecita di terreni in cui il movimento voleva costruire i propri centri.<sup>218</sup> Come nel caso di Namino, Aum aveva comprato dei terreni per mezzo di una delle sue compagnie fasulle, nella completa anonimata e con un falso pretesto. Di conseguenza, quando il venditore dei terreni appena acquistati scoprì che il compratore era il movimento religioso capeggiato da Asahara andò per vie legali al fine di annullare l'atto di vendita.<sup>219</sup> I giudici in carica reputarono illegale il processo avviato dal movimento, ma prima ancora che questi potessero pronunciare la propria sentenza a riguardo, Asahara diede l'ordine di spargere il *sarin* per tutta la zona di Matsumoto. L'attentato causò la morte di sette abitanti e ferì gravemente altre cento persone, tra cui i giudici a cui era stato affidato il processo, i quali non poterono presentarsi il giorno della sentenza a causa dei danni provocati loro dal gas.<sup>220</sup> Il caso rimase in sospeso e questo segnò per Aum una prima vittoria contro le forze del male che trasmise ancora più forza al gruppo e alla sua missione. Inoltre, l'attacco a Matsumoto doveva essere anche un modo per aumentare la credibilità e la veridicità delle profezie di Asahara e per difendere la sua reputazione dimostrando la validità dei suoi insegnamenti.<sup>221</sup> Per dare ancora più enfasi all'accaduto, infatti, Asahara ricordò ai suoi discepoli uno dei suoi vecchi sermoni in cui affermava che un giorno si sarebbe giunti ad un punto in cui

---

<sup>216</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, p. 70.

<sup>217</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, pp. 208-209.

<sup>218</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, pp. 78-79.

<sup>219</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 209.

<sup>220</sup> *Ibidem*.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

il mondo giuridico avrebbe perso il controllo dimostrando la propria incapacità di giudizio e di distinzione tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato.<sup>222</sup> Di conseguenza, quando i due giudici rimasero coinvolti nell'attentato, egli giustificò l'accaduto ai suoi discepoli ricordando loro quanto già aveva profetizzato a riguardo. In questo caso i due soggetti rappresentavano il mondo giuridico, mentre la perdita di controllo derivava dal loro giudizio negativo nei confronti di Aum e quanto era accaduto loro era una punizione divina per aver tentato di mettere in discussione gli intenti benevoli del movimento.<sup>223</sup> La verità, ovviamente, era che i due giudici stavano mettendo rischio l'immagine del maestro e le sorti del suo movimento e, per questa ragione, andavano fermati ad ogni costo.<sup>224</sup>

### 2.3.2 Verso Kasumigaseki

L'attentato nella località di Matsumoto peggiorò ulteriormente la situazione di Aum che si trovò a dover gestire un numero sempre più crescente di lamentele da parte degli abitanti delle zone dove aveva stabilito i suoi centri. L'accaduto ebbe l'effetto di diffondere un allarmismo generale tra la popolazione giapponese che iniziò ad accanirsi non solo verso il movimento, ma anche verso le autorità giudiziarie. Queste ultime subirono molte critiche da parte dei media a causa della superficialità e dell'incapacità con cui da tempo stavano conducendo le indagini sul gruppo fondato da Asahara.<sup>225</sup> A partire dalla fine degli anni Ottanta, il movimento si era macchiato di alcuni crimini e aveva dato il via ad una serie di attività illegali riuscendo sempre a depistare le indagini delle autorità, le quali, non arrivando a nessuna conclusione concreta, lasciavano il caso preso in questione in sospeso anche quando le prove contro Aum erano evidenti. Questo, per esempio, fu il caso dell'omicidio della famiglia Sakamoto. Quando l'avvocato, insieme alla moglie e al figlio, sparì improvvisamente senza lasciare traccia, le prime accuse colpirono immediatamente Aum. Il motivo iniziale era legato al fatto che, ormai da tempo, Sakamoto ricopriva il ruolo di rappresentante legale delle famiglie dei membri che si erano uniti al gruppo.<sup>226</sup> Nel portare avanti la causa dei parenti di questi giovani, Sakamoto aveva avviato delle indagini molto approfondite sul movimento, perciò, al momento della scoperta della sua sparizione, si pensò

---

<sup>222</sup> SHŌKŌ, Asahara, *Vajrayāna kōsu...*, 2000, p. 210.

<sup>223</sup> Ibidem.

<sup>224</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 211.

<sup>225</sup> Ibidem.

<sup>226</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, pp. 38- 39.

immediatamente che il movimento fosse coinvolto nel fatto, poiché quanto scoperto da Sakamoto avrebbe potuto rappresentare una minaccia per le sorti future di Aum.<sup>227</sup> La prova inconfutabile fu il ritrovamento di un tesserino appartenente a uno dei membri del movimento nella residenza dell'avvocato.<sup>228</sup> Al tempo Aum rispose affermando che il gruppo non era assolutamente responsabile di quanto avvenuto e che sicuramente si trattava di qualcuno di esterno al movimento.<sup>229</sup> In quell'occasione, le autorità lasciarono il caso in sospeso senza avviare ulteriori approfondimenti. Dopo quanto accaduto a Matsumoto la situazione peggiorò, ma le autorità continuarono a mostrare un atteggiamento passivo e ciò permise ad Aum di continuare con le proprie operazioni illegali provocando, il 9 luglio 1994, una fuga di gas a Kamikuishiki.<sup>230</sup> Alcuni esponenti del movimento si difesero sostenendo che il danno causato col gas nervino fosse opera di uno degli oppositori del gruppo, probabilmente un abitante della zona.<sup>231</sup> Anche in questo caso le autorità rimasero impassibili di fronte al fatto. Probabilmente uno dei motivi per cui la polizia continuava a tergiversare era dettato dal fatto che Aum fosse, dal 1989, un'organizzazione religiosa riconosciuta dallo stato e, in quanto tale, quest'ultimo non poteva interferire in alcun modo nelle questioni operative e gestionali del movimento. La Religious Corporation Law, infatti, aveva come obiettivo quello di separare lo stato dalla religione, rendendo i due indipendenti l'uno dall'altro, in modo tale da concedere all'ultima la libertà di organizzazione e di espressione.<sup>232</sup> Tuttavia, la questione era diventata di dominio pubblico e questo autorizzò i media ad approfondire l'inchiesta sul gruppo pubblicando delle storie in cui venivano messi a confronto i due episodi, quello di Matsumoto con quello di Kamikuishiki. La conclusione fu la seguente: la sostanza tossica reinvenuta a Kamikuishiki era la stessa che aveva avvelenato centinaia di persone nella zona di Matsumoto, entrambi luoghi in cui era presente almeno un centro appartenente al movimento di Asahara, perciò il responsabile era sicuramente Aum.<sup>233</sup> Nonostante la pressione fosse sempre più forte e le accuse sempre più fondate, il gruppo continuò a operare illegalmente e alla luce del sole. Un esempio fu quello del 4 gennaio 1995, quando un seguace di Aum, Niimi Tomomitsu,

---

<sup>227</sup> Ibidem.

<sup>228</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, p. 40.

<sup>229</sup> Ibidem.

<sup>230</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, pp. 80 - 81.

<sup>231</sup> Ibidem.

<sup>232</sup> KITAGAWA, Joseph Mitsuo, *Religion in Japanese History*, New York, Columbia University Press, 1966, p. 271.

<sup>233</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, pp. 80 - 81.

a seguito di un attacco contro il movimento, attaccò in pubblico il rappresentante della Società delle vittime di Aum, Nagaoka Hiroyuki, utilizzando del gas tossico.<sup>234</sup> L'episodio decisivo per le sorti del movimento, fu quello avvenuto il 28 febbraio 1995, quando Aum commise un sequestro di persona ai danni di Kariya Kiyoshi.<sup>235</sup> Quest'ultimo era il padre di un ex membro di Aum che era fuggito dal gruppo a causa delle continue richieste di denaro da parte del movimento che vedeva nei Kariya un'ottima fonte economica per finanziare le sue attività. Il rapimento del padre avvenne con la speranza che questo potesse rivelare ad Aum il luogo in cui si stava nascondendo il figlio, tuttavia, a causa delle pesanti torture, Kariya Kiyoshi morì prima ancora di poter parlare.<sup>236</sup> Questo episodio spinse finalmente le forze dell'ordine ad agire organizzando un'offensiva armata contro Aum. Il 18 marzo 1995, Asahara venne a conoscenza del *raid* che le autorità stavano preparando e, perciò, dovette studiare subito una controffensiva. Egli diede ordine a Endō di produrre un nuovo campione di gas nervino che, rispetto ai prototipi precedenti, doveva contenere il doppio della materia tossica. L'idea era di colpire la metropolitana di Tōkyō durante l'ora di punta del 20 marzo 1995 e di rilasciare la tossina sulle linee dirette a Kasumigaseki, centro degli uffici pubblici e governativi del paese.<sup>237</sup>

### 2.3.3 Il giorno x

La mattina del 20 marzo 1995, cinque membri del movimento Aum Shinrikyō, ognuno munito di un sacchetto contenente il *sarin*, un antidoto nel caso di intossicazione e un ombrello, salirono su cinque linee metropolitane diverse ma con stessa coincidenza alle 8:30 a Kasumigaseki.<sup>238</sup> I soggetti posizionarono le buste in punti ben nascosti del treno e, poco prima di scendere alla fermata, li bucarono rilasciandone il contenuto.<sup>239</sup> L'attentato provocò una dozzina di morti e migliaia di feriti, molti dei quali riportarono danni gravi e permanenti. L'evento fu subito trasmesso in onda dalle tv locali e internazionali e nel giro di poche ore i sospetti ricaddero subito sul movimento di Asahara Shōkō, poiché dalla diagnosi delle vittime erano risultate tracce di *sarin*, la stessa tossina che aveva intossicato gli abitanti di Matsumoto. Di conseguenza,

---

<sup>234</sup> Ibidem.

<sup>235</sup> Ian, READER, *A Poisonous...*, 1996, p. 84.

<sup>236</sup> Ian, READER, *Religious Violence....*, 2000, p. 214.

<sup>237</sup> Ibidem.

<sup>238</sup> Ian, READER, *Religious Violence....*, 2000, p. 215.

