



Università
Ca' Foscari
Venezia

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

Tesi di Laurea

**Kōfuku no Kagaku e
l'utilizzo dei media
durante la pandemia
COVID-19**

Relatrice

Prof.ssa Silvia Rivadossi

Correlatore

Prof. Eugenio De Angelis

Laureando

Federico Spatola
Matricola 879425

Anno Accademico

2021 / 2022

INDICE

要旨.....	3
INTRODUZIONE.....	5
CAPITOLO I: CAMBIAMENTI SOCIOECONOMICI E SUOI EFFETTI SUL PANORAMA RELIGIOSO.....	8
1. Il Giappone del dopoguerra.....	8
1.1 Scoppio della bolla.....	12
1.2 Cambiamenti socioeconomici nella società giapponese.....	14
2. Panorama religioso a partire dagli anni Settanta.....	20
2.1 New Age in Giappone.....	25
2.2 Nuove nuove religioni.....	29
2.3 Nuova spiritualità.....	31
CAPITOLO II: ŌKAWA RYŪHŌ E KŌFUKU NO KAGAKU.....	34
1. Nascita e sviluppo del movimento.....	34
2. Aspetti dottrinali e pratiche di Kōfuku no Kagaku.....	48
3. Kōfuku no Kagaku e il millenarismo.....	56
CAPITOLO III: MEDIA E RELIGIONI	61
1. Rapporto tra media e religioni: il caso di YouTube	61
2. Media e religioni in Giappone.....	70
2.1 L'incidente Aum come punto di svolta.....	75
2.2 L'avvento di Internet.....	78
3. Kōfuku no Kagaku e i media.....	82
CAPITOLO IV: LA RISPOSTA DI KŌFUKU NO KAGAKU ALLA PANDEMIA COVID- 19.....	88
1. La pandemia COVID-19 e le religioni in Giappone.....	88

2. La risposta di Kōfuku no Kagaku.....	100
2.1 <i>Spiritual Reading of Novel Coronavirus Infection Originated in China</i>	104
2.2 <i>How to Survive the Coronavirus Recession</i>	109
2.3 YouTube e Kōfuku no Kagaku	113
CONCLUSIONE	116
BIBLIOGRAFIA	119
SITOGRAFIA	126

要旨

この卒業論文の目的は新型コロナウイルスの感染の間に「幸福の科学」という宗教団体のメディアの利用を検討することである。幸福の科学は1986年に大川隆法から設立され、現在日本の中で最も活動的な宗教の一つである。宗教が2020年の初めに全世界で新型コロナウイルスの感染の拡散で信者に団体の情報を通知するために、どんなメディアでも利用することが必要だった。その時に、幸福の科学は信者にコロナウイルスについて団体の意見と助言を与えるために、様々なメディアを使った。したがって、幸福の科学はメディアでコロナウイルスの起源に関する意見とウイルスによって引き起こされる困難を克服するための手段を教えるので、この論文にその時の団体の二冊の本と YouTube の使用を検討することが目的である。

第1章は戦後から20世紀末まで日本にあった様々な社会経済の変化を考究することについてである。日本の政府は第二次世界大戦の後で、経済を成長させるために、家族を中心としたモデルで皆が必要な任務を果たす。しかし、1990年の初めにバブル景気でこの成長期が終わり、日本は危機に陥った。その時期に、兵庫県南部地震とオウム真理教という宗教団体からの地下鉄サリン事件は日本の政府に向けて非難が増えた。2001年に小泉純一郎という内閣総理大臣は景気回復を始め、その構造改革によって仕事が前よりもっと不安定になり、生産の中心が家族ではなく個人になった。また、70年代に海外から精神世界についての思想と修道会則が日本に入り、国の宗教がこの変化によって影響を受けた。その時に、幸福の科学が結成した。

第2章には幸福の科学の誕生と教義を検討し、団体の修行を記述する。大川隆法という会社員が1986年に仕事を辞め、精神の霊言を受けた後で幸福の科学を設立した。「法シリーズ」を初め、最初から大川隆法がたくさんの本を出版し、その本が宗教団体の教義を説明するために重要だった。特に、「法シリーズ」の中に幸福の科学の最も大切な教えを集めてある。また、最後の部分に団体の千年至福説についての意見とオウム真理教との論議について説明する。

メディアは最初から宗教の本質的な手段だが、その使用がいつも簡単なことではなかった。したがって、第3章に、日本の事例を見る前に、メディアと宗教の関係が一般的に分析する。特に、インターネットとYouTubeの使用を検討し、それについての宗教の苦勞を説明する。日本では、メディアの発達のが19世紀後半頃に起こり、徐々に新しいテクノロジーが生まれ、宗教がその手段を受け入れた。同時に、マス・メディアが幸福の科学のように宗教団体を非難し始めた。しかし、この宗教団体は活動的にメディアを使ってつづけたが、1995のオウム真理教の地下鉄サリン事件から危機の時期が始まった。

第4章には新型コロナウイルスの感染において幸福の科学の答えを検討することである。だが、その前にコロナの問題で日本の宗教の変化に集中する。多くの日本の宗教は政府がコロナを防ぐために予防法を知らせる前に、自分の対策を講じたり信者と話すためにの新しい方法を受け入れたりすることである。幸福の科学は建物を閉じずに、新しい修行を出されて団体のサービスを提供し続けた。したがって、特にこの章にはその時に出版された幸福の科学の二冊の本を検討する。第一の本は「中国発新型コロナウイルス感染霊査」というタイトルで、コロナの起源に関して団体の意見を説明についてである。第二は「コロナ不況下のサバイバル術」という本で、コロナを防ぐために幸福の科学の方法についてである。

Introduzione

Kōfuku no Kagaku, anche conosciuto all'estero come “Happy Science”, è un movimento religioso, fondato nel 1986 da Ōkawa Ryūhō e, per questo, rientra in quelle che sono spesso definite come “nuove nuove religioni” (*shin shin shūkyō* 新新宗教). Il gruppo è attualmente una delle religioni più attive in Giappone, grazie alle sue intense attività in molti ambiti, non solo quello religioso, e al suo ampio utilizzo di ogni tipo di media per comunicare con il pubblico. Durante i primi mesi del 2020, tuttavia, i movimenti religiosi si sono trovati di fronte a un periodo di crisi, causato dalla diffusione di un virus tutt'ora presente, rinominato successivamente COVID-19, in grado di causare alle persone colpite gravi problemi respiratori che, in alcuni casi, possono condurre alla morte. La pandemia rappresentava per i movimenti una nuova sfida da affrontare e Kōfuku no Kagaku si fece trovare pronto, fornendo ai fedeli la propria idea riguardo al virus e ai modi per superare tale crisi attraverso i suoi strumenti pubblicizzati con ogni media. L'obiettivo di questa tesi di laurea è quello di approfondire e analizzare in quale modo Kōfuku no Kagaku ha formulato in quel periodo la sua risposta alle difficoltà causate dal virus attraverso i suoi media indirizzati soprattutto a un pubblico internazionale. In particolare, oltre a una breve panoramica degli strumenti messi a disposizione dei fedeli e delle vicende che hanno interessato il movimento, saranno soprattutto presi in esame due suoi libri e l'utilizzo della piattaforma di YouTube, per cercare di capire, grazie ai primi studi a riguardo, le motivazioni delle idee del movimento riguardo le origini del virus e i mezzi per superare le difficoltà da esso causate.

Innanzitutto, il primo capitolo si concentra sull'approfondimento dei cambiamenti socioeconomici che hanno interessato il Giappone a partire dal dopoguerra fino agli inizi del nuovo millennio. In seguito alla sconfitta nella Seconda guerra mondiale, infatti, il paese iniziò un periodo di grande crescita economica incentrato intorno a un modello produttivo basato principalmente sulla cellula familiare, nel quale ognuno giocava un ruolo fondamentale nella costruzione del futuro. Lo scoppio della bolla speculativa agli inizi degli anni Novanta, tuttavia, segnò la fine di tale periodo di crescita e mise in seria crisi l'economia giapponese. Numerosi furono i tentativi di risollevare il paese dalla profonda crisi che stava attraversando, ma nel 1995 il terremoto di Kōbe prima e l'attentato eseguito dal movimento religioso Aum Shinrikyō dopo, fecero nascere nuove critiche verso il governo. Nel 2001, il primo ministro Koizumi Jun'ichirō emanò alcune riforme di stampo neoliberale per far ripartire l'economia del paese. Questi

cambiamenti ebbero inevitabilmente alcune ripercussioni non solo sulla società ma anche sul panorama religioso di quel periodo, in particolar modo sulle religioni “tradizionali” si videro costrette a doversi adattare al nuovo tipo di società. Le cosiddette “nuove religioni”, invece, furono interessate da un periodo di stagnamento accompagnato dal crescente interesse nel paese verso il cosiddetto *seishin sekai* 精神世界 (“mondo spirituale”), sviluppatosi con l’introduzione di pratiche New Age, nonché dalla nascita di nuovi movimenti religiosi, tra cui Kōfuku no Kagaku, che fecero propri molti di questi concetti.

Il secondo capitolo è dedicato all’analisi del movimento Kōfuku no Kagaku e del suo fondatore Ōkawa Ryūhō, il cui padre gli trasmise fin da piccolo un forte interesse verso le religioni. Ōkawa sperimentò le sue prime comunicazioni con alcuni spiriti nel 1981, all’età di venticinque anni, ma continuò il suo lavoro da impiegato fino al 1986, anno in cui fondò il movimento, che sarà riconosciuto ufficialmente dal governo non prima del 1991. Già prima del riconoscimento, tuttavia, Ōkawa pubblicò diversi libri, tra cui l’importante trilogia chiamata “*Hō shirīzu* 法シリーズ” (ossia “Serie delle leggi”), negli anni più volte rieditata, attraverso la quale venne presentata la dottrina e le idee principali del movimento. Al loro interno è illustrata in modo dettagliato la cosmologia di Kōfuku no Kagaku, secondo cui esistono oltre venti dimensioni nelle quali lo spirito può avanzare grazie alla reincarnazione, vista appunto come essenziale nel movimento per l’evoluzione dello spirito. Infine, fin dai primi anni della sua fondazione è possibile riscontrare la presenza di elementi millenaristici all’interno del movimento, che verranno analizzati nel dettaglio nell’ultima parte del capitolo insieme agli scontri con il gruppo Aum Shinrikyō ad essi collegati.

Nel terzo capitolo, prima di vedere il caso specifico del Giappone, verrà analizzato il rapporto in generale tra i media e le religioni, soffermandosi in particolare sulla piattaforma di YouTube. I media, infatti, sono stati da sempre un mezzo fondamentale per le religioni, ma il loro utilizzo non è risultato sempre semplice. Ad esempio, YouTube, e Internet più in generale, consente di raggiungere in modo più veloce un ampio numero di persone in ogni parte del mondo, ma al contempo è un ambiente difficilmente controllabile poiché, con la nuova fase del web 2.0 e il concetto di “cultura partecipativa” a esso collegato, ogni utente può esprimere il proprio parere anche su argomenti religiosi, rappresentando di fatto una minaccia all’”autorità” religiosa. In Giappone, lo sviluppo dei mass media avvenne intorno nella seconda metà del XIX e furono adottati senza troppe esitazioni dai nuovi movimenti religiosi che rientrano nella categoria delle “nuove religioni”, che in quel periodo avevano bisogno di trovare un metodo per presentarsi al pubblico. I primi media utilizzati, quindi, furono naturalmente soltanto

cartacei, ma tanto bastò a far nascere le prime critiche nei confronti di questi movimenti da parte della stampa. Successivamente, le religioni adottarono qualunque tipo di media a loro disposizione, ma nel 1995 l'incidente Aum scosse l'opinione pubblica e gettò un'aura di pericolosità sui nuovi movimenti religiosi, rendendoli più prudenti e rallentando l'adozione del nuovo media che si stava sviluppando in quegli anni, ossia Internet.

Il quarto capitolo, infine, è dedicato alla risposta alla pandemia di COVID-19 da parte di Kōfuku no Kagaku. Nella prima parte, sarà analizzata la diffusione del virus all'interno del paese e il modo in cui le religioni in Giappone hanno fronteggiato tale crisi. Le religioni "tradizionali", in particolare, si sono dimostrate inclini all'innovazione e hanno adottato metodi di comunicazione per loro poco convenzionali prima di tale crisi. I movimenti religiosi che rientrano nelle cosiddette "nuove religioni" o "nuove nuove religioni", invece, sono stati interessati da un periodo di grande difficoltà a causa della pandemia e di ciò che stava accadendo con il movimento Shincheonji in Corea, che ha avuto un effetto negativo sulla loro immagine pubblica. Il loro contributo, tuttavia, è stato molto importante per il paese poiché molti di essi si sono impegnati a fornire il proprio supporto non soltanto di carattere religioso, ma anche economico. Kōfuku no Kagaku si è fatto trovare pronto ad aiutare i propri fedeli attraverso un nutrito programma a loro disposizione. Molti di questi strumenti, tra cui preghiere, brani musicali o semplici suggerimenti di vita, sono stati raccolti all'interno del libro *"How to Survive the Coronavirus Recession"*, preso in esame nel capitolo. Oltre a questi, il movimento ha fornito anche la propria idea riguardo all'origine del virus, denominato "virus comunista", sottolineando la posizione soprattutto politica che il movimento tiene nei confronti della Cina, come dimostrato nel secondo libro in esame, intitolato *"Spiritual Reading of Novel Coronavirus Infection Originated in China"*. Il movimento ha fatto ampio utilizzo anche della piattaforma YouTube, che permette ai fedeli di godere dei contenuti del movimento direttamente da casa propria.

Capitolo I

Cambiamenti socioeconomici e suoi effetti sul panorama religioso

1. Il Giappone del dopoguerra

La fine della Seconda guerra mondiale segnò inevitabilmente l'inizio di un periodo di grandi cambiamenti nella società giapponese. La dura sconfitta, infatti, portò all'occupazione del paese da parte degli statunitensi, comandata, solo in apparenza, dal generale Douglas MacArthur nominato capo del Comando supremo delle potenze alleate (SCAP) dall'allora presidente Harry Truman. L'obiettivo era quello di smilitarizzare e democratizzare il Giappone, con un piano ben preciso e diverso rispetto al modo in cui operarono gli alleati nei confronti di Italia e Germania: lo SCAP decise direttamente di impartire le direttive del programma al governo giapponese, unico responsabile della loro applicazione.¹ Inizialmente, quindi, furono immediatamente smobilitate le forze armate giapponesi, ma gli Stati Uniti ambivano a costruire un paese a loro immagine e somiglianza, tramite una serie di riforme che non si limitassero solo a punire i criminali di guerra, ma che garantissero soprattutto un cambio di valori e pari diritti ai cittadini.² Prima di tutto, occorreva riformulare il delicato ruolo dell'Imperatore, fulcro di quella ideologia ultranazionalista durante il periodo bellico che lo raffigurava come superiore grazie alla sua natura divina. La decisione, non sostenuta dall'Unione Sovietica, fu quella di non perseguire l'Imperatore per varie ragioni, tra cui soprattutto il rischio di rivolte di gran parte della popolazione e l'indebolimento dei vertici burocratici, che avrebbero potuto dimettersi per onorare il vincolo di fedeltà con il sovrano.³ In questo modo, la sua figura poteva essere utilizzata per sostenere l'occupazione attraverso le numerose dimostrazioni di collaborazione con gli occupanti, spingendo in qualche modo i cittadini giapponesi a comportarsi come lui. La

¹ Rosa CAROLI, Francesco GATTI, *Storia del Giappone*, Roma, Editori Laterza, 2006, p. 218.

² Andrew GORDON, *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 230.

³ CAROLI, GATTI, *Storia del...*, cit., p. 221.

nuova Costituzione, riscritta interamente dallo SCAP e promulgata nel 1946, ridimensionò radicalmente i suoi poteri fin dal primo articolo: la sua funzione divenne di “simbolo dello Stato e dell’unità del popolo”, l’unico a detenere il potere sovrano. Veniva, inoltre, garantito ai cittadini giapponesi il pieno godimento dei diritti fondamentali dell’uomo, a ricevere un’educazione paritaria e vietava ogni tipo di discriminazione razziale, di genere o stato sociale.⁴

Particolare attenzione venne data alla libertà religiosa, già presente nella precedente Costituzione seppure con alcune limitazioni. Lo SCAP fin dagli inizi dell’occupazione, si concentrò soprattutto sullo shintō, considerato pericoloso perché, dal suo punto di vista, causa principale del militarismo giapponese, e ordinò la separazione tra stato e religione con l’emanazione della cosiddetta “Shintō Directive” nel dicembre del 1945.⁵ Questa divisione fu ribadita ulteriormente con la stesura dell’articolo 20 della Costituzione giapponese, in cui si afferma che “la libertà di religione è garantita a tutti” e soprattutto che “nessuna organizzazione religiosa riceverà qualsiasi privilegio dallo Stato”, anche se nella pratica si concentrarono quasi esclusivamente sullo shintō senza guardare le altre religioni che avevano ugualmente avuto un ruolo importante durante il periodo bellico. In ogni caso, le forze di occupazione statunitensi che scrissero questo articolo non diedero una definizione esplicita del concetto di “religione”, ma piuttosto decisero di lasciare questo arduo compito alla magistratura e agli studiosi di diritto.⁶ Il risultato fu un’evidente difficoltà per questi organi a definire esattamente i confini di una religione come lo shintō le cui pratiche sono entrate così tanto nella vita quotidiana da diventare una questione piuttosto problematica nella giurisdizione della Corte Suprema.⁷

A questo punto il Giappone poteva cominciare il suo periodo di ricostruzione economica che sarà fermato solo dallo scoppio della bolla avvenuto agli inizi degli anni Novanta. La ripresa non fu improvvisa, ma lenta e graduale almeno fino al 1950, anno di primaria importanza poiché segna l’attuazione della riforma agraria da parte dello SCAP e l’inizio della guerra di Corea per gli Stati Uniti. La prima prevedeva una riduzione dell’affittanza al 10% del totale delle aree coltivabili, favorendo gli acquirenti in un periodo di forte inflazione e in cui si poteva fare ricorso alla rateizzazione.⁸ La seconda, invece, consentì all’industria giapponese di aumentare la produzione di forniture militari per gli alleati statunitensi, grazie al fatto che il processo di

⁴ GORDON, *A Modern...*, cit., p. 231.

⁵ Urs Matthias ZACHMANN, “The Postwar Constitution and Religion”, in Inken Prohl e John K. Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Brill, 2012, p. 216.

⁶ ZACHMANN, “The Postwar...”, cit., p. 217.

⁷ ZACHMANN, “The Postwar...”, cit., p. 238.

⁸ CAROLI, *Storia del...*, cit., p. 225.

smilitarizzazione non era stato ancora completato.⁹ Dal 1950 si aprì un trentennio d'oro di grande espansione economica per il Giappone, frenato solo per un momento dalla crisi petrolifera del 1973. I fattori che favorirono una tale crescita furono molteplici. Da una parte, insieme al Giappone, molte altre economie mondiali in questo periodo videro una grande crescita, spinte da un aumento del commercio internazionale e dall'approvvigionamento di risorse energetiche affidabili e a basso costo che consentirono di incrementare sensibilmente la produttività.¹⁰ Dall'altra, i fattori interni furono altrettanto importanti: i primi a credere nella ricostruzione furono una nuova generazione di dirigenti che presero il posto dei precedenti, epurati durante l'occupazione, in compagnie consolidate o ne crearono di nuove accumulando grandi debiti dalle banche, che riuscirono a ripagare senza grandi difficoltà grazie agli ottimi introiti spinti dal livello di inflazione del periodo.¹¹ Naturalmente, anche il governo ricoprì un ruolo fondamentale con una politica economica mirata soprattutto a sostenere il settore industriale. Come scrive Gordon,

the government fostered a climate of confidence by acting as economic cheerleader and sign-painter. A series of "five-year plans" issued by the Economic Planning Agency beginning in 1948 had no binding force. But they signaled to private investors that the state was interested in the success of certain industries and stood ready to step in as lender; as facilitator of access to foreign exchange, raw materials, or technology licenses; and as rescuer should problems arise.¹²

Il governo rese possibile la crescita delle nascenti industrie tramite l'approvazione di programmi con durata quinquennale e di natura flessibile, poiché potevano essere sostituiti da nuovi programmi qualora ce ne fosse il bisogno. Così, il Giappone entro gli inizi degli anni Settanta riuscì a diventare una delle principali potenze mondiali.

Tuttavia, occorre sottolineare che il contributo della popolazione fu altrettanto importante: il governo stesso chiese ai cittadini di sopportare immani sacrifici, ottenendo una risposta positiva grazie allo spirito del comunitarismo ancora molto presente all'interno del paese, ma anche alla debolezza del movimento operaio e alla limitata libertà sindacale di quel periodo.¹³ Oltretutto, il momento di crescita che stava attraversando la nazione permetteva ai lavoratori di essere positivi riguardo al loro futuro, il che giovò al settore produttivo del paese.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ GORDON, *A Modern...*, cit., p. 246.

¹¹ GORDON, *A Modern...*, cit., p. 248.

¹² GORDON, *A Modern...*, cit., p. 250.

¹³ CAROLI, *Storia del...*, cit., p. 226.

Il governo giapponese, in particolare, plasmò la società organizzandola sul modello di un'impresa costituita da tre pilastri fondamentali: famiglia, azienda e scuola. Questo sistema basava il suo centro produttivo sulla famiglia, caratterizzata da una netta divisione dei ruoli, in cui la maggior parte dei lavoratori erano uomini legati a una compagnia fino al loro pensionamento, assicurandosi così un lavoro stabile ed entrate sicure, mentre le donne si occupavano delle faccende di casa e, soprattutto, a crescere ed educare i figli, impegnati negli studi per diventare i futuri lavoratori.¹⁴ Il risultato fu che verso la fine degli anni Settanta la maggior parte dei cittadini si identificava nel nuovo ceto medio che, al contrario di quello precedente, risiedeva principalmente nelle periferie dei grandi centri urbani come Tōkyō, Ōsaka e Nagoya in grandi condomini popolari o case unifamiliari private.¹⁵ Di conseguenza, il livello di vita migliorò sensibilmente e i cittadini non dovettero più solo preoccuparsi di sopravvivere ma avevano ora la possibilità anche di soddisfare desideri che fino a poco tempo prima sembravano un lusso. Si stima, infatti, che il consumo di prodotti elettronici all'interno delle case giapponesi aumentò a tal punto che, verso la metà degli anni Settanta, circa il 90% delle famiglie possedeva apparecchi come frigoriferi, lavatrici e televisori.¹⁶

Se da una parte questi cambiamenti dimostrano come la crescita economica di quel periodo in Giappone sostenne una tendenza all'omogeneità, dall'altra è sbagliato pensare che all'interno della società le diseguaglianze sociali fossero del tutto assenti o di poco conto. In ambito lavorativo, seppure come detto prima verso la metà degli anni Settanta la maggior parte dei cittadini si identificasse nel nuovo ceto medio, non tutti potevano vantare un lavoro a tempo indeterminato e, in ogni caso, il divario con il vecchio ceto medio diventò per nulla trascurabile. Quest'ultimo era costituito principalmente da famiglie agricole nei villaggi o commercianti e piccoli produttori nelle città, che non potevano sostenere una vita consumista alla pari degli impiegati nelle grandi aziende a causa delle loro precarie condizioni economiche che in alcuni casi portarono addirittura alla bancarotta.¹⁷ Era presente, inoltre, un'importante disparità di genere non solo all'interno della famiglia, ma anche nel lavoro. Nonostante il numero di donne nel lavoro aumentò progressivamente durante quel periodo, tanto che la maggior parte delle mogli di impiegati verso la fine degli anni Ottanta lavorava, il tipo di lavoro in cui venivano

¹⁴ Anne ALLISON, "Precarity and Hope: Social Connectedness in Postcapitalist Japan", in Frank Baldwin e Anne Allison (a cura di), *Japan – The Precarious Future*, New York, New York University Press, 2015, p. 38.

¹⁵ GORDON, *A Modern...*, cit., p. 257.

¹⁶ CAROLI, *Storia del...*, cit., p. 229.