<sup>239</sup> Ibidem

nonostante non ci fossero delle prove tangibili per accusare il movimento, il 22 marzo le autorità, munite di maschere antigas, fecero irruzione nel centro di Kamikuishiki e in altri sparsi per il Giappone.<sup>240</sup> Asahara, che aveva previsto l'evento già da tempo, riuscì a fuggire e a nascondersi. Molti dei membri si opposero negando il coinvolgimento nell'accaduto e accusando le autorità di persecuzione religiosa.<sup>241</sup> Tuttavia, dall'ispezione effettuata nei vari centri emersero subito le prove sulla produzione illegale di armi chimiche e, gradualmente, molti dei membri iniziarono a confessare. Intanto, nonostante il caos in cui Aum era coinvolto, continuarono a verificarsi altri incidenti di violenza da parte del movimento che continuava a fare ampio uso delle armi chimiche contro il pubblico in generale. Inoltre, ad alimentare ulteriormente la situazione di tumulto fu l'omicidio di Murai Hideo, avvenuto in pubblico il 23 aprile 1995. L'assassino era di nazionalità coreana e membro del gruppo criminale giapponese *yakuza*; poichè Murai era sotto investigazione e prossimo all'interrogatorio, si credette che la sua uccisione fosse stata commissionata apposta dal movimento onde evitare che potesse confessare tutti i segreti e le operazioni del gruppo alle autorità.<sup>242</sup> Per quanto concerne Asahara, fin dall'inizio le autorità erano sicure si stesse nascondendo a Kamikuishiki, ma avevano bisogno di un maggior numero di prove sulla sua colpevolezza per poterlo arrestare. Ciò avvenne il 16 maggio 1995, quando le autorità entrarono nell'edificio numero sei, Satian 6, e lo trovarono in una stanza mentre stava meditando.<sup>243</sup>

Dopo l'attentato alla metropolitana di Tōkyō si discusse molto sulla personalità di Asahara, in quanto fautore di tutti i crimini e di tutte le attività illegali in cui il movimento era implicato. I mass media diffusero materiale sul leader di questa organizzazione religiosa descrivendolo come un manipolatore che aveva condotto un gran numero di giovani a seguire una dottrina fanatica e a commettere innumerevoli atrocità in suo nome.<sup>244</sup> Molti dei membri testimoniarono di come ogni crimine o atto illegale commesso fosse il risultato della pressione psicologica che il maestro esercitava su di loro spingendoli ad agire contro la loro volontà. Tuttavia, davanti a queste accuse, Asahara rimase più volte impassibile negando il suo coinvolgimento negli affari illegali

---

<sup>240</sup> Martin, REPP, "Aum Shinrikyō...", 2005, p. 175.

<sup>241</sup> Martin, REPP, "Aum Shinrikyō...", 2005, p. 176.

<sup>242</sup> Ibidem.

<sup>243</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p. 25.

<sup>244</sup> Ian, READER, *Religious Violence*..., 2000, p. 34.

del gruppo. Egli sostenne più volte che tutto ciò che chiedeva ai suoi discepoli era di seguire il percorso spirituale da lui tracciato per aiutarli ad ottenere un avanzamento spirituale, perciò le atrocità commesse dai suoi discepoli erano probabilmente il risultato di un'interpretazione errata del suo insegnamento e non il frutto della sua volontà.<sup>245</sup> Tuttavia, in Giappone esistono delle norme che considerano il leader di un qualsiasi gruppo, politico e religioso, il primo responsabile della condotta dei propri sottoposti. Di conseguenza, il comportamento di Asahara venne giudicato come una mancanza di responsabilità nei confronti dei suoi seguaci.<sup>246</sup> La negazione di ogni tipo di accusa era un atteggiamento ricorrente in Asahara che, già a partire dai primi conflitti con il mondo esterno, era solito attribuire le cause delle ostilità al sistema sociale. Questo atteggiamento poco responsabile, insieme ad una serie di altri comportamenti, come addormentarsi di punto in bianco durante il processo, fece pensare a due possibilità: la prima era che Asahara fosse mentalmente instabile, mentre la seconda era che questi comportamenti bizzarri fossero una tattica per perdere tempo e posticipare la sua sentenza.<sup>247</sup> Tuttavia, grazie alle testimonianze di alcuni membri, il 27 febbraio 2004 Asahara venne condannato a morte per omicidio e cospirazione. La pena venne applicata definitivamente il 6 luglio 2018 e venne ricordata come l'esecuzione più grande della storia moderna giapponese.<sup>248</sup>

---

<sup>245</sup> Ian, READER, *Religious Violence.....*, 2000, p. 35.

<sup>246</sup> Ibidem.

<sup>247</sup> Ibidem.

<sup>248</sup> Rohan, GUNARATNA, "Aum Shinrikyo's Rise, Fall and Revival", *Counter Terrorist Trends and Analyses*, Vol.10, No.8, 2018, p. 1.

## CAPITOLO 3

### Il caso Aum Shinrikyō e la violenza religiosa

#### 3.1 Il rapporto violenza-religione spiegato tramite il caso Aum

L'attentato del 20 marzo 1995, come visto nel capitolo precedente, fu solo la punta dell'iceberg all'interno di una serie di crimini commessi da Aum Shinrikyō. Dopo l'irruzione del raid delle forze armate, avvenuto il 22 marzo del 1995 in uno dei centri del gruppo, emerse la natura criminale di Aum insieme alle atrocità commesse da quest'ultimo in passato. Nel momento in cui la verità sul movimento venne alla luce, il mondo si divise in due parti: coloro che consideravano Aum alla pari di un'organizzazione terrorista di stampo politico e coloro che lo consideravano un movimento religioso mosso da un imperativo sacro. Il motivo per i primi era dettato da due fattori, ovvero la partecipazione attiva di Aum alle elezioni del 1990 e il simbolismo dell'attentato alla metropolitana di Tōkyō. Come discusso in precedenza, quest'ultimo avvenne nella zona di Kasumigaseki, considerato il centro amministrativo della capitale e la sede del governo e delle istituzioni del Paese.<sup>249</sup> Secondo quanto affermato da Mark Jurgensmeyer c'è sempre una simbologia attorno ai luoghi colpiti dai movimenti criminali. Nella maggior parte dei casi si tratta di strutture simbolo del potere di una data società. Nel momento in cui questi punti vengono attaccati creano agitazione e scompiglio tra le masse mostrando, in questo modo, la debolezza del sistema.<sup>250</sup> Nel caso di Asahara, egli non fondò il proprio movimento con l'obiettivo di capeggiare un'organizzazione terrorista o per assumere il controllo politico del Paese. Il terrore e la violenza emersero in Aum come conseguenza del suo orientamento religioso.<sup>251</sup> Il movimento nacque come gruppo di yoga e col tempo divenne un'organizzazione criminale. Il passaggio avvenne tramite l'elaborazione di quella che Stefano Bonino definì come "la dottrina della violenza e violenza della dottrina".<sup>252</sup> Inizialmente, questa portava con sé un messaggio di salvezza universale in cui il leader prometteva a ogni

---

<sup>249</sup> Ian, READER, *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyō*, Richmond (United Kingdom), Curzon Press, 2000, p.27.

<sup>250</sup> Mark, JURGENSMAYER, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, University of California Press, 2003, p.134.

<sup>251</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p.25.

<sup>252</sup> Stefano, BONINO, *Il Caso Aum Shinrikyo. Società, Religione e Terrorismo nel Giappone Contemporaneo*, Milano, Edizioni Solfanelli, 2010, p.57.



singolo individuo la liberazione ultima (*gedatsu*), ottenibile tramite la pratica ascetica e tramite l'apprendimento dei suoi insegnamenti.<sup>253</sup> Uno dei motivi per cui Aum iniziò ad essere considerato un movimento violento era legato proprio alla durezza delle pratiche e delle iniziazioni. Questi erano il modo per verificare la fiducia dei seguaci nei confronti di Asahara. La devozione dei discepoli verso il maestro veniva misurata tramite l'impegno dimostrato durante gli esercizi spirituali. Tuttavia, a causa della difficoltà di queste prove molti persero la vita, mentre altri iniziarono a nutrire i primi dubbi nei confronti della veridicità di tale insegnamento. Per questo motivo, Asahara rielaborò una serie di concetti religiosi per difendersi dai trasgressori della verità giustificando le modalità con cui li puniva.

l'imputato, inoltre, arrivò ad ammettere che, poiché l'uomo moderno accumula peccati, a partire dall'aprile 1991 inserì fra i suoi obiettivi anche individui della società di cui egli era in grado di salvare l'anima con la pratica del poa e, dunque, vi fu anche una grande quantità di omicidi indiscriminati diretti verso la società.

254

Dal 1991 questa pratica venne estesa anche a soggetti appartenenti al mondo esterno e con cui Aum era in conflitto. Inizialmente, le azioni criminali erano rivolte solo a determinati individui, ma con l'aumento delle tensioni e l'intensificarsi delle paranoie di Asahara, si giunse ad un tipo di violenza indiscriminata nei confronti di tutte le persone. Il "morire consapevolmente" divenne una scusa dottrinale utilizzata da Asahara per giustificare i suoi crimini permettendo anche ai suoi discepoli di fare lo stesso.<sup>255</sup> Il movimento si era totalmente eclissato dalla realtà e viveva in prospettiva del proprio immaginario catastrofico. Inoltre, il senso di precarietà avvertito da Asahara si manifestò con una perdita di controllo delle proprie azioni che, dal 1994 fino a dopo il suo arresto, lo condusse a commettere una serie di attentati ai danni della società giapponese. Dunque, i vari crimini commessi da Aum nel corso del tempo non possono essere considerati come parte di un programma politico ma, come affermato da Bruce

---

<sup>253</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p.129.

<sup>254</sup> WATANABE, Manabu, "Sarin kōgeki no atode Ōmu Shinrikyō to nihonjin" (In seguito all'attacco al sarin: l'Aum Shinrikyō e i giapponesi), *Bullettin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, Vol. 6, 1996, cit., p.7.

<sup>255</sup> Stefano, BONINO, *Il Caso Aum...*, 2010, p.59.

Hoffman, come parte di un programma religioso.<sup>256</sup> Il primo motivo riguarda il riconoscimento legale di Aum come organizzazione religiosa. L'approvazione di un movimento da parte del governo è indice del fatto che questa organizzazione religiosa contiene in sé tutti gli elementi per poter essere definita tale, come: il punto di vista sulla natura del mondo e sugli individui al suo interno, l'autorità carismatica del leader, l'insieme delle pratiche, l'avanzamento spirituale e il senso di appartenenza ad una comunità il cui fondatore è l'oggetto principale di venerazione.<sup>257</sup> Aum fondava le sue basi su queste caratteristiche e ciò lo rese un movimento religioso con una visione di sé auto costruita e guidato da un leader auto proclamato che considerava il suo insegnamento l'unico in grado di diffondere la verità assoluta.<sup>258</sup> Per poter affermare che il caso Aum Shinrikyō sia un esempio di violenza religiosa è necessario discutere sul binomio violenza-religione utilizzando le teorie formulate da alcuni studiosi in merito a questo argomento. Secondo Mark Jurgensmeyer — sociologo specializzato in studi religiosi e studi globali — la violenza è un elemento endemico della religione.<sup>259</sup> Con questa affermazione si considera la violenza come una caratteristica della religione e, perciò, da sempre radicata in essa. Egli sostiene questa teoria sulla base di quanto dichiarato da René Girard nella sua discussione sul rapporto tra il sacro e la violenza, considerando quest'ultima il cuore ed il centro della religione.<sup>260</sup> Girard basa tale dichiarazione sul significato del sacrificio che veniva compiuto nell'antichità durante le funzioni rituali. Al tempo, l'immolazione di un essere vivente (animale e umano) avveniva per sottrarlo alla sua condizione profana e per essere consegnato al sacro come dono propiziatorio.<sup>261</sup> Solitamente questi riti erano eseguiti al fine di assicurarsi la benevolenza della divinità che, in un momento di tumulti e agitazione, avrebbe dovuto ricambiare l'atto di generosità portando pace e tranquillità. Di conseguenza, il rito divenne un modo per allontanare le avversità che stavano generando violenza all'interno della comunità religiosa. Secondo Girard, per gestire uno stato di caos vi è

---

<sup>256</sup> Bruce, HOFFMAN, "Holy Terror: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative", California, RAND, 1993, p.2.

<sup>257</sup> Michael, PYE, "Aum Shinrikyō: Can Religious Studies Cope?", *Religion*, vol.26, 1996, p. 262.

<sup>258</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 28.