¹⁷ GORDON, *A Modern...*, cit., p. 259.

impiegate era solitamente part-time, soprattutto se riprendevano in seguito a una gravidanza o un matrimonio, come succede spesso ancora oggi.¹⁸

Il Giappone del dopoguerra, quindi, si reggeva su un preciso modello produttivo basato principalmente sulla famiglia e sul lavoro e in cui, soprattutto, ogni componente avrebbe dovuto ricoprire un ruolo rilevante per assicurare al paese un futuro migliore. Verso gli inizi degli anni Novanta, tuttavia, si aprirà per il Giappone un periodo di grande crisi e le conseguenze, come vedremo, peseranno inevitabilmente sulla società.

1.1 Scoppio della bolla

Per la maggior parte degli anni Ottanta le disuguaglianze sopra citate erano considerate da molti cittadini come gestibili e con la crescita economica il potere finanziario e produttivo delle aziende giapponesi raggiunse livelli vertiginosi.¹⁹ Nonostante alcune industrie furono interessate da un periodo di crisi durante il decennio precedente, causato soprattutto dalla crisi petrolifera del 1973, il settore automobilistico, elettrico ed elettronico in particolare, vide una grande crescita grazie alle esportazioni. Le aziende più grandi, quindi, decisero di non avvantaggiarsi più dei prestiti dalle banche, ma utilizzare direttamente i propri fondi in eccesso, investendoli in vari *asset* finanziari, per accrescere il capitale.²⁰ A questo punto, gli istituti finanziari furono costretti a volgere il loro sguardo verso nuovi *business*, tra cui investimenti esteri e finanza immobiliare, che insieme all'espansione dei mercati finanziari di quel periodo, portarono il mercato di Tōkyō a diventare uno dei più importanti del mondo.²¹ Di conseguenza, la concentrazione delle attività economiche a Tōkyō portò all'esigenza da parte delle aziende più importanti in Giappone di concentrare in quell'area i propri uffici e sedi legali.

Dall'altra parte, per il governo giapponese si profilava la necessità di stimolare la domanda interna per superare il periodo di bassa crescita del paese. L'idea fu quella di promuovere lo sviluppo urbano, inizialmente avvalendosi soltanto degli investimenti privati e

¹⁸ ALLISON, "Precarity...", cit., p. 40.

¹⁹ GORDON, *A Modern...*, cit., p. 308.

²⁰ OIZUMI E, "Property Finance in Japan: Expansion and Collapse of the Bubble Economy", *Environment and Planning A*, 26, 2, 1994, p. 201.

²¹ *Ibid.*

successivamente anche di quelli pubblici, con una deregolamentazione del settore urbanistico e edilizio.²² Inoltre, con l'apprezzamento dello yen crebbero in maniera massiccia i consumi interni e gli investimenti interni ed esteri, portando il tasso di sconto dal 5% nel 1985 al 2,5% soltanto due anni dopo.²³ Dunque, la fornitura di denaro crebbe ulteriormente e le aziende, supportate dagli istituti finanziari, disponevano di sempre più fondi da utilizzare per l'acquisto di nuovi terreni nella grande metropoli. Naturalmente, l'enorme domanda, molta della quale speculativa, che ne conseguiva non fece solo alzare i prezzi dei terreni in maniera spropositata, ma influenzò anche il sistema urbanistico delle grandi città:

the Japanese urban planning system allows freedom to build in urban areas. This has a great effect on land use and land prices. [...] Yet, because Japanese urban areas are a conflicting mixture of various land-use types, such as housing, commerce, manufacturing, and agriculture, and because regulations on land use and building are very loose, free competition over ownership and use of land has brought about a predominance of commercial land use to the exclusion of other land-use types.²⁴

Per i privati diventò difficile acquistare un terreno su cui costruire la propria casa senza impegnarsi in enormi debiti e lo stesso governo non riuscì a garantire l'assistenza necessaria a causa dello spaventoso aumento dei prezzi. Il risultato fu che molti impiegati furono costretti a dipendere dalla propria azienda, che poteva garantire un dormitorio in età giovanile e successivamente l'assistenza economica necessaria all'acquisto di una casa di cui ripagare il debito poco alla volta, legandoli a loro essenzialmente a vita.²⁵ Tuttavia, le aziende non disponevano di capitali illimitati per questo tipo di sostegno, di conseguenza era impossibile rispondere alle richieste di tutti i dipendenti.

La situazione cambiò radicalmente agli inizi degli anni Novanta. Il ministero delle finanze, infatti, decise che l'aumento dei prezzi dei terreni e delle azioni aveva raggiunto livelli troppo pericolosi e attuò una politica monetaria più stringente che prevedeva l'aumento del tasso di sconto dal 2,5% al 6%, sperando di frenare così gli investimenti speculativi e far sgonfiare delicatamente la bolla.²⁶ Naturalmente, questa manovra non piacque agli investitori e i mercati finanziari di Tōkyō furono interessati da una brusca caduta, i cui effetti furono evidenti

²² OIZUMI, "Property...", cit., p. 202.

²³ CAROLI, *Storia del...*, cit., p. 235.

²⁴ OIZUMI, "Property...", cit., p. 204.

²⁵ OIZUMI, "Property...", cit., p. 208.

²⁶ GORDON, *A Modern...*, cit., p. 314.

anche sui prezzi dei terreni. Molte società immobiliari che avevano preso parte a questa speculazione, infatti, fallirono poiché il valore delle loro proprietà usate come garanzia del prestito scese bruscamente e si trovarono impossibilitati a ripagare i propri debiti agli istituti bancari.²⁷ Questa serie di fallimenti segnarono ufficialmente lo scoppio della bolla speculativa.

Nonostante tutto, i segni della crisi non furono immediatamente riconoscibili all'interno dell'economia del paese: le esportazioni, soprattutto con gli Stati Uniti e l'Europa, superavano di gran lunga le importazioni e il PIL fino al 1991 ha continuato a crescere del 4% annuo, mentre le industrie sembravano gettare le basi per un futuro più solido incentrato nuovamente sulla produzione, piuttosto che sulla speculazione.²⁸ Tuttavia, non passò molto tempo prima che gli effetti della recessione vennero a galla. Verso la metà degli anni Novanta le grandi banche centrali si trovavano in grande difficoltà a causa dell'insolvenza di molti clienti ed erano impossibilitati a rilasciare nuovi prestiti anche ai clienti più affidabili.²⁹ A risentirne saranno soprattutto le imprese e le famiglie.

1.2 Cambiamenti socioeconomici nella società giapponese

A partire dalla seconda metà degli anni Novanta, il governo tentò in tutti i modi di risollevare l'economia giapponese. Il piano prevedeva lo stanziamento di miliardi di dollari da utilizzare per la costruzione di opere pubbliche, quali dighe e autostrade, nonché un aiuto alle esportazioni accettando anche un valore dello yen molto basso.³⁰ In questo modo, si sperava di stimolare i consumatori e il settore privato, ottenendo anche qualche segno di ripresa, poiché il PIL tornò a salire di qualche punto percentuale. Tuttavia, rimaneva un certo senso di sfiducia da parte dei cittadini verso gli ufficiali di governo, mentre sempre più banche continuavano a fallire, a dimostrazione del fatto che la crisi era tutt'altro che superata. In questo contesto di incertezza, l'allora primo ministro Hashimoto Ryūtarō, in carica dal 1996 al 1998, spinto dall'invecchiamento della popolazione e dalle poche sicurezze riguardo il futuro, decise di assumersi un rischio in nome della prudenza fiscale alzando l'imposta sui consumi dal 3 al

²⁷ OIZUMI, "Property...", cit., p. 210.

²⁸ GORDON, *A Modern...*, cit., p. 315.

²⁹ CAROLI, *Storia del...*, cit., p. 237.

³⁰ GORDON, *A Modern...*, cit., p. 317.

5%.³¹ Tale decisione fece inevitabilmente registrare una brusca frenata dei consumi e della ripresa, mentre una serie di eventi, tra cui il terremoto di Kōbe e l'attentato da parte di Aum Shinrikyō, sollevarono non poche critiche verso il governo. Il Giappone, quindi, si preparava a entrare nel nuovo millennio con un grande bisogno di cambiamento dopo aver passato un decennio di crisi e incertezze, che per questi motivi viene spesso soprannominato “*lost decade*”.

Nel 2001 venne eletto primo ministro Koizumi Jun'ichirō, secondo cui la lunga crisi economica poteva essere superata tramite una serie di riforme strutturali di matrice neoliberale.³² Secondo lui, infatti, l'economia nazionale giapponese era ormai diventata obsoleta e non era più in grado di affrontare le sfide portate dal mercato globale, ma al centro della critica c'erano soprattutto gli interventi del governo del dopoguerra che avevano creato un sistema di interdipendenza tra azienda e lavoratore, ostacolando così il senso di imprenditorialità e responsabilità degli individui.³³ Di qui la necessità di portare cambiamenti strutturali in grado di generare un dinamismo economico, in cui sarebbero emerse costantemente nuove aziende in via sviluppo a sostituzione di quelle stagnanti per ottenere rendimenti e livelli di occupazione migliori.³⁴ Ciò che si chiedeva ai cittadini giapponesi, in pratica, era di diventare maggiormente responsabili e completamente indipendenti per far fronte alle sfide imposte dalla crescita economica per un futuro migliore. Le riforme sostenevano il cambio da un tipo di lavoro regolare e a lungo termine a uno più flessibile e a tempo determinato, che non era di certo nuovo nella società giapponese, in quanto già dallo scoppio della bolla le aziende si trovarono costrette a ridurre il personale e assumere lavoratori temporanei, in quella che viene spesso definita “era glaciale dell'occupazione”.³⁵ Si stima, infatti, che tra il 1995 e il 2008 il numero di lavoratori regolari scese di circa quattro milioni, mentre quello dei lavoratori flessibili vide un aumento di quasi otto milioni.³⁶ Di conseguenza, se nel periodo di grande crescita economica il centro produttivo del Giappone era rappresentato dalla famiglia e dal lavoratore legato a vita alla propria compagnia, si apriva ora una nuova fase in cui era l'individuo, responsabile e pronto alla flessibilità, a dover prendere il loro posto.

³¹ *Ibid.*

³² Per una storia delle teorie neoliberali all'interno del Giappone, vedi: N. O. GAGNÉ, “Neoliberalism at work: Corporate reforms, subjectivity, and post-Toyotist affect in Japan”, *Anthropological Theory*, 20, 4, 2020, pp. 455-483.

³³ TAKEDA Hiroko, “Structural Reform of the Family and the Neoliberalisation of Everyday Life in Japan”, *New Political Economy*, 13, 2, 2008, p. 156.

³⁴ TAKEDA, “Structural...”, cit., p. 155.

³⁵ ALLISON, “Precarity...”, cit., p. 41.

³⁶ OSAWA Machiko, Jeff KINGSTON, “Risk and Consequences: The Changing Japanese Employment Paradigm”, *Japan – The Precarious Future*, New York, New York University Press, 2015, p. 60.

Questi cambiamenti, tuttavia, finirono per creare ancora più disuguaglianze all'interno della società giapponese in quella che viene spesso definita *kakusa shakai* 格差社会 (letteralmente, società ineguale), poiché se da una parte molti lavoratori potevano continuare a godere di un lavoro stabile con entrate sicure, dall'altra coloro i quali erano impegnati in lavori incerti e flessibili risentivano di un certo senso di precarietà.³⁷ Purtroppo, la situazione economica non migliorò nemmeno negli anni successivi e questo senso di precarietà cominciò ad avere ripercussioni importanti anche in ambito sociale. Coloro che hanno maggiormente risentito di questi cambiamenti sono i giovani, visti come non produttivi in una società in cui la produttività rimane centrale nonostante la crisi economica, ma incastrati in un sistema che gli impedisce di avere buone speranze per il proprio futuro:

A moral panic raged around youth – around news stories of young girls engaged in “compensated dating”, youth violence, hedonistic consumer spending, significant numbers of socially withdrawn and NEET [...] youth, the lifestyle of young adults who lived “parasitically” off parents for years [...], and the “freeter” work pattern [...] – who tended to get blamed for the precarity of the new economic order and the nonproductivity of Japan itself.³⁸

Verso la fine degli anni Novanta, infatti, nacque una nuova forma di prostituzione giovanile, in cui molte giovani ragazze offrivano prestazioni sessuali in cambio di lusinghieri compensi economici, sebbene facessero parte di famiglie normali e frequentassero anche scuole rinomate. Alcuni studiosi videro in questa loro attività l'influenza del crescente materialismo, poiché il loro scopo di comprare vestiti costosi o semplicemente ottenere un po' di attenzione e compagnia sembrava essere troppo superficiale per giustificare un tale comportamento.³⁹ Il sistema educativo subì duri attacchi dopo l'attentato del 1995, in quanto stavano aumentando i casi di violenza in ambito scolastico con due casi eclatanti di omicidio verso la fine degli anni Novanta, i cui protagonisti erano ragazzini appena adolescenti. Le critiche, in questo caso, si concentravano sul fallimento dell'educazione scolastica, incapace secondo alcuni di insegnare agli studenti a sviluppare un pensiero critico e di impartire loro un minimo di moralità.⁴⁰ Questi episodi in cui i diretti interessati sono semplici ragazzini minorenni sembrano mostrare, quindi, un'assenza di un sistema appropriato da parte degli adulti, in particolare dei genitori, che dia

³⁷ SUGIMOTO Yoshio, *An Introduction to Japanese Society (Third Edition)*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 9.

³⁸ ALLISON, “Precarity...”, cit., p. 42.

³⁹ GORDON, *A Modern...*, cit., p. 324.

⁴⁰ *Ibid.*

loro il supporto necessario affinché possano almeno avvicinarsi in futuro a quell'ideale visto in precedenza di adulti responsabili e indipendenti.

Vi sono, inoltre, altri disagi provocati da questo nuovo sistema economico a coloro i quali si avvicinano all'età adulta e alle aspettative sociali che, inevitabilmente, peseranno su di loro. Prima, tuttavia, occorre vedere cosa significa oggi diventare adulti in Giappone. Secondo Cook, per raggiungere la maturità in Giappone è necessario conformarsi alle aspettative e lavorare duro, ma questo non significa che l'individuo e i suoi desideri non siano importanti, poiché è la sua abilità nel destreggiarsi tra le aspettative sociali e gli obiettivi personali a costituire la sua maturità.⁴¹ Inoltre, l'età è un fattore che ha il suo peso in questo discorso: prima dei trent'anni vi è un periodo di transizione in cui ognuno diventa consapevole delle aspettative sociali cui andrà in contro, pur avendo comunque spazio per le proprie aspirazioni senza troppe pressioni esterne ma, una volta superata quella soglia, temi quali la creazione di una famiglia e un lavoro stabile diventano molto più importanti.⁴² Come abbiamo visto, il sistema lavorativo giapponese ha subito un grande cambiamento e, per sempre più persone, risulta difficile avere la sicurezza necessaria per pensare di creare una famiglia. Ciononostante, il modello di "famiglia standard" nato nel periodo di grande espansione economica continua ad avere un peso fondamentale all'interno della società giapponese. Uno studio condotto nel 2011 ha dimostrato come la maggior parte dei giovani tra i diciotto e i trentaquattro anni hanno intenzione di sposarsi in futuro, circa l'87% per gli uomini e l'89% per le donne, con un calo rispetto al 1980 di qualche punto percentuale da entrambi le parti.⁴³ Molti giovani, però, sono impegnati in lavori part-time che spesso non permettono loro di soddisfare i propri desideri e conformarsi alle aspettative sociali che pesano sulle loro spalle riguardo il matrimonio e la famiglia. Di conseguenza, le nascite hanno subito un calo considerevole e oggi il Giappone è interessato da un continuo invecchiamento della popolazione che provoca non poca ansia riguardo il sistema pensionistico. Questo ha portato addirittura lo stato a intervenire tramite delle agenzie specializzate che aiutano le persone a trovare il partner ideale con cui sposarsi.⁴⁴

Accanto a questo fenomeno è possibile notare come le persone che non hanno nessuna intenzione di sposarsi siano aumentate. Secondo Izuhara e Ronald, la crisi economica ha fatto

⁴¹ Emma COOK, "Expectations of Failure: Maturity and Masculinity for Freeters in Contemporary Japan", *Social Science Japan Journal*, 16, 1, 2013, p. 34.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Richard RONALD, Misa IZUHARA, "Emerging Adulthood Transitions in Japan: The Role of Marriage and Housing Careers", *Asian Journal of Social Science*, 44, 3, 2016, p. 399.

⁴⁴ RONALD, IZUHARA, "Emerging...", cit., p. 398.

sì che la transizione all'età adulta in Giappone diventasse meno lineare in un processo di individualizzazione sociale ed economica dei giovani, che li ha portati da una parte a rifiutare il matrimonio e dall'altra a vivere ancora con i propri genitori o cercare una casa in cui stare da soli.⁴⁵ Tuttavia, coloro i quali non si adattano al comune stile di vita ricercato dalla maggior parte dei giovani sono spesso coinvolti in un processo di estraniamento che tende ad allontanarli dalla "normalità". In contesto lavorativo è aumentato il fenomeno dei cosiddetti *freeters*, la cui categoria comprende varie tipologie di persone ma che, in generale, rappresenta giovani impegnati di proposito in lavori occasionali. Il termine deriva dalla combinazione della parola inglese *free* con quella tedesca *arbeiter* (ossia lavoratori) ed evoca l'immagine di giovani non impegnati e liberi da ogni pensiero che lavorano a intermittenza in base alle loro volontà.⁴⁶ Tuttavia, la realtà sembra essere più complessa, in quanto le riforme economiche portate agli inizi del nuovo millennio hanno causato il disfacimento di quel sistema che legava il lavoratore all'azienda garantendogli non solo una protezione ma anche un certo senso di appartenenza. In questo modo, molti giovani non vedono l'utilità di aspettare pazientemente la loro promozione in aziende dal futuro incerto e preferiscono dedicarsi alle amenità urbane vicino ad amici e famiglia.⁴⁷

Un ulteriore fenomeno di grande preoccupazione in Giappone è rappresentato dal ritiro sociale e dai cosiddetti NEET (acronimo di "*not in education, employment, or training*"). Ciò che fa preoccupare l'opinione pubblica ancora oggi è una certa tendenza di alcuni giovani a ritirarsi letteralmente dalla scuola, dal lavoro o addirittura dalla società in certi casi, in una direzione che è possibile definire "anti-sociale".⁴⁸ Le cause di questo fenomeno possono essere varie, ma in genere non sembra esserci una volontà precisa a compiere il ritiro, quanto piuttosto alcune criticità nell'ambiente socioeconomico giapponese. Alcuni, infatti, vedono come possibile causa il rapporto problematico tra famiglia/casa e lavoro/produttività, in cui a volte la prima finisce per esercitare un'eccessiva pressione sul giovane per spingerlo a performare ottimamente a scuola, contribuendo così a quell'etica competitiva alla produttività che per un giovane rischia di essere troppo soffocante.⁴⁹ Altri, invece, vedono il problema da un'altra prospettiva, in cui i genitori sembrano non essere in grado di crescere i loro figli aiutandoli a coltivare, in particolare, le loro ambizioni e la loro immaginazione.⁵⁰ Così, la società negli

⁴⁵ RONALD, IZUHARA, "Emerging...", cit., p. 391.

⁴⁶ SUGITOMO, *An Introduction...*, cit., p. 103.

⁴⁷ OSAWA, KINGSTON, "Risk and...", cit., p. 68.

⁴⁸ Anne ALLISON, "Ordinary Refugees: Social Precarity and Soul in 21st Century Japan", *Anthropological Quarterly*, 85, 2, 2012, p. 355.

⁴⁹ ALLISON, "Precarity...", cit., p. 48.

⁵⁰ *Ibid.*

ultimi anni sembra essersi focalizzata eccessivamente sulla produttività in un sistema competitivo che ha trascurato, però, le altrettanto importanti relazioni sociali, causando nel tempo non pochi problemi soprattutto a coloro i quali non sono riusciti ad agire secondo le aspettative sociali. Per far fronte a questo senso di malessere che colpisce sempre più persone sono nate negli ultimi anni delle forme collettive di sopravvivenza e aiuto, il cui obiettivo è quello di fornire un luogo in cui poter ristabilire il contatto umano con le altre persone. Uno di questi è l'evento "Stop Suicide", tenuto sei volte l'anno nella città di Niigata, in cui i partecipanti, caratterizzati principalmente da persone che hanno pensato o provato il suicidio, sono chiamati a condividere con gli altri i loro disagi, creando così un senso di appartenenza comune ed invitando ad evitare di chiudersi in sé stessi.⁵¹ I cambiamenti socioeconomici avvenuti in seguito allo scoppio della bolla, quindi, hanno portato un aumento delle disuguaglianze all'interno della società giapponese, che oggi sembra creare una netta linea di separazione tra "vincenti" e "perdenti" e tende a incolpare quest'ultimi per la poca produttività del paese, provocando, come visto, non solo una variazione nell'approccio al lavoro da parte di molti giovani, ma anche preoccupanti casi di violenza e ritiri sociali.

Tuttavia, anche il lavoro stabile è interessato da numerose problematiche e non sarebbe corretto considerarlo come una condizione ideale esclusiva dei più fortunati che riescono a ottenerlo. I problemi principali riguardano, in particolare, gli straordinari e gli eccessivi carichi di lavoro che rischiano di causare seri danni agli impiegati. Per quanto riguarda il primo, la legge sulle norme del lavoro stipulata nel 1993 prevede un limite orario di quaranta ore settimanali, superate le quali il lavoro andrebbe retribuito con una paga superiore in quanto straordinario. In realtà, però, le aziende giapponesi usufruiscono del lavoro straordinario senza riconoscere i compensi dovuti e approfittano degli impiegati vulnerabili, consapevoli del fatto che il loro livello di dedizione alla compagnia è in costante valutazione da parte dei superiori.⁵² Il secondo, invece, riguarda una tematica ancor più grave, ossia i problemi di salute che possono interessare molti lavoratori causati dall'eccessivo lavoro e che a volte possono portare addirittura alla morte, in un fenomeno indicato in giapponese con il termine *karōshi* 過労死 (letteralmente, morte causata dall'eccessivo lavoro). Legalmente, questi eventi sono coperti dall'assicurazione contro gli infortuni sul lavoro, ma in pratica risulta difficile provare che la morte sia avvenuta per cause collegate al lavoro, poiché i documenti necessari sono in mano alle aziende che tendono a negare l'accesso a tutte le informazioni riguardo le attività

⁵¹ ALLISON, "Ordinary...", cit., p. 364.

⁵² SUGITOMO, *An Introduction...*, cit., p. 112.

dell'impiegato per evitare naturalmente i provvedimenti.⁵³ Il risultato è che spesso le aziende offrono alla famiglia del defunto un dono in denaro in segno di solidarietà e come contributo alle spese funebri.

Come abbiamo visto, il governo giapponese è chiamato a dare una risposta efficace alle numerose problematiche che riguardano attualmente la società. In particolare, il paese avrebbe bisogno soprattutto di stabilire un sistema di occupazione che faciliti il passaggio dal lavoro non regolare a uno regolare nonché un miglioramento delle politiche di conciliazione tra lavoro e vita privata.⁵⁴ La speranza è che in futuro il governo ponga una maggiore attenzione non solo sulla questione del precariato e i suoi relativi problemi, ma anche sull'approccio tenuto fin qui riguardo l'indipendenza dell'individuo e la varietà delle strutture domestiche e dei percorsi di vita, ridefinendo il concetto di "normalità", in modo da rendere impossibile una contrapposizione stringente tra una parte "giusta" e una "sbagliata".

2. Panorama religioso a partire dagli anni Settanta

I cambiamenti socioeconomici, a partire dal periodo di rapida modernizzazione fino agli inizi del nuovo millennio, hanno avuto inevitabilmente un impatto significativo anche sulla sfera religiosa. Come abbiamo visto, la grande crescita economica in Giappone ha fatto sì che sempre più persone si spostassero nei centri urbani e questo causò un rapido declino di quelle istituzioni religiose tradizionali che avevano le loro radici soprattutto nelle comunità rurali. Per le religioni tradizionali, quindi, si aprì un periodo di grande incertezza caratterizzato da un cambio di ruoli in cui erano loro adesso a doversi adattare alla società in cui operavano e non più il contrario.⁵⁵

Il buddhismo si trovò di fronte un momento di grande difficoltà, poiché con la crescente urbanizzazione veniva a mancare il consueto legame con il tempio di famiglia. In particolare, le comunità tradizionali non furono in grado di coordinare il trasferimento delle affiliazioni dei fedeli a quelle urbane, anche a causa della scarsa presenza di templi in quelle aree, contribuendo

⁵³ SUGITOMO, *An Introduction...*, cit., p. 113.