<sup>259</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Violence and the Sacred in the Modern World*, London, Routledge, 1992, p.1.

<sup>260</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Violence and....*, 1992, p. 3.

<sup>261</sup> René, GIRARD, *Violence and the Sacred*, traduzione di Patrick Gregory, France, Johns Hopkins University Press, 1977, p. 55.

bisogno di un atto altrettanto aggressivo che lo contenga. In questo caso il sacrificio umano diventa quell'azione brutale in grado di purificare il male e la violenza di una determinata situazione.<sup>262</sup> Inoltre:

Religion originates, Girard argues, in the attempt to cope with the failure of vengeance to stop the internal violence of kin-based societies. Furthermore, he stresses the fact, generally accepted by anthropologists, that the original rite of religion was itself a form of violence, namely — human sacrifice, an activity which Girard also labels 'collective murder'.<sup>263</sup>

L'omicidio collettivo era un'altra forma di sacrificio religioso in cui le vittime sacrificali diventavano tali al fine di purificare il male che, secondo gli esecutori, si era annidato all'interno della propria comunità danneggiandola. Questo riguarda non solo l'antichità, ma anche l'età contemporanea, dove il male è rappresentato da coloro che vivono all'interno della società — nel caso di Aum Shinrikyō era quella giapponese. Il movimento di Asahara era focalizzato sull'insieme di immaginari apocalittici e catastrofici. L'idea del gruppo era di sopravvivere all'apocalisse trovando rifugio e salvezza nella terra sacra che Asahara aveva battezzato col nome di Shambala.<sup>264</sup> Lo spirito di sopravvivenza aveva condotto Aum a rifiutare la possibilità di commettere un suicidio di gruppo — al contrario di altri movimenti come l'Ordine del Tempio Solare e il Tempio del popolo che videro nel suicidio di gruppo il modo per evitare la catastrofe. Un altro motivo era l'insegnamento stesso del movimento, infatti quest'ultimo considerava la vita in questo mondo un buon modo per accumulare meriti e ripulire la propria energia karmica in modo tale da assicurarsi una rinascita migliore in un'altra vita.<sup>265</sup> Nonostante il movimento considerasse il mondo terreno impuro, ciò non condusse mai i suoi membri a dare poco valore alla loro esistenza al suo interno, al contrario, per Aum era importante sopravvivergli per accrescere il proprio potenziale spirituale.<sup>266</sup> Per Aum il sacrificio di gruppo venne tradotto in una serie di omicidi di

---

<sup>262</sup> Ibidem.

<sup>263</sup> Mack, BURTON, "Introduction: Religion and Ritual", in Robert G. Hamerton-Kelly, *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith*, Stanford, Stanford University Press, 1977, cit., p. 7.

<sup>264</sup> Ian, READER, *A Poisonous Cocktail? Aum Shinrikyō's Path to Violence*, Copenhagen, NIAS Publications, 1996, p. 55.

<sup>265</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 192.

<sup>266</sup> Ibidem.

massa con il pretesto religioso di purificare la società dalle forze del male. In questo caso, si può affermare quanto detto dallo studioso David C. Rapoport, ovvero che la violenza non solo è una caratteristica del sacro, ma che è il sacro stesso a produrla, come nel caso di Aum Shinrikyō.<sup>267</sup> Secondo questo studioso negli ultimi anni il numero di episodi criminali legittimati dalla religione sono aumentati a seguito di un incremento nel numero delle organizzazioni religiose.<sup>268</sup> Egli definisce questo fenomeno un ‘ritorno della religione’ che solitamente avviene come conseguenza di una crisi sociale che colpisce gli individui. Nel suo discorso, Rapoport si basa sulla capacità della religione di ispirare fiducia tra i fedeli di una comunità promettendo loro ciò che desiderano. Tuttavia, per soddisfare la condizione di pace, si presuppone che prima vi sia un conflitto. Quest’ultimo consiste in uno scontro tra due o più fazioni divise in ‘forze del bene’— rappresentate solitamente dalla religione — e ‘forze del male’ — composte da un nemico. In questo caso, l’obiettivo di coloro che combattono motivati da un impulso religioso è di porre fine al disordine sociale, ma nel ristabilire un ordine questi movimenti creano ancora più disagio e violenza al suo interno. Aum, nel tentativo iniziale di salvare l’umanità dall’Armageddon, diede inizio a una serie di azioni che crearono ancora più scompiglio all’interno della società giapponese. Ciò avviene perché una delle caratteristiche della religione è quella di elevare il livello della violenza nel tentativo di diminuirla.<sup>269</sup>

L’utilizzo del linguaggio è un altro fattore che influisce sul ricorso alla violenza religiosa.<sup>270</sup> Ogni comunità religiosa ha elaborato un proprio codice verbale per raggiungere le masse e per fare in modo che la violenza possa servire a uno scopo pubblico.<sup>271</sup> Nel caso del movimento di Asahara Shōkō si trattò dell’elaborazione di concetti derivati da altre tradizioni religiose, reinterpretati e resi degli strumenti violenti. In Aum, la rielaborazione del concetto di *poa* servì allo scopo di legittimarne le azioni criminali che aveva commesso sia all’interno che all’esterno del movimento. In conclusione, sulla base di quanto detto nei capitoli precedenti e sulla base delle teorie

---

<sup>267</sup> David C., RAPOPORT, “Some General Observation on Religion and Violence”, in Mark Jurgensmeyer *Violence and the Sacred in the Modern World*, London, Routledge, 1992, p. 118.

<sup>268</sup> David C., RAPOPORT, *Some General...*, 1992, p.118.

<sup>269</sup> Ibidem.

<sup>270</sup> David C., RAPOPORT, *Some General...*, 1992, p.121-22.

<sup>271</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p.13.

appena esposte sul rapporto violenza-religione, è possibile affermare come il caso Aum Shinrikyō sia un esempio di violenza religiosa.

### 3.1.1 Due tipi di terrore

L'estremismo con cui venne compiuto l'attentato del 20 marzo 1995 rappresentò una forma di violenza diversa da quella impiegata nei crimini commessi in precedenza da Aum. Secondo Ian Reader, l'attacco alla metropolitana di Tōkyō non faceva parte di una strategia che voleva far uso di metodi brutali per punire le masse, ma era una misura studiata *ad hoc* in modo tale da proteggere il movimento.<sup>272</sup> Questo episodio venne considerato, principalmente, come una forma di terrorismo. Il termine deriva dal latino *terrere* che letteralmente significa “far tremare”. Il concetto entrò a far parte del linguaggio comune in ambito politico — inteso come attacco ad un ordine civile — durante il Regno del terrore della rivoluzione francese nel diciottesimo secolo.<sup>273</sup> In età contemporanea, questa espressione venne tradotta come l'uso di violenza illegittima al fine di incutere terrore nei membri di una collettività destabilizzandone l'ordine tramite azioni quali attentati, rapimenti, dirottamenti di aerei, ecc.<sup>274</sup>

Il terrorismo può essere di due tipi: politico o religioso. Solitamente questa parola viene collegata al primo tipo, ovvero ad azioni violente commesse da gruppi emarginati dalla società che tentano di ottenere potere o influenza.<sup>275</sup> Tuttavia, secondo Rapoport, la religione è l'unico fattore in grado di dare una giustificazione plausibile al terrore, non a caso negli ultimi trent'anni sono aumentati i casi di terrorismo da parte di gruppi religiosi.<sup>276</sup> Lo studioso Bruce Hoffman sostiene che la differenza tra terrorismo sacro e terrorismo politico stia nel sistema dei valori, nel meccanismo di legittimazione e giustificazione e nella concezione della moralità. Per i terroristi dei movimenti religiosi, l'utilizzo della violenza è considerato un atto divino che risponde a un imperativo teologico, perciò non solo è moralmente giustificabile, ma è un espediente necessario per il raggiungimento di un fine sacro.<sup>277</sup> Nel caso di Aum si trattava di portare a termine la missione affidatagli dalla divinità induista Shiva. Se per il terrorismo politico

---

<sup>272</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p.24.

<sup>273</sup> Mark, JURGENSMeyer, *Terror in...*, 2003, p.5.

<sup>274</sup> Ibidem.

<sup>275</sup> Ibidem.

<sup>276</sup> David C., RAPOPORT, “Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Tradition”, *The American Political Science Review*, Vol.78, No. 3, 1984, pp.660-64.

<sup>277</sup> Bruce, HOFFMAN, *Holy Terror: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative*, California, RAND, 1993, p.3.

la violenza è un mezzo per raggiungere un fine, per quello religioso la violenza rappresenta il fine stesso. Inoltre, nel terrorismo politico, la violenza è un mezzo per istigare le masse a una condotta corretta all'interno di un sistema che funziona. Il terrorismo religioso agisce tramite gruppi che vivono nell'alienazione e che non si sentono parte del sistema, perciò vogliono stravolgerlo con azioni distruttive enormi che trovano una loro giustificazione nell'insegnamento o nel testo sacro della loro confessione religiosa.<sup>278</sup> A questo punto, la domanda che sorge spontanea è la seguente: perché negli ultimi decenni diversi gruppi religiosi sono ricorsi alla violenza? La risposta è rintracciabile nei fenomeni storico-sociali e culturali in cui nasce e si sviluppa una determinata comunità religiosa. A tal proposito è importante quanto sviluppato da René Girard sul rapporto stato-religione. Secondo quest'ultimo, lo stato nasce con l'impegno di fermare la violenza, ma nel farlo ne genera una tutta sua che viene utilizzata come sistema di difesa da eventuali problemi. La religione fa lo stesso.<sup>279</sup> Solitamente quest'ultima nasce e si sviluppa in seguito a una crisi che a livello sociale colpisce la collettività e nel tentativo di risolvere questo squilibrio, la religione ricorre a dei mezzi che generano ulteriore disordine e disagio tra gli individui. Nato all'interno delle 'nuove' nuove religioni, Aum è l'esempio di quanto appena discusso. Questo gruppo si sviluppò all'interno di un boom religioso scoppiato in seguito alla crisi sociale derivata dalla modernizzazione.<sup>280</sup> Inoltre, sulla base di quanto enunciato da Girard, tutti i movimenti sorti in Giappone tra gli anni Settanta e Ottanta avevano come obiettivo quello di ristabilire un ordine e per farlo uno di questi ricorse a metodi aggressivi ai danni della società. Stando a quanto affermato da Hoffman in precedenza, Aum Shinrikyō corrisponde perfettamente a un caso di terrorismo religioso, in quanto la violenza impiegata sia al suo interno che al suo esterno è il fine e non il mezzo. Inoltre, non vi sono fonti attendibili che sostengano la natura politica delle azioni condotte da Aum. La partecipazione del movimento alle elezioni politiche del febbraio 1990 può essere considerato un tentativo di inserirsi pian piano all'interno del sistema governativo del paese per poi assumerne il controllo totale, ma queste rimangono delle supposizioni che non possono essere affermate con certezza. Il senso di emarginazione provato da questo gruppo era forte e col passare del tempo aumentò portandolo

---

<sup>278</sup> Ibidem.

<sup>279</sup> René, GIRARD, *Violence and ...*, 1977, p.92.

<sup>280</sup> Mark, MULLINS, "Japan's New Age and Neo-New Religions", in James R. Lewis and J.Gordon Melton, *Perspectives on the New Age*, New York, SUNY, 1992, p.242.

all'introversione. L'idea di creare una nuova comunità di esseri illuminati era il piano principale di Aum, impegnato a costruire i "villaggi del loto" nei quali solo gli eletti avrebbero trovato rifugio. Tuttavia, Asahara non comunicò mai direttamente la volontà di sostituire il suo sistema a quello sociale già esistente. L'intenzione del maestro era di creare dei luoghi di salvezza dove gli eletti potevano trovare rifugio al momento della fine del mondo. Questo era uno degli elementi di principale attrazione in Aum, conducendo molti ad accettare qualsiasi condizione imposta dal gruppo come uccidere e commettere azioni illegali se fosse stato necessario.

### 3.1.2 Criminali o eroi?

A society provides an accepted — even heroic — social role for its citizens who participate in great struggles and have been given the moral license to kill.<sup>281</sup>

Secondo Mark Jurgensmeyer, la società partorisce i suoi cittadini e gli affida un ruolo da ricoprire e delle attività da svolgere. Inoltre, è la società stessa a rendere alcuni individui aggressivi, perché dà loro il diritto morale di uccidere. Come discusso in precedenza, molti movimenti religiosi nascono in risposta a una situazione sociale problematica e soffocante. I leader di questi gruppi, credendosi parte importante di una missione di pace,<sup>282</sup> si auto affidano il ruolo di eroi dell'umanità con lo scopo di cambiare le sorti critiche in cui versa la società. Nella mente di questi soggetti il mondo è in guerra contro dei nemici considerati tali perché fonte dei loro fallimenti personali passati.<sup>283</sup> Nella maggior parte dei casi, questi individui criminali sono uomini giovani che vivono ai margini della propria società perché non riescono ad identificarsi col suo sistema di valori e, perciò lo rifiutano. Questi sono definiti degli alienati sociali che trovano sollievo e conforto all'interno dei movimenti religiosi che diventano per loro una nuova famiglia. I membri di Aum Shinrikyō furono un esempio di questo tipo di emarginazione, poiché abbandonarono la vita all'interno della società giapponese per entrare a far parte dell'organizzazione di Asahara che divenne il loro nuovo nucleo

---

<sup>281</sup> Mark, JURGENSMEYER, "Warriors' Power", in *Terror in the mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, University of California Press, 2003, cit., p. 191.

<sup>282</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p.193.

<sup>283</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p.194.

familiare di riferimento.<sup>284</sup> L'atteggiamento di questi seguaci venne considerato un tentativo di fuga dalla società materialista e consumistica giapponese che, negli anni Settanta-Ottanta, spinse molti individui ad aderire a questi gruppi.<sup>285</sup> Inoltre, secondo un'analisi del professor Yoshimichi Undō:

La solitudine è uno degli aspetti caratteristici della vita nelle società moderne e può condurre molti, specialmente tra i giovani, a far parte delle sette. [...] Così lo stile di vita proposto dalle sette, il vivere e pregare insieme tipico di queste forme associative, ha una fortissima presa tra chi cerca un senso di fratellanza e unione con gli altri.<sup>286</sup>

Coloro che fanno della religione una cultura di violenza che li conduce a commettere azioni criminali di dimensioni elevate sono individui che hanno subito un tipo di violenza psicologica da parte della società, come l'umiliazione, l'abbandono o il rifiuto. Un esempio è quello di Asahara Shōkō che, come visto in precedenza, visse un'infanzia travagliata a causa dei suoi trascorsi familiari.<sup>287</sup> L'abbandono da parte dei suoi genitori, avvenuto all'età di sei anni, l'esclusione dalla vita universitaria e i fallimenti personali lo condussero a creare un movimento che riflettesse i suoi sentimenti di rabbia e frustrazione. Inoltre, il gruppo religioso da lui fondato era l'unico luogo su cui poteva esercitare il proprio dominio rendendo giustizia a quel sentimento di esclusione e impotenza che aveva provato vivendo nella società giapponese.

Per quanto concerne il ruolo che questi individui ricoprono all'interno della propria comunità, è importante sottolineare i termini con cui ci si riferisce ad essi, ovvero terroristi o criminali. A dare loro questi appellativi sono solitamente le vittime che subiscono la violenza di questi movimenti. Tuttavia, coloro che vengono denominati in questo modo non si considerano né dei criminali né dei terroristi, ma degli eroi.<sup>288</sup> Lo stesso Asahara si definì come il 'messia' a cui era stata affidata la missione divina di salvare l'umanità dall'Armageddon. Secondo quanto riportato da altri studiosi, Aum

---

<sup>284</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p.101.

<sup>285</sup> Stefano, BONINO, *Il Caso Aum...*, 2010, p.21.

<sup>286</sup> Fabrizio, MASTROFINI, "Avvenire", in M. Bonfiglioli, "Alcune considerazioni sulla suprema verità", in Stefano Bonino, *Il Caso Aum...*, 2010, cit., p. 22.

<sup>287</sup> Martin, REPP, "Aum Shinrikyō and the Aum Incident. A critical Introduction", in James R. Lewis and Jesper Aagaard Petersen, *Controversial New Religions*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p.154.

<sup>288</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p.9.



Shinrikyō e il suo leader non furono gli unici a considerare il proprio operato un piano per salvare il mondo e non un modo per esercitare della violenza nei confronti dell'umanità. Mike Bray — pastore luterano americano accusato di aver fatto esplodere circa una decina di cliniche mediche per l'aborto — non si definì mai un terrorista, poiché le sue azioni vennero svolte con l'intenzione di difendere i diritti di tutti quei bambini che non sarebbero mai nati.<sup>289</sup> In un'intervista condotta da Mark Jurgensmeyer con un uomo legato alla rete di Al Qaeda, quest'ultimo affermò quanto il termine 'terrorista' fosse complicato da utilizzare per via del suo significato e che questo non aveva nulla a che vedere con le operazioni dei movimenti separatisti.<sup>290</sup> Lo stesso venne espresso dal leader di Hamas, il quale definiva il proprio movimento utilizzando il termine "militante" e le cui azioni suicide non erano atti di estrema violenza ma "manovre" di difesa.<sup>291</sup> Tuttavia, secondo Jurgensmeyer il problema non è tanto legato alla semantica quanto al contesto in cui il termine viene espresso. In altre parole, se il mondo viene percepito in guerra le azioni violente vengono legittimate da un imperativo religioso, ma se il mondo è percepito in modo pacifico allora solo a quel punto gli atti di violenza diventano delle vere e proprie azioni criminali.<sup>292</sup>

### 3.2 *La logica della violenza religiosa*

In precedenza, si è discusso della natura di coloro che commettono azioni criminali motivate dalla religione. Nell'analizzare il profilo e il comportamento di questi individui sono stati riportati esempi di gruppi, oltre quello di Aum Shinrikyō, e di leader religiosi che hanno fatto del massacro divino la propria missione. Oltre ai casi citati sopra ve ne sono molti altri, come ad esempio l'esplosione dell'edificio federale Alfred P. Murrah a Oklahoma City il 19 aprile 1995; l'attentato al World Trade Center avvenuto l'11 settembre 2001; l'esplosione di alcuni treni locali madrileni avvenuta l'11 marzo 2004; l'attentato di Londra avvenuto nel 2005, dove vennero colpiti alcuni trasporti pubblici proprio durante l'ora di punta; l'attacco criminale alla sede del giornale satirico francese *Charlie Hebdo* avvenuto a Parigi il 7 gennaio 2015; ecc. Cos'hanno in comune questi episodi? Nella maggior parte dei casi non si tratta di incidenti, bensì di atti volontari di violenza esagerata che seguono una logica ben

---

<sup>289</sup> Ibidem.

<sup>290</sup> Ibidem.

<sup>291</sup> Ibidem.

<sup>292</sup> Ibidem.

precisa.<sup>293</sup> Queste azioni hanno come scopo quello di diffondere paura e scompiglio tra chi le subisce. Il tempo, il luogo e il metodo d'attacco sono una combinazione importante ma non l'obiettivo. Quest'ultimo, solitamente, consiste nel tragico coinvolgimento di più persone possibili.<sup>294</sup> Gli adepti di Aum che erano impegnati nella produzione di armi chimiche brevettarono il *sarin* proprio per la sua efficacia, in quanto era grado di uccidere chiunque lo inalasse in breve tempo. Nell'episodio *Terror in Tokyo* del programma canadese *Zero Hours*, trasmesso dalla BBC, è possibile vedere come questa sostanza si diffuse in pochissimo tempo intossicando tutti coloro che in quel momento si trovavano all'interno dei cinque treni.<sup>295</sup>

L'implicazione in questi attentati di un numero elevato di persone deriva, secondo David C. Rapoport, dalla volontà di questi gruppi di attirare l'attenzione del pubblico. Per riuscire in questo intento è necessario ricorrere ad azioni estreme e ben organizzate che si trasformano in veri e propri atti teatrali.<sup>296</sup> Lo stesso romanziere Don DeLillo sostiene che il terrorismo sia “the language of being noticed”<sup>297</sup>, ovvero un buon modo per attirare l'attenzione su di sé. Ciò che definisce un atto ‘terrorista’ è la capacità che ha di generare terrore tra le masse. Di conseguenza, se non vi è un soggetto che subisce passivamente l'orrore derivato da questo tipo di azione, allora l'attentato di per sé perderebbe di significato.<sup>298</sup> Nella logica del terrore il coinvolgimento di soggetti che in un determinato luogo e in un tempo già prestabilito diventano vittime è necessaria per poter generare un evento clamoroso. In questo modo, l'attenzione del pubblico si concentra sulle immagini brutali di tale avvenimento che vengono trasmesse dai canali mediatici permettendo agli aggressori di acquisire notorietà.<sup>299</sup> L'utilizzo dei social media è ciò che caratterizza le forme moderne di terrore che Jean Baudrillard — sociologo e filosofo — definisce ‘peculiari’ proprio per l'utilizzo che fanno dei dispositivi elettronici.<sup>300</sup> Nel rendere celebre la tragicità dell'evento a livello globale,

---

<sup>293</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 122.

<sup>294</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 123.

<sup>295</sup> Jonathan, HACKER, *Zero Hour - Terror in Tokyo*, in “YouTube”, 2004, [https://www.youtube.com/watch?v=XeIFvih2n\\_8](https://www.youtube.com/watch?v=XeIFvih2n_8), 27 novembre 2019.

<sup>296</sup> David C., RAPOPORT, “Terrorism and Weapons of the Apocalypse”, in James M. Ludes, Henry Sokolski, *Twenty-First Century Weapons Proliferation*, London, Routledge, 2001, p. 50.

<sup>297</sup> Don, DELILLO, *Mao II*, trad. di Delfina Vezzoli, Milano, Einaudi, 2003, p.157.

<sup>298</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 141.

<sup>299</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p.142.

<sup>300</sup> Jean, BAUDRILLARD, “The Mirror of Terrorism”, in *The Transparency of Evil: Essays on the Extreme Phenomena*, London, Verso, 1993, p.75.

l'intento dei gruppi attivisti è quello di aumentare l'importanza della propria immagine illudendosi di essere loro i detentori del potere di una determinata società.