⁵⁴ OSAWA, KINGSTON, "Risk and...", cit., p. 74.

⁵⁵ Inken PROHL, John NELSON, "Religious Context and Patterns in Contemporary Japan", in Inken Prohl e John Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Boston, Brill, 2012, p. 13.

di fatto a un allontanamento dei fedeli dalla religione.⁵⁶ I monaci, di conseguenza, rimasero sempre più isolati e cominciarono a perdere quell'importante ruolo sociale che avevano ricoperto negli anni precedenti. Molti di loro lamentavano l'incapacità del buddhismo giapponese ad affrontare una società in cambiamento e, soprattutto, un'eccessiva tendenza delle loro comunità a preoccuparsi solo delle questioni interne. Così, negli anni Ottanta piccoli gruppi di monaci crearono delle organizzazioni buddhiste non governative che, al di fuori dei confini delle loro comunità, avevano l'obiettivo di ridare nuovamente importanza al loro ruolo sociale, fornendo il supporto necessario alle comunità buddhiste all'estero interessate da problemi di carattere politico o provocati dalla modernizzazione che, però, finirono per prendere il sopravvento sulle questioni interne del paese.⁵⁷ In seguito allo scoppio della bolla e, soprattutto, al terremoto di Kobe del 1995, queste organizzazioni rivolsero inevitabilmente la loro attenzione ai problemi che il loro paese stava affrontando, fornendo il loro aiuto alle persone in difficoltà. Fu proprio in questo periodo che crebbe una nuova generazione di monaci buddhisti che ha portato in anni recenti tali organizzazioni non governative su un altro livello, grazie al particolare interesse rivolto alla crisi d'identità, sentita dai monaci stessi, che si impegnarono a rendere i loro templi nuovamente centrali nella comunità, attraverso una serie di iniziative sociali, come per esempio nuovi tipi di eventi e attività tenute nel proprio tempio da offrire ai fedeli.⁵⁸ Un tipo di attività di sostegno importante per i cittadini è sicuramente l'iniziativa sulla prevenzione dei suicidi che, come abbiamo visto, con lo scoppio della bolla e i successivi cambiamenti socioeconomici sono diventati un problema serio per il Giappone. Alcuni monaci, infatti, fanno uso delle loro stesse battaglie e crisi personali, causate dai cambiamenti nella società, per aiutare coloro che soffrono di un senso di alienazione mettendo a disposizione un servizio di assistenza telefonica attraverso il quale possono trovare sollievo ai propri problemi.⁵⁹

Con queste iniziative, quindi, le comunità buddhiste cercarono in qualche modo di impegnarsi maggiormente in ambito sociale per rinvigorire non solo la società giapponese ma anche, e soprattutto, loro stessi. Ancora oggi in Giappone, infatti, molti vedono il buddhismo come una religione basata principalmente su riti funebri e servizi commemorativi che fanno arricchire i monaci senza fare pressoché nulla per migliorare la società.⁶⁰ Tuttavia, anche in questo senso occorre notare come a partire dagli anni Cinquanta siano nati riti funebri alternativi

⁵⁶ S. Jonathan WATTS, MASAZUMI Shojun Okano, "Reconstructing Priestly Identity and Roles and the Development of Socially Engaged Buddhism in Contemporary Japan", in Inken Prohl e John Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Boston, Brill, 2012, p. 348.

⁵⁷ WATTS, MASAZUMI, "Reconstructing...", cit., p. 349.

⁵⁸ WATTS, MASAZUMI, "Reconstructing...", cit., p. 352.

⁵⁹ WATTS, MASAZUMI, "Reconstructing...", cit., p. 360.

⁶⁰ PROHL, NELSON, "Religious...", cit., p. 12.

a quelli tradizionali offerti dai templi buddhisti, di fatto portando allo sviluppo di industrie funerarie specializzate che soddisfacevano le richieste dei cittadini impossibilitati per varie ragioni a mantenere un legame con il tempio buddhista.⁶¹ Una di queste è la pratica *eitai kuyōbo* 永代供養墓 (tradotto spesso come “tombe commemorative eterne”) nata negli anni Ottanta per venire incontro soprattutto alle necessità di persone che non avevano dei successori in grado di assicurare le dovute donazioni al tempio affinché i monaci si prendessero cura della tomba, in quanto basta pagare una quota una tantum di iscrizione al servizio a cui è possibile aggiungere riti commemorativi, spesso buddhisti, da svolgere per un certo periodo di tempo.⁶² Come vediamo, quindi, in quel periodo il buddhismo in Giappone ha cercato di impegnarsi sempre di più in ambito sociale con alcune iniziative mirate ad alleviare i problemi che molte persone stavano attraversando in seguito ai cambiamenti portati dalla modernizzazione.

Lo shintō, invece, usciva da un periodo difficile dopo la fine della Seconda guerra mondiale, quando le forze di occupazione emanarono la cosiddetta “Shintō Directive” che prevedeva la separazione tra stato e religione. Da quel momento si aprì una nuova fase per lo shintō, in cui risultava importante saper sopravvivere in un’ambiente sempre più consumista prendendo maggiormente in considerazione le esigenze della società e adattando i servizi offerti di conseguenza.⁶³ Già in periodo prebellico lo shintō decise di adottare un piano per monopolizzare alcune attività rituali. Prima di vederle, tuttavia, è necessario precisare che sia nel Giappone storico che in quello contemporaneo la fede religiosa ha un ruolo di secondo piano rispetto alla pratica e, quindi, azioni quali acquistare un amuleto da un santuario shintō sono spesso intraprese per ottenere benefici terreni, senza legare necessariamente quella persona a una determinata comunità religiosa.⁶⁴ Una delle migliori innovazioni in ambito rituale attuate dallo shintō, quindi, è sicuramente la pratica *hatsumōde* 初詣, che consiste nella visita del santuario (o anche tempio buddhista) il primo giorno dell’anno. Quei giorni, infatti, sono sempre stati considerati importanti nel calendario giapponese, ma una pratica del genere, tenuta anche dai non credenti per pregare per il nuovo anno, non esisteva in periodo premoderno.⁶⁵ Si rivelò, poi, ugualmente un successo il tentativo di stabilire un rituale shintō per la prima volta

⁶¹ KAWANO Satsuki, “From the ‘Traditions’ to a Choice: Recent Developments in Mortuary Practices”, in Inken Prohl e John Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Boston, Brill, 2012, p. 416.

⁶² KAWANO, “From...”, cit., p. 422.

⁶³ Bernhard SCHEID, “Shintō Shrines: Traditions and Transformations”, in Inken Prohl e John Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Boston, Brill, 2012, p. 103.

⁶⁴ PROHL, NELSON, ““Religious...”, cit., p. 14.

⁶⁵ SCHEID, ““Shintō...”, cit., p. 99.

riservato ai più piccoli. La cerimonia viene celebrata nella maggior parte dei santuari verso la metà di novembre e prende il nome di *shichigosan* 七五三 (letteralmente sette, cinque, tre), in cui i bambini delle rispettive età ricevono il rito *harae* 祓 che prevede la purificazione.⁶⁶ In questo modo, grazie al monopolio di queste pratiche adottate nei decenni precedenti e il loro successo, lo shintō riuscì a sopravvivere in un momento di grande cambiamento per la società giapponese.

Esattamente come per le religioni “tradizionali”, la situazione diventò preoccupante anche per le cosiddette “nuove religioni” o “nuovi movimenti spirituali”⁶⁷, ossia un gruppo eterogeneo di organizzazioni religiose nate a partire dagli inizi del diciannovesimo secolo. Questi movimenti religiosi, in linea generale, proponevano nuovi insegnamenti e dottrine, ma riprendevano anche, tramite la figura carismatica di un leader, elementi e pratiche già esistenti dalle altre religioni. Grazie alla loro enfasi sulle relazioni umane e sul senso di comunità, il loro contributo fu particolarmente importante, nel periodo di grande crescita economica del paese, per aiutare la società ad affrontare nuove sfide e garantire a chi ne avesse bisogno una stabilità di fronte al nuovo ambiente sociale che si era venuto a creare.⁶⁸ Durante questo periodo, quindi, la maggior parte di queste organizzazioni furono interessate da un grande aumento di seguaci. Si stima, infatti, che la Sōka Gakkai, una delle nuove religioni più grandi, passò da circa trecentocinquanta mila membri negli anni Cinquanta a più di sedici milioni solo venti anni dopo.⁶⁹ Una delle ragioni del loro successo fu sicuramente la loro grande abilità nell’adattare il messaggio e le attività offerte alle necessità e ai desideri dei loro membri, ponendo in particolare l’accento sulla vita presente, in quanto gli unici responsabili delle proprie azioni sono le persone e, quindi, le sofferenze personali non sono altro che conseguenze dirette di azioni sbagliate, karma negativo o influenza di spiriti maligni non propriamente venerati.⁷⁰ Gli anni Settanta, tuttavia, segnarono la fine dei fortunati anni di crescita di questi movimenti, poiché la maggior parte di loro fu interessata da un periodo di scarso sviluppo. Allo stesso tempo, come vedremo, nasceranno dei nuovi movimenti religiosi, definiti “nuove nuove religioni”, in grado di

⁶⁶ SCHEID, ““Shintō...”, cit., p. 100.

⁶⁷ Secondo lo studioso Prohl, l’utilizzo del termine “nuovo” risulta essere problematico per due motivi: il primo riguarda il periodo di nascita di questi gruppi, molti dei quali sono nati nel XIX secolo, rendendo impossibile utilizzare la parola “nuovi”; il secondo, invece, riguarda le implicazioni di questo termine, che sembra sottintendere l’introduzione di nuovi tipi di elementi e pratiche, i quali in realtà erano in generale ripresi dal panorama religioso già esistente. Cfr: Inken PROHL, “New Religions in Japan: Adaptations and Transformations in Contemporary Society”, in Inken Prohl e John Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Boston, Brill, 2012, p. 243.

⁶⁸ SHIMAZONO Susumu, *From Salvation to Spirituality*, Melbourne, Transpacific Press, 2004, p. 232.

⁶⁹ SHIMAZONO, *From...*, cit., p. 234.

⁷⁰ PROHL, “New Religions...”, cit., p. 247.

assimilare al loro interno nuove influenze provenienti dall'estero e di concentrarsi maggiormente sull'individuo piuttosto che sul gruppo.

Visti i numerosi cambiamenti nel panorama religioso, a partire dagli anni Settanta alcuni sociologi e studiosi della religione in Giappone hanno cominciato a discutere riguardo la possibile applicazione delle teorie sulla secolarizzazione anche per il contesto giapponese. Molti studi, negli anni precedenti, si sono concentrati sul termine "secolare", considerato, esattamente come il termine "religione", limitato al contesto "occidentale" ma imposto tramite secoli di colonialismo anche in altri contesti molto diversi.⁷¹ Occorre notare, tuttavia, come entrambi i termini non siano stati semplicemente imposti, ma abbiano subito un processo di adattamento in Giappone, che ha contribuito a sviluppare nel paese sia peculiari ideologie secolari che modelli per classificare e regolamentare le religioni.⁷² Inoltre, queste categorie non sono mai state fisse, in quanto negli anni vari protagonisti ne possono cambiare continuamente i confini, includendo o escludendo qualcosa. Durante gli anni Settanta, quindi, due studiosi, Reischauer e Jansen, affermarono che il Giappone è una società secolare in cui la religione ricopre solamente un ruolo periferico.⁷³ Alcuni sondaggi, infatti, mostrarono come effettivamente in quel periodo la fede nelle religioni della società giapponese era in costante declino. I dati raccolti dalla testata giornalistica "Yomiuri" indicano che il livello di fede calò dal 56% nel 1965, al 36% verso la fine del decennio, continuando la discesa anche negli anni successivi.⁷⁴ Tuttavia, come visto, in Giappone il concetto di fede sembra essere distaccato dalle pratiche religiose. Durante gli stessi sondaggi, infatti, fu anche chiesto agli intervistati se ritenessero la religione "importante" (*taisetsu* 大切), per consentire a chi non sentiva di avere una fede in particolare di esprimere la propria opinione sull'utilità delle istituzioni religiose come entità sociali. In questo caso, le percentuali di coloro che risposero affermativamente erano più alte rispetto alla domanda precedente, ma mostravano in ogni caso alcuni segni di declino, soprattutto in seguito all'incidente Aum del 1995.⁷⁵ I motivi della crisi li abbiamo in parte già visti. Sicuramente, durante il periodo di urbanizzazione sempre più persone si allontanarono dal proprio tempio di famiglia e molte persero gradualmente ogni contatto con la religione. Inoltre, anche gli alti livelli di educazione influirono in maniera considerevole: si

⁷¹ Aike P. ROTS, Mark TEEUWEN, "Introduction: Formations of the Secular in Japan", *Japan Review*, 30, 2017, p. 3.