### 3.2.1 L'importanza del luogo e la sua simbologia

Le azioni criminali dirette dai movimenti estremisti sono parte di un piano logico che segue una strategia ben precisa e, perciò, non avvengono mai per caso o come frutto di un ragionamento irrazionale.<sup>301</sup> Tuttavia, bisogna utilizzare il termine “strategia” con cautela quando si tratta di criminalità o terrorismo religioso. La ragione sta nel fatto che nel considerare queste azioni solo come delle tattiche, ovvero come operazioni ben calcolate al fine di arrivare ad un obiettivo strategico, tali avvenimenti perderebbero di significato, quando, invece, lo scopo stesso di questi eventi è proprio quello di creare un momento drammatico in grado di impressionare il pubblico grazie al loro significato simbolico.<sup>302</sup> Per esempio, i crimini commessi da Aum Shinrikyō sono tutti impregnati di un forte simbolismo religioso, ma l'attentato del 20 marzo 1995 può rappresentare sia un atto simbolico — sulla base di quanto accennato in precedenza sul ruolo della dottrina all'interno di questo episodio — sia un piano strategico ben organizzato — per via del luogo in cui venne rilasciato il *sarin*.<sup>303</sup> In ogni caso, questi avvenimenti diventano dei veri e propri spettacoli di violenza o drammi messi in scena per attirare su di sé l'attenzione del pubblico che solitamente è rappresentato dalle vittime.<sup>304</sup> Il motivo di tale egocentrismo da parte di questi gruppi è dato dall'eco che riproduce uno qualsiasi di questi attentati a livello globale. In sintesi, più l'impatto dell'azione commessa è forte più questi gruppi acquisiscono notorietà con l'illusione di aver assunto un certo grado di importanza e di potere.<sup>305</sup> In questo caso la scelta del luogo è molto importante, poiché quest'ultimo diventa il palcoscenico teatrale che dà spazio al dramma dell'attentato e che successivamente diventerà un simbolo di pace. Solitamente i punti di attacco sono luoghi pubblici dove ogni giorno si raccoglie un buon numero di persone e possono essere mezzi urbani, centri commerciali, stazioni ferroviarie e metropolitane, palazzi rappresentanti una qualche autorità o una qualche istituzione,

---

<sup>301</sup> Martha, CRENSHAW, “The Logic of Terrorism: Terrorist Behavior as a Product of Strategic Choice”, in Walter, REICH, (ed.), *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, State of Mind*, Cambridge, Woodrow Wilson International Center for Scholars and Cambridge University Press, 1990, p. 12.

<sup>302</sup> Mark, JURGENSMeyer, *Terror in...*, 2003, p. 125.

<sup>303</sup> Mark, JURGENSMeyer, *Terror in...*, 2003, p. 126.

<sup>304</sup> Ibidem.

<sup>305</sup> Mark, JURGENSMeyer, *Terror in...*, 2003, p. 128.

stadi, teatri, strutture sanitarie, ecc.<sup>306</sup> Come già accennato in precedenza l'obiettivo di questi attacchi è quello di generare il più alto numero di vittime possibile e, perciò, servono dei luoghi ben precisi. Oltre a questo scopo ve ne è un altro che è la ragione stessa per cui la scelta del luogo d'azione è molto importante. David C. Rapoport ha osservato come il controllo di un determinato territorio definisca l'autorità pubblica e di come una qualsiasi società riesca a creare una propria identità sulla base del controllo che esercita su un luogo.<sup>307</sup> Per questo motivo, nel recare danno a uno qualsiasi di questi punti viene smascherata la fragilità della società perché, simbolicamente parlando, rappresentano il potere che questi gruppi criminali vogliono distruggere.<sup>308</sup>

### 3.2.2 Il tempo di azione

“C'è un tempo per uccidere” disse il reverendo Michael Bray riprendendo un passaggio dell'*Ecclesiaste* — uno dei ventiquattro libri che compongono la Bibbia ebraica.<sup>309</sup> Con questa affermazione egli non si riferisce a una data o a un'occorrenza in particolare, ma a un momento della storia in cui il ricorso alla violenza diventa inevitabile.<sup>310</sup> Solitamente è un periodo preceduto da una sequenza di eventi che conducono a quel preciso istante che viene percepito come “il tempo esatto in cui agire”.<sup>311</sup> Nel caso di alcuni movimenti questo grande evento può coincidere con un violento cataclisma. Questo è ciò che avvenne in Aum Shinrikyō quando il leader, Asahara, predisse il giungere della fine di questo mondo rappresentato da una battaglia con effetti distruttivi molto più elevati di quelli della seconda guerra mondiale. Egli chiamò questo conflitto Armageddon.<sup>312</sup> Secondo Asahara questa profezia si sarebbe avverata intorno all'anno Duemila, ma con il trascorrere del tempo le ostilità con il mondo esterno si intensificarono aumentando le paranoie del leader e il senso di cospirazione nel movimento conducendolo a credere che fosse necessario agire nell'immediato. Secondo Rapoport il senso di imminenza percepito dai movimenti apocalittici, come Aum, è dettato dalla modalità con cui questi percepiscono la vicinanza di un evento

---

<sup>306</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 134.

<sup>307</sup> David C., RAPOPORT, “Observations on the Importance of Space in Violent Ethno-Religious Strife”, *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol.2, No.2, 1996, p.260.

<sup>308</sup> Ibidem.

<sup>309</sup> Michael, BRAY, *A Time to Kill: A Study Concerning the Use of Force and Abortion*, in Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p.138.

<sup>310</sup> Ibidem.

<sup>311</sup> Ibidem.

<sup>312</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p.140.

futuro che ne condiziona il sistema emotivo e, perciò, anche il modo in cui agiscono.<sup>313</sup> Il senso di precarietà sentito dagli individui appartenenti a questi gruppi è ciò che dà valore al tempo di azione.

When time is working against us because obstacles increase constantly, because we have little time to prepare and because we have no time to repair mistakes, the impulse to become violent can be irresistible.<sup>314</sup>

In questo passaggio Rapoport sostiene come la percezione del tempo possa in qualche modo interferire con il corretto svolgimento delle azioni di questi movimenti, innescando in loro l'impulso ad agire in maniera violenta. Nel caso di Asahara, nonostante le sue predizioni sulla fine del mondo fossero state fissate per la fine del millennio, a causa dell'interferenza delle autorità pubbliche e giudiziarie si ritrovò più di una volta a dover agire con una controffensiva, come visto.

Sulla base di quanto discusso in questa parte, si può affermare che il tempo, come lo spazio di azione, è un altro punto di forza per questi movimenti criminali religiosi, perché rappresenta il momento esatto in cui la società perde il suo potere e la sua legittimità.<sup>315</sup>

### 3.3 *La guerra cosmica*

Lo scopo della religione è quello di diffondere un messaggio di pace e di salvezza.<sup>316</sup> Tuttavia, per fare in modo che questo progetto divino si realizzi c'è spesso bisogno di un atto violento che, in molti casi, si traduce in un conflitto. La guerra santa è presente in molte tradizioni religiose e fornisce ai gruppi attivisti gli elementi necessari per poter inscenare degli atti di violenza esagerata.<sup>317</sup> Il conflitto che li vede coinvolti viene definito da Jurgensmeyer 'guerra cosmica' perché è considerato un evento più grande della vita.<sup>318</sup> La definizione data da questo studioso deriva dal potere di questo tipo di conflitto di evocare immagini di combattimenti divini del passato che portano con sé

---

<sup>313</sup> David C., RAPOPORT, *Some General...*, 1992, p.133.

<sup>314</sup> David C., RAPOPORT, *Some General...*, 1992, cit., p. 134-135.

<sup>315</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 141.

<sup>316</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Violence and the...*, 1992, p.1.

<sup>317</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 149.

<sup>318</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 149.

un'enorme capacità distruttiva. Di conseguenza, più nella mente di questi gruppi le immagini di guerra sono violente e devastanti più l'azione criminale che essi condurranno avrà un impatto globale con effetti catastrofici. A tal proposito, la guerra cosmica è un tipo di conflitto che vive nell'immaginario religioso di molte tradizioni sacre, ma, nell'ultimo ventennio, è diventata un evento reale per molti movimenti convinti che il mondo in cui vivono sia in guerra.<sup>319</sup> Tra le religioni il cui testo sacro di riferimento evoca spesso immagini di lotte in nome di Dio vi è il cristianesimo. Kerry Nobel, il leader del movimento Christian Identity, sosteneva che la Bibbia fosse un testo che parlava di odio descrivendo Dio come un guerriero che un giorno sarebbe sceso sulla terra a vendicare la morte del proprio figlio.<sup>320</sup> Inoltre, secondo i movimenti messianici cristiani, la crocifissione di Cristo rappresenta un episodio di violenza estrema da parte del genere umano che un giorno si ritroverà a dover scontare il crimine commesso. Per questo motivo, nell'immaginario di questi gruppi il ritorno del messia sulla terra è segnato dall'inizio di una guerra che vede quest'ultimo scendere sul campo di battaglia per ripulire il mondo dai peccatori che gli hanno recato sofferenza.<sup>321</sup>

Nella religione islamica, invece, la guerra religiosa è la *jihad*. La traduzione del termine è "sforzo" e contiene due significati: il primo rappresenta il conflitto interiore dell'individuo nel tentativo di migliorare se stesso. Il secondo consiste nella lotta contro tutte le ideologie e le istituzioni che mettono in discussione l'insegnamento religioso islamico.<sup>322</sup> Per Hamas quest'ultimo divenne il modo con cui giustificare le azioni criminali commesse. Un esempio fu l'attentato al World Trade Center dell'11 settembre 2001. In quell'occasione, Osama bin Laden definì l'episodio non come un atto terroristico, ma come un gesto di guerra nei confronti degli Stati Uniti d'America che con le loro operazioni nel medio Oriente avevano recando offesa a Dio e a tutti i musulmani.<sup>323</sup>

Nel movimento di Asahara Shōkō la guerra cosmica, come già anticipato, si chiama Armageddon. L'orientamento apocalittico di questo gruppo nacque dall'interesse verso gli scritti profetici di Nostradamus e dall'influenza cristiana. Gli scritti del profeta francese fecero la loro comparsa in Giappone intorno al 1973 grazie all'opera "Le

---

<sup>319</sup> Ibidem.

<sup>320</sup> Mark, JURGENSMeyer, *Terror in...*, 2003, p. 149.

<sup>321</sup> David C., RAPOPORT, *Some General...*, 1992, p. 129.

<sup>322</sup> Mark, JURGENSMeyer, *Terror in...*, 2003, p. 151.

<sup>323</sup> Mark, JURGENSMeyer, *Terror in...*, 2003, p. 148.

profezie di Nostradamus” del giornalista giapponese Goto Ben. Quest’ultimo aveva iniziato la sua carriera scrivendo testi sulla Soka Gakkai e sul suo fondatore, Ikeda Daisuke, per poi avvicinarsi al genere di fantascienza e, quindi, al mondo New Age.<sup>324</sup> La sua prima opera su Nostradamus ebbe un successo enorme e divenne il libro più venduto in Giappone.<sup>325</sup> Questo successo sfociò in un *boom* che coinvolse molte delle ‘nuove’ nuove religioni giapponesi, tra cui Aum Shinrikyō. Dai sermoni pronunciati a partire dagli anni Novanta si evince che Asahara avesse delle conoscenze in merito alle profezie dello scrittore francese. Il primo contatto tra Aum e il mondo messianico avvenne in due modi: tramite l’influenza della nuova cultura religiosa giapponese, sorta tra gli anni Settanta-Ottanta, e tramite Agonshū — il fondatore, Kiriya Seiyū, fu infatti il primo tra tutti i nuovi leader carismatici delle ‘nuove’ nuove religioni a introdurre le visioni di Nostradamus all’interno del proprio insegnamento.<sup>326</sup> L’incontro decisivo avvenne nel 1989, quando Asahara si recò in Francia per consultare direttamente i testi del profeta. In quell’occasione, egli si identificò con l’immagine del messia proveniente da est che, alla fine del millennio, sarebbe giunto sulla terra per condurre le forze del bene nella battaglia cosmica contro le forze del male. Al suo rientro in Giappone, Asahara pubblicò “Il metodo segreto per sviluppare poteri psichici” in cui comparve un capitolo interamente dedicato alle profezie di Nostradamus e in cui venne trattato per la prima volta il tema sulla fine del mondo — predetta per l’anno 1999.<sup>327</sup> Dal 1991 i rapporti tra Aum Shinrikyō e la società giapponese si inaridirono ulteriormente. In questo clima di tensione comparirono le prime immagini apocalittiche derivate dalla lettura del “Libro della Rivelazione” scritto dall’apostolo Giovanni.<sup>328</sup> Gli immaginari di distruzione presenti in questo testo erano rappresentati da grandi battaglie e spargimenti di sangue. Asahara trovò una somiglianza tra il conflitto che Aum stava vivendo in quegli anni e le lotte descritte nel libro. Questa identificazione diede modo al maestro di trasformare le proprie azioni criminali in simboli religiosi e di giustificarne la natura violenta. Sulla base di questa analisi è possibile affermare come in molti casi, tra cui quello del movimento di

---

<sup>324</sup> Robert, KISALA, “Nostradamus and the Apocalypse in Japan”, *Nanzan Institute for Religion and Culture*, Vol.32, 1997, p. 48.

<sup>325</sup> Ibidem.

<sup>326</sup> Robert, KISALA, “Nostradamus...”, 1997, p. 54.

<sup>327</sup> Ibidem.

<sup>328</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 169.

Asahara, non è la religione a spingere un individuo a commettere azioni criminali, ma è l'esistenza di immagini violente a richiedere l'intervento della religione.<sup>329</sup>

Le immagini di lotte sacre, a cui si ispirano molte tradizioni religiose, raffigurano il trionfo del bene sul male. Tuttavia, nell'ultimo ventennio queste visioni simboliche sono entrate a far parte di uno schema religioso che le ha convertite in atti reali di violenza.<sup>330</sup> Una delle rappresentazioni più influenti per i movimenti terroristi religiosi è il martirio. Il termine 'martire' deriva da una parola greca che significa 'vittima' e l'azione subita da quest'ultima è intesa come sacrificio in nome della fede. Come già discusso in precedenza, il sacrificio è considerato un rito di distruzione. L'atto di distruggere è tradotto in termini spirituali come estirpazione delle impurità, perciò l'azione di uccidere è intesa positivamente come la trasformazione di una condizione da impura a incontaminata. Tuttavia, mentre nell'antichità venivano immolati principalmente degli animali, il sacrificio condotto dai movimenti religiosi moderni consiste nell'uccisione di esseri umani.<sup>331</sup> Il motivo di tale scelta va rintracciato all'interno della guerra cosmica, dove il concetto di sacrificio trova la sua massima espressione. In questo tipo di conflitto vi sono due parti in lotta che si definiscono chiamandosi reciprocamente 'noi' e 'loro'. Secondo 'noi', 'loro' rappresenta il male ed è la causa della contaminazione del mondo, perciò va annientata.<sup>332</sup> In questo modo, la guerra condotta da questi movimenti si trasforma in una serie di sommosse violente la cui funzione è la stessa di quei riti sacrificali che vivono nell'immaginario sacro di ogni tradizione religiosa. In Aum Shinrikyō, per esempio, l'Armageddon rappresentava il rito sacrificale che avrebbe dovuto purificare il mondo dai suoi nemici esercitando su di loro un *poa* generale.

### 3.3.1 I presupposti della guerra cosmica

Nell'analisi sviluppata precedentemente, si è discusso sul significato della guerra cosmica nei movimenti attivisti religiosi. Sulla base di quanto è stato affermato, quali sono gli elementi fondamentali che caratterizzano questo tipo di conflitto? Il primo presupposto nella realizzazione di questo grande evento è il cambiamento radicale di una condizione sociale che è percepita con ostilità. L'atteggiamento belligerante di

---

<sup>329</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 164.

<sup>330</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 163.

<sup>331</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 170.

<sup>332</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 173.



questi movimenti è dettato dalla convinzione secondo cui non è più possibile scendere a compromessi e, perciò, non vi è altra soluzione se non quella di una guerra che ristabilisca un nuovo ordine.<sup>333</sup>

religious terrorists see themselves not as a component of a system worth preserving, but as “outsiders”, and therefore seek vast changes in the existing order. This sense of alienation also enables the religious terrorist to contemplate far more destructive and deadly types of terrorist operations than secular terrorist and indeed to embrace a far more open-ended category of “enemies” for attack.<sup>334</sup>

Secondo Bruce Hoffman, i gruppi terroristi religiosi vivono nell’alienazione perché non si considerano parte della società e vorrebbero ribaltarne i valori. Di conseguenza, se l’obiettivo di questi non mira al raggiungimento dell’armonia, ma al potenziamento del proprio dominio su un sistema, in quel caso vi è bisogno di una guerra che stabilisca chi delle parti in lotta detiene il potere. Per poter imporre la propria egemonia vi è bisogno di azioni che si traducano in atti di violenza esagerata. Nella mente dei criminali questo è l’unico modo per risolvere una situazione da loro percepita tragicamente.<sup>335</sup> In Giappone, il movimento Aum Shinrikyō dichiarò che il mondo fosse coinvolto in una guerra simile alla seconda guerra mondiale. Nel ricordare quest’ultimo conflitto, l’attenzione del gruppo di Asahara non si concentrò tanto sul genocidio commesso da Adolf Hitler, quanto sull’utilizzo delle armi nucleari con le quali vennero distrutte Hiroshima e Nagasaki. Il maestro profetizzò una terza guerra mondiale combattuta con armi il cui livello di annientamento sarebbe risultato due volte superiore a quelle impiegate nel secondo conflitto bellico.<sup>336</sup> Di solito, lo stato di guerra è percepito solo da una delle due parti in lotta, solitamente rappresentata da questi gruppi, mentre l’altra è inconsapevole di quanto stia succedendo. In questo caso, le profezie diffuse dall’insegnamento di Aum giocarono un ruolo importante perché permisero ai suoi membri di acquisire consapevolezza sull’imminente fine del mondo e ciò permise loro di prepararsi all’evento — per esempio, durante la preparazione del gas *sarin* vennero realizzati degli antidoti per proteggere i membri dagli effetti tossici della

---

<sup>333</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 152.

<sup>334</sup> Bruce, HOFFMAN, *Holy Terror...*, 1993, cit., p. 3.

<sup>335</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 153.

<sup>336</sup> *Ibidem*.

sostanza chimica.<sup>337</sup> L'attentato nella metropolitana di Tōkyō col *sarin* ebbe l'effetto di confermare le profezie di Asahara aumentandone l'immagine di potere.

Il secondo e il terzo elemento nella costruzione di un conflitto sono gli eroi e i nemici. La presenza di questi ultimi è fondamentale, poiché se la guerra cosmica ha la finalità di accrescere il potere di coloro che credono nella sua realizzazione, senza degli antagonisti da sconfiggere risulterebbe difficile riuscire a raggiungere questo obiettivo.<sup>338</sup> In molti casi, si tratta di entità che si oppongono all'ideologia dei gruppi religiosi e, per questo motivo, vanno eliminati. Nel caso di Aum, i nemici erano rappresentati dalle autorità giudiziarie, dai mass media e da chiunque avesse tentato di intromettersi nelle questioni riguardanti il movimento.

Come accennato sopra, il conflitto esiste solo nella mente di questi criminali, perciò, anche il nemico è un'invenzione e viene costruito tramite il processo di "satanizzazione".<sup>339</sup> Quest'ultimo è una parte importante nella realizzazione dell'immagine cosmica della guerra, poiché per essere definita tale necessita di nemici altrettanto grandiosi. La satanizzazione avviene nel momento in cui il nemico detiene il dominio su una comunità che ne rifiuta la morale e la percepisce come una forza oscura e imbattibile in termini umani. A quel punto, viene considerata un'entità sovrumana che necessita un'azione altrettanto fuori dal comune per essere sconfitta.<sup>340</sup> Ehud Sprinzak sostiene che l'atto condotto con l'obiettivo di rendere il nemico subumano segue il processo di "delegittimazione". Quest'ultimo è composto da tre fasi che mirano a screditare, umiliare e indebolire il nemico.<sup>341</sup> La prima consiste nella mancanza di stima nei confronti dell'autorità principale di un regime<sup>342</sup>; nella seconda viene messa in discussione la legittimità del sistema da parte di un gruppo; la terza è lo scoppio di una crisi in cui la comunità si ribella al sistema perché non ne riconosce più l'autorità e, in quel momento, ne satanizza l'immagine.<sup>343</sup> Tuttavia, il nemico non è l'unico a subire una trasformazione: nel momento in cui quest'ultimo viene privato del proprio potere, anche gli artefici del processo di "delegittimazione" subiscono una

---

<sup>337</sup> Ibidem.

<sup>338</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 174.

<sup>339</sup> Mark, JURGENSMEYER, *Terror in...*, 2003, p. 186.

<sup>340</sup> Ibidem.

<sup>341</sup> Ehud, SPRINZAK, "The Process of Delegitimization: Towards a Linkage Theory of Political Terrorism", *Terrorism and Political Violence*, Vol.31, No.1, 1991, p.55.

<sup>342</sup> Ibidem.

<sup>343</sup> Ehud, SPRINZAK, "The Process of...", 1991, p.56.

mutazione chiamata “disumanizzazione” che si verifica con la giustificazione dell’azione terroristica da loro commessa.<sup>344</sup>

### 3.3.2 *L’illusione del potere*

La violenza che deriva dal conflitto ha l’effetto di aumentare il senso di potere di un qualsiasi tipo di movimento. Come detto in precedenza, alcuni gruppi religiosi definiscono la guerra come ‘cosmica’ per via delle sue dimensioni, per gli enormi effetti distruttivi che porta con sé e per la natura demoniaca dei nemici. Di conseguenza, l’idea iniziale di questi individui criminali è che il conflitto non possa essere vinto perché va oltre le loro capacità spirituali.<sup>345</sup> Tuttavia, la consapevolezza di non poter vincere la guerra viene accettata e interiorizzata da questi gruppi che preferiscono morire dignitosamente piuttosto che arrendersi e vivere nella frustrazione.<sup>346</sup> La resa per questi individui criminali viene considerata come un disonore nei confronti della propria missione e un atto di codardia da cui nasce il senso di umiliazione. Questo stato di tormento è ciò che conduce i movimenti attivisti a ricorrere alla violenza giustificata dalla religione. Il motivo è che quest’ultima ha la capacità di dare onore e di infondere coraggio in tutti coloro che ne difendono la fede.<sup>347</sup> Un esempio di quanto appena affermato è dato dall’analisi del profilo psicologico, tracciato nel primo capitolo, del leader di Aum Shinrikyō. Asahara Shōkō è l’esempio di individuo che dall’unione della religione con la violenza ha creato un antidoto per sconfiggere il senso di umiliazione derivato dal suo passato travagliato di adolescente affetto da glaucoma.<sup>348</sup> Il sentimento di rifiuto nutrito da Asahara lo condusse ad allontanarsi da un sistema di cui non si sentiva parte e a fondare una sua comunità, all’interno della quale assunse quel ruolo e quel potere che non avrebbe mai potuto ottenere vivendo nella società giapponese. Jurgensmeyer definisce questo sentimento ‘potere simbolico’ che rende questi personaggi delle divinità all’interno dei movimenti che fondano.<sup>349</sup> Secondo lo studioso questo tipo di potere viene percepito come una realtà da chi lo detiene grazie alla presenza della comunità di consenso, composta dai membri del proprio gruppo, che sostiene l’autorità e l’immagine di onnipotenza di questi individui. Inoltre, all’interno

---

<sup>344</sup> Ibidem.