⁷² ROTS, TEEUWEN, "Introduction...", cit., p. 4.

⁷³ ROTS, TEEUWEN, "Introduction...", cit., p. 9.

⁷⁴ Ian READER, "Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The 'Rush Hour Away from the Gods' and the Decline of Religion in Contemporary Japan", *Journal of Religion in Japan*, 36, 7, 2012, p. 12.

⁷⁵ READER, "Secularisation...", cit., p. 13.

stima infatti che i laureati possedessero un livello di fede religiosa più bassa rispetto ai diplomati delle scuole superiori e così via fino alle scuole medie.⁷⁶ A partire dagli anni Novanta, tuttavia, molti studiosi cominciarono a parlare di un “ritorno della religione” in tutto il mondo e il tema della secolarizzazione in Giappone ha cominciato ad avere sempre meno importanza per loro.⁷⁷ Come vedremo, in quel periodo furono pubblicati molti libri e articoli che trattavano il tema della “spiritualità” e riprendevano alcuni elementi dal movimento New Age statunitense, il che avrebbe potuto far credere che la religione sarebbe stata soppiantata da questa nuova tendenza. Secondo Reader, però, non ci sono chiare evidenze che questi movimenti siano stati così tanto comuni in Giappone in anni recenti e sembra, piuttosto, un tentativo di fornire un’etichetta alternativa per ovviare al problema del declino della religione e arginare la piaga della secolarizzazione.⁷⁸

2.1 New Age in Giappone

Durante gli anni Ottanta cominciarono a essere introdotte in Giappone alcune idee e pratiche riconducibili alla cosiddetta New Age⁷⁹, che hanno reso popolari nel paese termini quali “spirituale” e “spiritualità”. Tuttavia, definire esattamente cosa si intende con “New Age” è tutt’altro che semplice, in quanto risulta essere spesso un termine che ha diversi significati e connotazioni per tante persone.⁸⁰ A differenza di una qualsiasi religione, infatti, il movimento New Age non ha dei confini ben precisi in cui è possibile nominare un fondatore e distinguere chiaramente le principali dottrine, pratiche o strutture organizzative. In linea generale, però, è possibile notare come questo movimento sia caratterizzato da un’insoddisfazione nei confronti di alcuni aspetti della cultura contemporanea e aspiri a un cambiamento nella società.⁸¹ Proprio a causa di queste caratteristiche, quindi, risulta problematico stabilire chiaramente una data di nascita del movimento.

⁷⁶ READER, “Secularisation...”, cit., p. 14.

⁷⁷ ROTS, TEEUWEN, “Introduction...”, cit., p. 9.

⁷⁸ READER, “Secularisation...”, cit., p. 31.

⁷⁹ Per un approfondimento sulle caratteristiche e sulle fasi di sviluppo del movimento, vedi: J. Wouter HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York, New York Press, 1997

⁸⁰ HANEGRAAFF, *New Age...*, cit., p. 9.

⁸¹ J. Wouter HANEGRAAFF, “New Age Religion and Secularization”, *Numen*, 47, 3, 2000, p. 291.

Sebbene ci troviamo di fronte un gruppo tutt'altro che omogeneo è comunque possibile rintracciare alcune generali caratteristiche peculiari all'interno del movimento. La prima è rappresentata sicuramente dal termine “*channelling*”, ossia la capacità di alcune persone di fungere da *medium*, in alcune circostanze, per trasmettere informazioni e conoscenze con alcune entità non-umane, in genere appartenenti a livelli superiori. Ugualmente importante, poi, è lo sviluppo di pratiche di guarigione alternative nate principalmente da un senso di insoddisfazione verso la medicina contemporanea, criticata di limitarsi a curare il malessere del paziente. Queste terapie, infatti, mirano a una guarigione olistica che prende in considerazione tutti gli aspetti (fisici, mentali, spirituali e sociali) da cui deriva il malessere e si legano al concetto di crescita personale, in cui risulta importante sviluppare il nostro potenziale umano.⁸² Le ultime due caratteristiche riguardano, invece, il rapporto del movimento con la scienza e con la tradizione giudaico-cristiana. Il movimento New Age, infatti, non mantiene una posizione di contrasto nei confronti della scienza, al contrario di quanto si possa immaginare. Piuttosto, è possibile notare un forte interesse per gli sviluppi moderni nelle scienze naturali, in particolare per la fisica quantistica, tanto che alcuni appartenenti al movimento ritengono i recenti risultati della ricerca scientifica come un supporto alla loro visione spirituale.⁸³ Infine, il movimento New Age si trova in opposizione alla tradizione giudaico-cristiana: la sua visione olistica risulta inevitabilmente in netto contrasto con la distinzione tra Dio e uomo (o natura) presente nella visione cristiana.

In Giappone, il termine con cui si rappresenta l'insieme dei movimenti con idee e pratiche riconducibili al movimento New Age è *seishin sekai* 精神世界 (ossia “mondo spirituale”), utilizzato per la prima volta nel 1978 in una libreria di Tōkyō. I contenuti dei libri etichettati con questo termine non trovavano una posizione ideale all'interno del contesto delle religioni presenti, in quanto costruivano i propri concetti proprio in antitesi verso queste ultime⁸⁴. Da qui la necessità di creare una nuova categoria che li rappresentasse, anche se ciò non era per niente semplice, poiché accanto alle numerose traduzioni di testi di autori stranieri, quali Osho, Carlos Castaneda e Shirley MacLaine, era possibile trovare libri di autori giapponesi riguardo vari temi religiosi e spirituali, in una composizione non sempre del tutto omogenea. Durante gli anni Ottanta, comunque, la maggior parte delle librerie nella capitale ha

⁸² HANEGRAAFF, *New Age...*, cit., p. 45.

⁸³ J. Wouter HANEGRAAFF, “The New Age Movement and Western Esotericism”, in Daren Kemp and James R. Lewis (a cura di), *Handbook of New Age*, Brill, 2007, p. 35.

⁸⁴ Inken PROHL, “The Spiritual World: Aspects of New Age in Japan”, in Daren Kemp e James R. Lewis (a cura di), *Handbook of New Age*, Leiden, Boston, Brill, 2007, p. 360.

riservato una sezione apposita per questi libri, proprio a testimoniare il fatto che l'introduzione di nuove idee in quel periodo stimolò nuovamente un interesse verso le religioni, sebbene, come visto prima, sempre in maniera contenuta e frenata poi dall'incidente Aum del 1995. I mass media, in particolare, cercarono di attirare l'attenzione sull'evento, parlando addirittura di "boom religioso", e lo associarono in gran parte ai crescenti problemi della società industriale di quel periodo e ai limiti non solo della scienza ma anche della tecnologia.⁸⁵ Non è corretto, tuttavia, considerare questo fenomeno come meramente letterario, poiché molte persone che mostravano interesse verso certi libri e decidevano di comprarli non necessariamente lo facevano per acquisire una conoscenza attraverso la loro lettura, ma si limitavano spesso a utilizzarli come dei talismani o porta fortuna senza neanche leggerli.⁸⁶

A partire dalla seconda metà degli anni Ottanta, alcune terapie e seminari di auto-guarigione introdotti dall'estero cominciarono a riscuotere un discreto successo all'interno della società giapponese. Inizialmente, gli organizzatori di tali eventi erano per lo più statunitensi, ma con il tempo nacquero nuove compagnie giapponesi che offrivano seminari sulle pratiche di guarigione o di ascolto della propria voce interiore, il cui obiettivo era fornire ai frequentatori la possibilità di comprendere meglio la propria personalità e capacità per un miglioramento personale.⁸⁷ Tuttavia, non è semplice definire esattamente il tipo di pubblico interessato a questi eventi o libri e cosa lo spinge verso certe credenze. Infatti, sebbene le sezioni del *seishin sekai* nelle librerie attraggano l'interesse delle persone più disparate, i negozi con oggetti appartenenti a questo mondo, chiamati *omajinai*, tendono ad avere una clientela prettamente femminile e giovane che, di solito, è interessata a ottenere benefici terreni. Ciononostante, oltre a questa tipologia di clienti c'è anche chi acquista oggetti di questo tipo solo per puro divertimento.⁸⁸ In generale, comunque, i benefici richiesti dai primi possono essere di varia natura, ma possiamo affermare che fin dalla nascita del movimento è stato posto l'accento in particolare su temi quali la bellezza, il benessere e soprattutto la guarigione (*iyashi* 癒し) che, come visto, nei movimenti New Age risulta essere olistica. Quali sono i motivi dell'interesse verso questo tipo di guarigione in Giappone? Per rispondere a questa domanda a metà anni Novanta lo studioso Tumiya Tatsuya individuò tre livelli su cui le pratiche di guarigione vanno ad agire: individuale, interpersonale e sociale. Il livello individuale riguarda il problema della visione

⁸⁵ MANABU Haga, J. Robert KISALA, "Editors' Introduction: The New Age in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, 3/4, 1995, p. 237.

⁸⁶ PROHL, "The Spiritual...", cit., p. 361.

⁸⁷ PROHL, "The Spiritual...", cit., p. 362.

⁸⁸ PROHL, "The Spiritual...", cit., p. 363.

dualistica tra mente e corpo che è possibile trovare nella società attuale. Se da una parte, infatti, la medicina moderna tende a concentrarsi solamente sul corpo, dall'altra il sistema educativo si occupa della mente, in un sistema che ha così stimolato un sempre maggiore interesse verso metodi di guarigione e pratiche che si concentrano sull'armonia con sé stessi, gli altri e la natura.⁸⁹ Dunque, attraverso queste tecniche era possibile ritrovare il legame tra mente e corpo necessario per perseguire l'obiettivo del miglioramento personale. Il secondo livello, invece, vede l'interesse per la guarigione come conseguenza dei cambiamenti sociali, visti in precedenza, portati da decenni di urbanizzazione, che hanno causato uno sfaldamento dei rapporti sociali.⁹⁰ In questo senso, la guarigione risulta essere un mezzo attraverso cui ricostruire le relazioni interpersonali che con gli anni hanno perso sempre più importanza. L'ultimo livello, infine, riguarda il legame dello *iyashi* con altre tematiche, in particolare quella ambientale e sociale. Infatti, da una parte i problemi ambientali con le relative preoccupazioni e dall'altra il grande sforzo per fermare il conflitto etnico seguito alla guerra fredda, possono portare alla ricerca di una guarigione sia ambientale che sociale.⁹¹

Verso la fine degli anni Novanta lo studioso Shimazono propose l'etichetta di "movimenti e culture della nuova spiritualità" per rappresentare quei movimenti che non si svilupparono in organizzazioni religiose e che si rifacevano a tale mondo spirituale (*seishin sekai*) giapponese e al movimento New Age. Lo sviluppo di questi movimenti, secondo lui, testimoniava il fatto che a partire dagli anni Settanta iniziò un periodo in cui il numero di persone che ricercavano una spiritualità individuale aumentò.⁹² In particolare, un elemento centrale all'interno di questi movimenti è la ricerca di una sorta di "trasformazione di coscienza". I partecipanti, infatti, danno un grande valore alla realizzazione di livelli superiori di coscienza attraverso varie tecniche e discipline, come la meditazione, che porteranno a collegarsi con il sé autentico grazie al quale è possibile migliorare non solo la propria vita ma contribuire anche alla trasformazione del mondo.⁹³ Interessante notare, inoltre, l'inserimento della parola "cultura" nella definizione di Shimazono. Il suo utilizzo, infatti, è giustificato dall'inclinazione individualistica di queste persone e indica appunto la produzione e il consumo della "cultura" creata tramite questi movimenti.⁹⁴ Questo aspetto potrebbe frettolosamente far saltare alla conclusione che ci troviamo di fronte a una religione consumista, ma questo

⁸⁹ YUMIYAMA Tatsuya, "Varieties of Healing in Present-Day Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, 3-4, 1995, p. 280.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ YUMIYAMA, "Varieties...", cit., p. 281.