<sup>345</sup> Mark, JURGENSMeyer, *Terror in...*, 2003, p. 190.

<sup>346</sup> Ibidem.

<sup>347</sup> Ibidem.

<sup>348</sup> Ian, READER, *Religious Violence...*, 2000, p. 40.

<sup>349</sup> Mark, JURGENSMeyer, *Terror in...*, 2003, p. 191.

della guerra cosmica l'immagine di superiorità dei leader viene ingrandita ulteriormente, a tal punto da renderli degli eroi. Il carattere epico di questi individui deriva dalla creazione di un universo in guerra in cui loro detengono il ruolo di giustizieri della pace. L'esagerazione degli immaginari apocalittici è un esempio di quanto appena affermato. Daniel A. Metraux, riferendosi all'impatto del movimento Aum sulla società giapponese, chiama questo fenomeno la 'mercificazione dell'apocalisse'.

Successful religious movements require large and enthusiastic congregations willing to energetically participate in activities, propagate faith, and contribute considerable sum of money. There must also be a charismatic religious leader who present new ideas and practices in an attractive or challenging manner to attract broad public attention. These factors are especially relevant to new rapidly growing religious movement that lack strong roots in any community. Successful religious movements today also require good marketing strategies. Public recognition is critical for success.<sup>350</sup>

Il tema dell'apocalisse nelle "nuove" nuove religioni giapponesi è un esempio di strategia che riscosse un enorme successo. I leader di questi movimenti fecero un uso intelligente della nuova cultura popolare derivata dall'influenza New Age e videro negli scenari apocalittici il mezzo per attirare l'attenzione su di sé. Shimazono Susumu definisce questa economia dell'apocalisse un *hollowing out*<sup>351</sup>, ovvero la capacità di estrapolare certe credenze e pratiche religiose dal proprio contesto per rielaborarle in modo tale da incidere su buona parte del "mercato religioso".<sup>352</sup>

Il potere che questi individui criminali detengono è illusorio perché esiste solo all'interno dei propri gruppi. Le azioni violente che vengono commesse hanno come scopo quello di espandere il loro potere anche all'esterno nel tentativo di renderlo reale. Nel momento in cui viene commesso un attentato di proporzioni elevate, come quello del movimento Aum Shinrikyō, questo può avere un impatto enorme sulle masse che ne imprimono le immagini nella loro memoria. Il ricordo dell'accaduto fa riaffiorare in loro la paura e il terrore dando quindi valore a quel determinato episodio. Nel momento

---

<sup>350</sup> Daniel A., METRAUX, *Aum Shinrikyō's Impact on Japanese Society*, New York, The Edwin Mellen Press, 2000, cit., p. 133.

<sup>351</sup> Daniel A., METRAUX, *Aum Shinrikyō's.....*, 2000, p.134.

<sup>352</sup> Ibidem.

in cui questi criminali hanno il controllo totale sulle emozioni degli individui, solo a quel punto sono riusciti a estendere il proprio potere all'esterno e a renderlo reale.

## CONCLUSIONE

In questo elaborato si è discusso del motivo che conduce un'organizzazione a ricorrere alla violenza giustificata da un imperativo sacro. Ciò è stato possibile grazie all'analisi del movimento Aum Shinrikyō, esempio di gruppo religioso le cui azioni violente furono mosse e legittimate dalla propria dottrina. Inoltre, applicando questo caso di studio alle teorie sul rapporto violenza-religione è stato possibile dare una risposta esaustiva al quesito posto in questo lavoro di tesi.

Nei primi due capitoli si è dato spazio al movimento Aum Shinrikyō analizzando in maniera approfondita il contesto storico, sociale e religioso del Giappone tra gli anni Settanta-Ottanta, in modo tale da rintracciare tutti gli elementi che hanno condotto al sorgere di quella cultura religiosa di cui lo stesso Aum faceva parte e di cui condivideva le caratteristiche principali. In seguito, si è discusso del leader, Asahara Shōkō, dei membri e della struttura del gruppo al fine di comprendere sia la natura del movimento, sia le motivazioni che, tramite la sequenza degli eventi narrati in ordine cronologico nel secondo capitolo, col tempo hanno condotto Aum a diventare un'organizzazione criminale a livello internazionale.

Alla domanda 'perchè ricorrere alla violenza in nome della religione?', la risposta è rintracciabile nel terzo e ultimo capitolo di questo elaborato, dove si discute del rapporto che da sempre intercorre tra la violenza e il sacro arrivando alla conclusione che questi due concetti non possano essere scissi.<sup>353</sup> In altre parole, secondo quanto affermato anche dallo studioso David C. Rapoport, la sfera del sacro contiene al suo interno una dimensione dedicata alla produzione della violenza, la cui esistenza è necessaria perché è ciò che rende una religione tale per definizione.<sup>354</sup> Per sostenere quanto affermato da studiosi come Rapoport, nell'ultimo capitolo è stato introdotto il tema della 'guerra cosmica', che è la dimostrazione del rapporto stretto che vi è tra la violenza e la religione. La scelta del termine 'cosmico', utilizzato per definire questo genere di battaglia, deriva dalle dimensioni sia del conflitto, sia dei danni che esso provoca al momento dello scoppio. I fattori principali che caratterizzano questo confronto sono

---

<sup>353</sup> René, GIRARD, *Violence and the Sacred*, traduzione di Patrick Gregory, France, Johns Hopkins University Press, 1977, p.55.

<sup>354</sup> David C., RAPOPORT, "Some General Observation on Religion and Violence", in Mark Jurgensmeyer *Violence and the Sacred in the Modern World*, London, Routledge, 1992, p.119.

tre: ristabilire un nuovo ordine sociale, la presenza di nemici dalla forza sovrumana e l'intervento di uomini-eroi che conducano la propria armata verso la vittoria.<sup>355</sup> La convinzione dei movimenti come quello di Asahara è che non sia possibile scendere a compromessi con il proprio sistema sociale, considerato ormai inefficiente, e, perciò, vi è bisogno di un evento clamoroso che ristabilisca un nuovo ordine.<sup>356</sup> Tuttavia, nella maggior parte dei gruppi religiosi, il tentativo di riportare la pace nella propria società si traduce con una guerra che implica il ricorso alla violenza. Il tema della 'guerra cosmica' è presente nei testi sacri di molte tradizioni religiose, dove vengono evocate immagini di combattimenti divini il cui livello di distruzione che ne consegue è molto elevato. Per questo motivo, prendendo spunto da questi immaginari, le azioni mosse dai gruppi criminali religiosi portano con sé degli effetti devastanti che, inoltre, hanno come obiettivo il coinvolgimento di un grosso numero di persone. A questo punto emerge il tema del sacrificio che non solo trova la sua massima espressione all'interno del conflitto cosmico, ma è un'altra dimostrazione del fatto che violenza e religione viaggiano sullo stesso binario. A tal proposito, René Girard afferma che in una qualsiasi società per cercare di porre fine a uno stato di caos è necessario ricorrere a dei mezzi che, per placare la violenza generata da quel caos, producano a loro volta dell'altra violenza.<sup>357</sup> Il sacrificio è l'esempio che sostiene questa affermazione: nell'antichità rappresentava l'atto di uccidere un essere vivente (solitamente animale) che veniva offerto come dono propiziatorio a una determinata divinità per assicurarsi la sua benevolenza in tempi guerre e carestie.<sup>358</sup> Tuttavia, negli ultimi vent'anni il sacrificio rituale è diventato, per questi movimenti, un modo per commettere degli omicidi di massa al fine di purificare quelle impurità ritenute la causa del disagio sociale.

Nel caso di Aum Shinrikyō la 'guerra cosmica' era chiamata Armageddon e trovava le sue origini nell'immaginario apocalittico cristiano. Come in tutte le battaglie anche quella di Aum era condotta da due fazioni: le forze del bene contro le forze del male. Le prime erano rappresentate dal gruppo stesso, mentre le seconde dalla società giapponese. La missione del movimento di Asahara era quella di condurre la propria armata di fedeli verso la liberazione ultima in modo tale da salvarli dall'imminente fine

---

<sup>355</sup> Mark, JURGENSMeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Los Angeles, Londra, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 152.

<sup>356</sup> Ibidem.

<sup>357</sup> René, GIRARD, *Violence and ...*, 1977, p.55.

<sup>358</sup> Ibidem.

del mondo.<sup>359</sup> Per tutto il tempo in cui Aum esistette, il concetto di salvezza assunse sfumature diverse fino a quando prese le sembianze di un vero e proprio sacrificio. L'attentato del 20 marzo 1995 è la dimostrazione di quanto appena affermato, in quanto Asahara tentò di commettere un *poa* generale che era l'equivalente di un sacrificio rituale condotto col fine di annientare/purificare il male radicato nella società giapponese. Il termine *poa* è un concetto appartenente alla tradizione buddhista tibetana che venne rielaborato da Aum e incorporato all'interno della propria dottrina al fine di giustificare i primi atti di violenza commessi dal movimento e, in seguito, l'attacco criminale alla metropolitana di Tōkyō. Per quanto concerne quest'ultimo, secondo alcuni studiosi l'attentato a Kasumigaseki cambiò il volto al terrorismo creando, allo stesso tempo, un nuovo legame tra violenza e religione rappresentato da un imperativo mistico e divino in cui le armi di distruzione di massa sono le protagoniste.<sup>360</sup> Mentre in precedenza negli attentati terroristici venivano utilizzate semplici armi da fuoco o bombe, nel caso di Aum Shinrikyō vennero impiegate delle soluzioni chimiche che il movimento stesso produceva illegalmente all'interno dei propri laboratori. Di conseguenza, nacque e si diffuse l'idea secondo cui Aum avesse aperto il vaso di Pandora delle armi di distruzioni di massa.<sup>361</sup> Questo venne percepito da molti come un nuovo tipo di minaccia che in futuro potrebbe condurre molti movimenti a commettere atrocità simili facendo ricorso alle soluzioni chimiche per commettere azioni criminali in nome della religione.<sup>362</sup> Tuttavia, non vi sono fonti attendibili che possano sostenere queste convinzioni, lasciando così aperto il dibattito sulle sorti del terrorismo nell'attesa che vengano svolte ulteriori ricerche in merito.

Concludendo il discorso principale di questo elaborato, i motivi che col tempo spinsero Asahara a rielaborare la dottrina rendendola uno strumento di violenza, furono molteplici, ma tutti condussero a un'unica ragione: il senso di precarietà della sua autorità. Ciò che conduce alcuni individui a creare le proprie comunità religiose è il senso di emarginazione e solitudine che provano nel vivere in una società di cui non si

---

<sup>359</sup> Ian, READER, *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyō*, Richmond, Curzon Press, 2000.