⁹² SHIMAZONO, *From...*, cit., p. 235.

⁹³ SHIMAZONO, *From...*, cit., p. 276.

⁹⁴ SHIMAZONO, *From...*, cit., p. 298.

vorrebbe dire non considerare la grande varietà presente all'interno di questi movimenti. Esistono, infatti, gruppi che svolgono le loro attività a prescindere dal ritorno economico o pubblicitario e molti dei loro membri possono continuare a usufruire delle loro pratiche senza per forza impegnarsi continuamente dal punto di vista economico.⁹⁵ Tuttavia, occorre notare come in quello stesso periodo si svilupparono nuovi movimenti religiosi, che formeranno, come vedremo, delle stabili organizzazioni e che saranno raggruppate sotto l'etichetta di "nuove nuove religioni".

2.2 Nuove nuove religioni

Gli anni Settanta videro un declino delle cosiddette "nuove religioni", le cui origini sono rintracciabili già dagli inizi del XIX secolo e che nel dopoguerra erano state interessate da una grande crescita. Questo declino, però, fu accompagnato dallo sviluppo di alcuni movimenti religiosi, chiamati anche "nuove nuove religioni", costituiti da una discreta varietà di gruppi, che si dice differiscano dai precedenti per il fatto di adattare quei concetti e pratiche riconducibili al "mondo spirituale" visto in precedenza.⁹⁶ La loro nascita, infatti, può essere vista in parte come una reazione alla modernizzazione, colpevole di concentrare la sua attenzione sul benessere materiale ma, così facendo, di lasciare indietro la condizione spirituale dell'individuo.⁹⁷ Di conseguenza, non sorprende che la maggior parte delle persone che seguirono per prime le idee di questi movimenti erano soprattutto giovani che abitavano nei centri urbani e possedevano una buona educazione, ma erano scontenti della situazione in cui versava la società.

Sotto questa etichetta furono inseriti una grande varietà di gruppi, molti dei quali non avevano caratteristiche così dissimili dai precedenti movimenti. Secondo Shimazono, tuttavia, è possibile riscontrare alcuni tratti distintivi: prima di tutto si poteva notare in quegli anni una sempre minore preoccupazione verso un tipo di guarigione terrena, seguita da un forte interesse

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ PROHL, "New Religions...", cit., p. 247.

⁹⁷ Ian READER, "Identity and Nationalism in the 'New' New Religions: Buddhism as a motif for the New Age in Japan", in Klaus Antoni, Hiroshi Kubota, Johann Nawrocki, Michael Wachutka (a cura di), *Religion and National Identity in the Japanese Context*, Münster, Lit Verlag, 2004, p. 15.

verso i problemi legati alla perdita di appagamento nella vita personale.⁹⁸ Inevitabilmente, questo portò molti movimenti religiosi a cambiare i propri piani per allinearsi ai nuovi problemi che stavano interessando la società. Inoltre, con i cambiamenti socioeconomici la famiglia come cellula produttiva perse la sua posizione centrale, portando a un maggiore interesse verso la vita dopo la morte e la ricerca di una realizzazione interiore, da ottenere con pratiche che solitamente non erano più svolte in gruppo ma individualmente.⁹⁹ I membri di questi movimenti sembrano, infatti, essere mossi dal desiderio di migliorare il proprio benessere personale, piuttosto che quello del gruppo come accadeva in precedenza, passando dall'essere devoti seguaci a consumatori di beni e servizi religiosi, i quali rimangono a pagamento esattamente come nei movimenti religiosi nati in precedenza.¹⁰⁰ In generale queste caratteristiche descrivono bene i movimenti religiosi formatisi in quel periodo, ma è ugualmente importante notare come vi siano alcune eccezioni che differenziano alcuni movimenti da altri. Il gruppo "God Light Association" (GLA), ad esempio, punta molto a migliorare il benessere del gruppo attraverso il suo servizio di volontariato.¹⁰¹ Questo dimostra come ci sia la necessità di differenziare i vari gruppi, anche alla luce dell'attentato compiuto da una "nuova nuova religione", ossia Aum Shinrikyō, nel 1995 che rischierebbe di portare a etichettare tutti i movimenti come ugualmente pericolosi.

Proprio come nel caso delle "nuove religioni", anche questi movimenti religiosi hanno creato nuovi insegnamenti religiosi, ma rifacendosi sempre a una moltitudine di pratiche, pensieri e filosofie, alcune anche molto antiche. I loro fondatori, infatti, hanno attinto principalmente dalla ricca storia religiosa giapponese, dal cristianesimo, dal buddhismo tibetano, fino agli scritti di Nostradamus e Swedenborg.¹⁰² Peraltro, tutti i movimenti in un modo o nell'altro condividono alcune idee millenaristiche, non molto distanti da quelle riscontrabili nei movimenti New Age. Secondo Reader, queste idee sono causate da un senso di crisi e paura riguardo il futuro e in un senso di speranza che un cambiamento radicale possa migliorare la situazione e mettere fine all'incessante materialismo.¹⁰³ Nel caso di Kōfuku no Kagaku, come vedremo, questi temi millenaristici assumeranno addirittura delle sfumature nazionalistiche.

In ultimo è interessante notare come questi movimenti religiosi sembrino intrecciarsi spesso anche con aspetti tipicamente secolari. In seguito all'incidente Aum del 1995, ad

⁹⁸ SHIMAZONO, *From...*, cit., p. 232.

⁹⁹ SHIMAZONO, *From...*, cit., p. 233.

¹⁰⁰ PROHL, "New Religions...", cit., p. 253.

¹⁰¹ PROHL, "New Religions...", cit., p. 254.

¹⁰² PROHL, "New Religions...", cit., p. 256.

¹⁰³ READER, "Identity...", cit., p. 16.

esempio, molti di loro, tra cui Kōfuku no Kagaku, cercarono di mostrarsi al pubblico esplicitamente come “religioni secolari” per togliersi di dosso l’immagine negativa causata da quell’evento.¹⁰⁴ Secondo altri studiosi, inoltre, questi movimenti sembrano “secolarizzati” sotto molti punti di vista. Matsunaga, infatti, sostenne negli anni Duemila che la loro struttura organizzativa non era molto dissimile da quella di una grande azienda, in quanto offrono premi ai propri membri in cambio del loro tempo e, più in generale, i loro insegnamenti sono spesso mirati ad aiutarli a ottenere prestigio e riconoscimenti simili a quelli presenti nelle aziende.¹⁰⁵ Inoltre, questi nuovi movimenti religiosi promuovono molte riforme riguardanti la sfera dell’educazione, della politica o dell’economia, che sono basate sui loro principi dottrinali, anche se nella maggior parte dei casi rimangono parte della loro teoria senza tradursi in piani concreti.¹⁰⁶ Come vedremo, anche Kōfuku no Kagaku si impegnerà in questo senso, offrendo un suo particolare approccio in particolare nel settore educativo.

2.3 Nuova spiritualità

Abbiamo visto finora come a partire dagli anni Settanta le influenze straniere riguardo i temi New Age abbiano portato un maggiore interesse nella società giapponese per il “mondo spirituale” (*seishin sekai*) e la spiritualità in generale. Tuttavia, questo concetto ha subito negli anni alcune variazioni che, in alcuni casi, hanno modificato addirittura la semantica della parola stessa. In giapponese esistono due termini per riferirsi al concetto di spiritualità: *reisei* 靈性 e *supirichuariti* スピリチュアリテイ. Il primo fu introdotto da Suzuki Daisetsu che utilizzava il termine in *kanji* per riferirsi all’esperienza religiosa personale, non legata per forza a un’istituzione, e alla possibilità di superare il classico dualismo mente-corpo per arrivare a questa spiritualità.¹⁰⁷ La parola *reisei* è costituita dal *kanji* di spirito 靈 (*rei*), che indica quindi

¹⁰⁴ Erica BAFFELLI, “Contested Positioning: “New Religions” and Secular Spheres”, *Japan Review*, 30, 2017, p. 134.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ BAFFELLI, “Contested...”, cit., p. 135.

¹⁰⁷ NORICHICA Horie, “Spirituality and the Spiritual in Japan: Translation and Transformation”, *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, 5, 2009, p. 3.

la presenza di un'entità non umana e il collegamento con la sfera religiosa. Fu proprio questo aspetto che, in seguito all'incidente Aum del 1995, porterà alla decisione di utilizzare al suo posto il termine in *katakana*, derivato dal termine inglese “*spirituality*” per indicare una specie di nuova spiritualità. È importante sottolineare, però, che nel contesto statunitense questo concetto non esclude per forza un senso di religiosità al suo interno, ma in quello giapponese la concezione di religione è spesso legata a un gruppo, da cui chi utilizza il termine *supirichiariti* vuole allontanarsi proprio attraverso la ricerca di una spiritualità di tipo personale.¹⁰⁸ Il concetto, comunque, rimane poco usato dal pubblico in generale, ma molti intellettuali che hanno a che fare con queste pratiche hanno deciso nei loro lavori di farne ampio uso, poiché attraverso questo cambio di termine possono prendere le distanze dalla tradizionale fede negli spiriti e attirare gli interessi di coloro i quali non vogliono avere niente a che fare con il soprannaturale.¹⁰⁹ Come visto, infatti, secondo Reader non sarebbe corretto pensare che questo tipo di spiritualità abbia preso il posto della religione in Giappone, ma può essere visto piuttosto come un tentativo, da parte di alcuni interessati, di aggirare il problema della religione portato dall'incidente Aum del 1995, attraverso di una sorta di “*rebranding*”.¹¹⁰

Il successo di questo concetto si lega alla figura di molti professionisti che aiutano i loro pazienti/clienti a scoprire la propria visione del mondo e della vita in generale, tra cui spicca sicuramente quella di Hiroyuki Ehara. un “consigliere spirituale” molto noto in Giappone a partire dagli anni Novanta. Ehara ha pubblicato attualmente più di quaranta libri, di cui la maggior parte contiene la parola in *katakana* “*supirichuariti*” nel titolo a sostituzione delle precedenti *seishin* e *reisei*.¹¹¹ Ad esempio, nel 2003 pubblicò per la rivista “Hanako” un'edizione speciale intitolata “Spiritual Sanctuary”, nel quale Ehara presentò vari santuari e templi sparsi per il Giappone, descrivendo le loro bellezze e spiegando i benefici che si possono ottenere tramite l'acquisto di talismani disponibili solo in questi posti. Inoltre, le sue mansioni sono molto simili a quelle di un *medium*, detto solitamente *reibai* 霊媒 in giapponese, un termine che contiene nuovamente il concetto di *rei* (spirito), il cui utilizzo, come detto, risultava abbastanza problematico in quel periodo. Ehara, quindi, si definisce un “consigliere spirituale” che, a differenza dei precedenti *medium*, si limita solamente a offrire le proprie interpretazioni del problema dei propri clienti, mediando i messaggi di spiriti superiori senza però alcuna prospettiva religiosa. In genere, le sue consulenze iniziano con il capire il problema della

¹⁰⁸ NORICHIKA, “Spirituality...”, cit., p. 4.

¹⁰⁹ NORICHIKA, “Spirituality...”, cit., p. 5.

¹¹⁰ READER, “Secularisation...”, cit., p. 30.