<sup>360</sup> Ian, READER, "Globally Aum. The Aum affair, Counterterrorism, and Religion", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 39, N.1, 2012, p.183.

<sup>361</sup> James A., SMITH, "Aum Shinrikyo", in Eric Croddy and James J. Wirtz, *Weapons of Mass Destruction: An Encyclopedia of Worldwide Policy, Technology and History*, Vol.2, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2005, p. 30.

<sup>362</sup> Jonhatan B., TUCKER, "Chemical/biological terrorism: Coping with a new threat", *Politics and the Life Sciences*, Vol.15, 1996, pp. 167-68.



sentono parte. Spesso, come nel caso di Asahara, il fallimento personale e l'umiliazione li conduce a creare una propria realtà all'interno dei gruppi che fondano e in cui il loro ruolo, rispetto a quello che coprivano nella società, viene totalmente ribaltato. Nel momento in cui nasce la loro comunità religiosa questi personaggi diventano delle figure importanti, quasi divine, a cui nessuno può avvicinarsi e al cui ruolo aspirano tutti. In questo modo si crea una sorta di potere che, tuttavia, è illusorio perché smette di essere detenuto da questi leader nel momento in cui si rapportano col mondo esterno. Il movimento dalla fama all'interno del proprio gruppo all'insuccesso fuori da esso genera in questi individui il timore di perdere il proprio potere e ciò li spinge a voler estendere il proprio dominio anche all'esterno, ricorrendo ad azioni che spesso si traducono in atti di violenza.

## BIBLIOGRAFIA

ASTLEY, Trevor, “The Transformation of a Recent Japanese New Religion: Okawa Ryūhō and Kōfuku no Kagaku”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.22, No.3-4, 1995, pp. 343-380.

ARITA, Yoshifu, *Ano ko ga Oumu ni* ( Quel ragazzo è di Aum), Tōkyō, Kōbunsha, 1995.

有田芳生 「あの子がオウムに」東京 光文社 1995。

BAFFELLI, Erica, *Media and New Religions in Japan*, Londra, Routledge, 2016.

BAUDRILLARD, Jean, “The Mirror of Terrorism”, in *The Transparency of Evil: Essays on the Extreme Phenomena*, London, Verso, 1993.

BONINO, Stefano, *Il Caso Aum Shinrikyo. Società, Religione e Terrorismo nel Giappone Contemporaneo*, Milano, Edizioni Solfanelli, 2010.

BURTON, Mack, “Introduction: Religion and Ritual”, in Robert G. Hamerton-Kelly, *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith*, Stanford, Stanford University Press, 1977.

CAROLI, Rosa, GATTI, Francesco, *Storia del Giappone*, Roma, Bari, Edizioni Laterza, 2006.

CRENSHAW, Martha, “The Logic of Terrorism: Terrorist Behavior as a Product of Strategic Choice”, in Walter, REICH, (ed.), *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, State of Mind*, Cambridge, Woodrow Wilson International Center for Scholars and Cambridge University Press, 1990.

DELILLO, Don, *Mao II*, trad. di Delfina Vezzoli, Milano, Einaudi, 2003.

FUJITA, Shōichi, *Aum Shinrikyō jiken* (Il caso Aum Shinrikyō), Tōkyō, Asahi News Shop, 1995.

藤田翔一 『オウム真理教事件』東京 朝日新聞SHOP 1995年。

GIRARD, René, *Violence and the Sacred*, traduzione di Patrick Gregory, France, Johns Hopkins University Press, 1977.

GORDON, Andrew, *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present*, Oxford University Press, 2013.

GUNARATNA, Rohan, “Aum Shinrikyo’s Rise, Fall and Revival”, *Counter Terrorist Trends and Analyses*, Vol.10, No.8, 2018, pp. 1-6.

- HERBIG, Paul A., BORSTROFF, Pat, "Japan's Shinjinrui: The New Breed", *International Journal of Social Economics*, Vol.22, No. 12, 1995, pp. 49-66.
- HOFFMAN, Bruce "Holy Terror: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative", in *Studies in Conflict and Terrorism*, California, RAND, 1993.
- JURGENSMEYER, Mark, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Los Angeles, Londra, Berkeley, University of California Press, 2003.
- *Violence and the Sacred in the Modern World*, London, Routledge, 1992.
- KAPLAN, David E., MARSHALL, Andrew, *The Cult at the End of the World: The Incredible Story of Aum*, Londra, Arrow Books, 1996.
- KISALA, Robert, "1999 and Beyond: The Use of Nostradamus' Prophecies by Japanese Religions", *Japanese Religions*, vol.23, No.1, 1997, pp. 143-157.
- "Nostradamus and the Apocalypse in Japan", *Nanzan Institute for Religion and Culture*, Vol.32, 1997, pp. 47-62.
- "The AUM Spiritual Truth Church in Japan", in Anson Shape (ed.), *Wolves within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998, pp. 33-48.
- KITAGAWA, Joseph Mitsuo, *Religion in Japanese History*, New York, Columbia University Press, 1966.
- LEE, Jooin, "Komeito: Sokagakkai-Ism in Japanese Politics", *Asian Survey*, Vol.10, No.6, 1970, pp. 501-18.
- METRAUX, Daniel A., *Aum Shinrikyō and Japanese Youth*, New York, Oxford, University Press of America, 1999.
- *Aum Shinrikyō's Impact on Japanese Society*, New York, The Edwin Mellen Press, 2000.
- MIKHAILOVA, Yulia, "The Aum Supreme Truth Sect in Russia", *Bulletin of the Japanese Studies Association of Australia*, Vol.16, No. 2, 1996, pp. 15-34.
- MULLINS, Mark, "Japan's New Age and Neo-New Religions", in James R. Lewis and J.Gordon Melton, *Perspectives on the New Age*, New York, SUNY, 1992.
- "The Political and Legal Response to Aum-Related Violence in Japan", *Japan Christian Review*, No.63, 1997, p. 37-46.
- MURAKAMI, Haruki, *Underground. Racconto a più voci dell'attentato alla metropolitana di Tokyo*, trad. di Antonietta Pastore, Torino, Einaudi, 1998.
- PYE, Michael, "Aum Shinrikyō: Can Religious Studies Cope?", *Religion*, vol.26, 1996.

RAPOPORT, David C., “Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Tradition”, *The American Political Science Review*, Vol.78, No. 3, 1984, pp. 658-77.

- “Some General Observation on Religion and Violence”, in Mark Jurgensmeyer *Violence and the Sacred in the Modern World*, London, Routledge, 1992.
- “Observations on the Importance of Space in Violent Ethno-Religious Strife”, *Nationalism and Ethnic Politics*, Vol.2, No.2, 1996.
- “Terrorism and Weapons of the Apocalypse”, in James M. Ludes, Henry Sokolski, *Twenty-First Century Weapons Proliferation*, London, Routledge, 2001.

RAVERI, Massimo, “Il Problema del Sé nel Buddhismo Esoterico Contemporaneo”, in Alessandra Cislighi e Krishna del Toso (a cura di), *Intrecci Filosofici- Pensare il Sé a Oriente e a Occidente*, Milano, Udine, Edizioni Mimesis, 2012.

READER, Ian, *A Poisonous Cocktail? Aum Shinrikyō's Path to Violence*, Denmark, Nordic Institute of Asian Studies, 1996.

- *Religious Violence in Contemporary Japan. The Case of Aum Shinrikyō*, Richmond, Curzon Press, 2000.
- “Globally Aum. The Aum affair, Counterterrorism, and Religion”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 39, N.1, 2012, pp.179-98.

REPP, Martin, “Aum Shinrikyō and the Aum Incident: A Critical Introduction”, in James R. Lewis and Jesper Aagaard Petersen, *Controversial New Religions*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

SCHODT, Frederik L., *Dreamland Japan: Writings on Modern Manga*, Berkeley CA, Stone Bridge Press, 1996.

SERIZAWA, Shunsuke, *Oumu genshō no kaidoku (Un' interpretazione del fenomeno Aum)*, Tokyo, Chikuma Shōbo, 1995.

芹沢俊介「オウム現象」の解説 東京 筑摩消防 1995。

SHIMAZONO, Susumu, “In the Wake of Aum: The Formation and Transformation of a Universe of Belief”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 22, No. 3/4, 1995, pp. 381-415.

- *Gendai shūkyō no kanōsei (Il potenziale delle religioni moderne)*, Tokyo, Iwanami Shoten, 1997.

島蘭進 「現代宗教の可能性」 東京 岩波書店 1997年。

— *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Japan*, Melbourne, Trans Pacific Press, 2004.

SHŌKŌ, Asahara, *Seishi o koeru* ('Trascendere la vita e la morte'), Tōkyō, Oumu Shuppan, 1986b.

麻原 彰晃 『精神を越える』 東京 オウム出版 1986b年。

— “Tathāgata Abhidhamma: The Ever-Winning Law of the True Victors”, in *The Reality of the Universe*, Vol.1, Tōkyō: Aum Publishing, 1992c.

SMITH, James A “Aum Shinrikyo”, in Eric Croddy and James J. Wirtz, *Weapons of Mass Destruction: An Encyclopedia of Worldwide Policy, Technology and History*, Vol.2, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2005, pp. 29-33.

SPRINZAK, Ehud “The Process of Delegitimization: Towards a Linkage Theory of Political Terrorism”, *Terrorism and Political Violence*, Vol.31, No.1, 1991, pp. 50-68.

STROZIER, Charles B., *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America*, Boston, MA: Beacon Press, 1994.

TABOR, James D., GALLAGHER, Eugene V., *Why Waco? Cults and the Battle for Religious Freedom in America*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1995.

TUCKER, Jonhatan B., “Chemical/biological terrorism: Coping with a new threat”, *Politics and the Life Sciences*, Vol.15, 1996, pp. 167-83.

WATANABE, Manabu, “Reactions to the Aum Affair: The Rise of the ‘Anti-cult’ Movement in Japan”, *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, No.21, 1997.

— “Sarin kōgeki no atode Ōmu Shinrikyō to nihonjin” (In seguito all’attacco al sarin: l’Aum Shinrikyō e i giapponesi), *Bullettin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, Vol. 6, 1996, pp. 3-19

渡邊学、「サリン攻撃の後で：オウム真理教と日本人」、南山宗教文化研究所、第6号、1996年、pp.3-19.

WEBER, Max, “Il potere carismatico e la sua trasformazione”, in *Economia e società*, Vol. IV, Roma, Ivrea, Edizioni di Comunità, 1961.

YOUNG, Richard, “Lethal Achievements: Fragments of a Response to the Aum Shinrikyō Affair”, *Japanese Religions*, vol. 20, No.2, 1995, pp. 230-45.

## STORIOGRAFIA

HACKER, Jonathan, *Zero Hour - Terror in Tokyo*, in “YouTube”, 2004, [https://www.youtube.com/watch?v=XeIFvih2n\\_8](https://www.youtube.com/watch?v=XeIFvih2n_8), 27 novembre 2019.

MORI, Tatsuya, *A*, in “YouTube”, 1998, <https://www.youtube.com/watch?v=e-RGFk6ytrM>, 19 settembre 2019.

— *A2*, in “YouTube”, 1998, <https://www.youtube.com/watch?v=e-RGFk6ytrM>, 19 settembre 2019.