¹¹¹ PROHL, “The Spiritual...”, cit., p. 371.

persona che si trova di fronte senza che questa gliene parli, fornendo le proprie intuizioni riguardo a come si è originato il trauma, dopodiché rivela i messaggi dello spirito protettore del paziente per dimostrargli come non sia da solo ma sempre accompagnato da uno spirito.¹¹² Il servizio offerto da Ehara, quindi, comprende la comunicazione con entità spirituali, senza però inserire al suo interno una fede nel soprannaturale. In sintesi, secondo Horie, il tentativo di cancellare il concetto di *rei* attraverso l'utilizzo della parola "spiritualità" fu accompagnato da un vago interesse di base per il soprannaturale, presente in termini contenuti nella cultura popolare (come testimoniano i vari programmi TV di quel periodo), che però rimase solamente una forma di consumo senza mai portare a un ritorno nella fede negli spiriti.¹¹³

Anche Ehara ha partecipato ad alcuni programmi televisivi in cui offriva le proprie consulenze a vari tipi di persone, anche famose. Tuttavia, la sua apparizione in TV attirò molte critiche nei confronti delle emittenti che lo ospitavano, poiché ad alcuni non piaceva il tono assertivo presente all'interno del programma durante le sue consulenze. Alcuni gruppi creati in quegli anni, infatti, sostenevano che la spiritualità portava le persone a credere a idee non obiettive e scientifiche che avrebbero potuto procurare loro addirittura dei danni.¹¹⁴ Di conseguenza, l'interesse dei media riguardo questa categoria diminuì sensibilmente in seguito a queste vicende. Nel 2009 il programma "Aura no Izumi", che aveva come ospiti noti sostenitori della "spiritualità", fu chiuso dopo numerose lamentele da parte di alcune associazioni che si mostrarono in opposizione ai loro metodi di vendita tramite pressioni di tipo spirituale, portando molti media ad annunciare la fine di questa tendenza.¹¹⁵ Queste pressioni, tuttavia, possono essere considerate come una violazione della libertà di espressione e di fede, in quanto, secondo Horie, sarebbe stato più appropriato in una società democratica chiedere semplicemente al programma di non prendere alcuna posizione in merito all'argomento.¹¹⁶ Ciononostante, Ehara continua il suo impegno in ambito letterario con un'ampia produzione di libri e contenuti per alcune riviste, offrendo al contempo consulenze spirituali su richiesta.

¹¹² NORICHIKA, "Spirituality...", cit., p. 6.

¹¹³ NORICHIKA, "Spirituality...", cit., p. 7.

¹¹⁴ NORICHIKA, "Spirituality...", cit., p. 10.

¹¹⁵ READER, "Secularisation...", cit., p. 31.

¹¹⁶ NORICHIKA, "Spirituality...", cit., p. 11.

Capitolo II

Ōkawa Ryūhō e Kōfuku no Kagaku

1. Nascita e sviluppo del movimento

Nella seconda metà degli anni Ottanta, precisamente nel 1986, l'allora impiegato Ōkawa Ryūhō fondò un nuovo movimento religioso, categorizzato dagli studiosi come “nuova nuova religione”, chiamato Kōfuku no Kagaku 幸福の科学 (letteralmente “la scienza della felicità”, ma reso inizialmente in inglese con “The Institute for Research in Human Happiness”). Ōkawa nacque il 7 luglio 1956 nella prefettura di Tokushima come Nakagawa Takashi, secondogenito della famiglia formata da Nakagawa Tadayoshi e Kimiko. Il padre Tadayoshi, in particolare, aveva un forte interesse per lo studio delle religioni, tanto che decise di tenere alcune lezioni nel dopocena per i propri figli, ancora studenti delle elementari, riguardo il buddhismo Zen, la Bibbia e temi secolari, quali ad esempio la filosofia kantiana.¹ Fin da piccolo, quindi, Ōkawa ha avuto una fede importante nel mondo degli spiriti e nell'aldilà, sebbene non fosse impegnato in alcuna pratica religiosa. All'età di dieci anni circa il suo sogno era quello di diventare un diplomatico o uno studioso, ma inizialmente la sua carriera scolastica iniziò con qualche difficoltà. Ōkawa allora, per migliorare la sua preparazione, decise di impegnarsi maggiormente e sostenere anche pesanti carichi di studio, diventando in poco tempo il migliore della classe.² Il suo impegno scolastico, inoltre, era particolarmente attivo, in quanto durante le scuole medie prese parte a numerose attività scolastiche e diventò anche direttore del giornale scolastico. Sempre in quel periodo, continuò ad avere alcune esperienze spirituali, tra cui “viaggi astrali” e visioni dell'aldilà, iniziate durante le scuole elementari e giustificate, come scrisse lui stesso, dalla sua predisposizione e sensibilità per le questioni spirituali.³

¹ FUKUI Masaki, “A study of a Japanese new religion with special reference to its ideas of the millennium: the case of Kōfuku-No-Kagaku, the Institute for Research in Human Happiness”, tesi di dottorato, King's College University of London, 2004, p. 64.

² Trevor ASTLEY, “The Transformation of a Recent Japanese New Religion – Ōkawa Ryūhō and Kōfuku no Kagaku”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, 3-4, 1995, p. 345.

³ FUKUI, “A study...”, cit., p. 63.

Nel marzo del 1975 Ōkawa lasciò la sua città natale e si recò a Tōkyō per sostenere l'esame d'ingresso per la prestigiosa Università di Tōkyō. Nonostante fallì il primo tentativo, dopo un anno di studio intenso riuscì a entrare nella facoltà di arte, ma decise successivamente di passare a quella di legge dopo varie letture in questo campo.⁴ Durante il periodo universitario Ōkawa racconta che spesso la parola “eternità” appariva davanti ai suoi occhi, senza capirne (almeno inizialmente) il motivo, e con il passare degli anni stava diventando sempre più orientato al miglioramento personale per raggiungere il successo terreno, poiché pensava di poter essere felice solo con un lavoro rispettabile.⁵ Tuttavia, continuava a nutrire un certo interesse per le questioni spirituali, tanto che si avvicinò ad alcuni testi, già apprezzati in precedenza dal padre, che saranno importanti poi per lo sviluppo del suo movimento. I testi in questione, infatti, erano scritti da Takahashi Shinji e Taniguchi Masaharu, leader rispettivamente dei movimenti religiosi God Light Association (GLA) e Seichō no Ie, attraverso i quali Ōkawa realizzerà che nessuno può controllare la mente delle altre persone, ma tutti sono in grado di controllare la propria.⁶

Il 23 marzo 1981, poco prima della laurea, Ōkawa sperimentò la prima comunicazione con un “grande spirito divino” (*kōkyū shinrei* 高級神靈), in particolare quello di Nikkō, uno dei discepoli di Nichiren:

Suddenly I sensed an invisible presence with me in the room, and almost simultaneously understood by intuition that whatever it was wished to communicate with me. I ran to get a pencil and some blank cards. My hand holding the pencil began to move as if it had a life its own. On card after card it wrote the words, “Good news”, “Good news”. “Who are you?” I asked. My hand signed the name “Nikkō”. I was experiencing automatic writing under the control of Nikkō.⁷

Nei giorni successivi anche lo spirito di Nichiren cercò di comunicare con Ōkawa, in una serie di conversazioni attraverso le quali capì che la sua vita non stava prendendo la giusta direzione. In quello stesso periodo, infatti, Ōkawa si laureò e fu assunto in una compagnia di trading, chiamata Tōmen, che lo assegnò al dipartimento per gli scambi esteri nel suo ufficio principale di Tōkyō.⁸ Ora, però, il grande monaco buddhista voleva comunicargli la missione che avrebbe

⁴ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 345.

⁵ ŌKAWA Ryūhō, *The Science of Happiness: 10 Principles for Manifesting Your Divine Nature*, Rochester, Inner Traditions International, 2009, p. 4.

⁶ FUKUI, “A study...”, cit., p. 64.

⁷ ŌKAWA Ryūhō, *The Laws of the Sun: The Spiritual Laws and History Governing Past, Present and Future*, Dorset, Element Books, 1996, p. 137-138.

⁸ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 345.

dovuto intraprendere per il bene dell'umanità, rappresentata dalla formula “*hito o aishi, hito o ikashi, hito o yuruse* 人を愛し、人を生かし、人を許せ” (ossia “ama gli altri, sostienili e perdonali”), che diventerà poi uno dei concetti fondamentali all'interno del suo movimento religioso.⁹ Nei mesi successivi continuò a ricevere altri messaggi e a conversare con spiriti divini provenienti da ogni tipo di religione, tra cui quello di Gesù Cristo, Confucio e, soprattutto, del leader del movimento GLA, Takahashi Shinji. Fu proprio il suo messaggio, infatti, a informarlo che avrebbe dovuto creare una nuova religione e a far correre nella capitale sia il padre che il fratello, che nei libri ufficiali verranno chiamati rispettivamente con lo pseudonimo di Yoshikawa Saburō e Tomiyama Makoto.¹⁰ Il loro ruolo fu fondamentale per gli sviluppi del movimento, in quanto il fratello intervistava direttamente gli spiriti che parlavano attraverso Ōkawa, mentre il padre si occupava di registrare le conversazioni e pubblicarle in forma cartacea. I primi testi di metà anni Ottanta furono pubblicati con lo pseudonimo del padre per consentire a Ōkawa di continuare la sua carriera presso l'agenzia di trading e proteggerlo da eventuali conseguenze o dicerie sul posto di lavoro.¹¹

Nell'estate del 1982 Ōkawa, all'età di ventisei anni, venne trasferito nel quartier generale statunitense della sua compagnia situato a New York per svolgere un periodo di formazione della durata di un anno. Durante questo periodo completò con successo un corso di inglese alla Berlitz Language School e frequentò anche l'Università di New York per studiare finanza internazionale. Ōkawa racconterà questa esperienza come destabilizzante, in quanto si trovò in un mondo competitivo in cui le persone erano spinte continuamente alla ricerca di numeri e la sua vita monotona consisteva nell'analizzare ogni mattina i quotidiani per scoprire nuove tendenze.¹² A questo si aggiungeva un complesso di inferiorità sentito durante i suoi corsi ed esacerbato dalla presenza di alcuni asiatici in classe dal livello superiore al suo. Al suo ritorno a Tōkyō venne incaricato delle trattative con una decina di banche e trasferito qualche mese più tardi a Nagoya.

Non passò molto tempo prima che il suo senso di inferiorità si trasformò in un compiaciuto senso di superiorità nel momento in cui pubblicò il suo primo libro nel 1985 dal titolo *Nichiren Shōnin no reigen* 日蓮聖人の靈言 (letteralmente “I messaggi spirituali di Nichiren”), pubblicato, per i motivi detti prima, con lo pseudonimo del padre Yoshikawa

⁹ Franz WINTER, “Kōfuku no Kagaku”, *Handbook of East Asian new religious movements*, in Lukas Pokorny e Franz Winter (a cura di), Leiden, Boston, Brill, 2018, p. 212.

¹⁰ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 346.

¹¹ WINTER, “Kōfuku...”, cit., p. 213.

¹² ŌKAWA, *The Science...*, cit., p. 5.

Saburō.¹³ La scelta dell'editore fu altrettanto importante, poiché fu preferita la casa editrice Chōbunsha che aveva già pubblicato numerosi titoli in ambito spirituale. Il libro con i messaggi di Nichiren fu fatto uscire solo dopo circa quattro anni dalla prima conversazione avuta con lo spirito del maestro buddhista. Ōkawa spiega, infatti, che in quel periodo preferì continuare il suo lavoro e aspettare pazientemente di ottenere la sicurezza necessaria per comunicare alle persone la “verità”, perché, secondo lui, un leader religioso deve saper essere cauto e abbastanza intelligente per capire le reali intenzioni dello spirito con cui sta conversando.¹⁴ Successivamente, Ōkawa pubblicò molti libri che trattavano messaggi spirituali provenienti da “grandi spiriti divini” di diversa provenienza presumibilmente per provare l'esistenza di un mondo spirituale al pubblico, mentre poi a partire dal 1991, come vedremo, ci fu un'inversione di tendenza in cui al loro posto vennero preferiti libri che contenevano messaggi millenaristici.¹⁵ Queste pubblicazioni, inoltre, sembrano avere molti punti in comune con il genere appartenente alla *seishin sekai* presentato in precedenza. Secondo gli studiosi Pokorny e Winter, infatti, i libri che contenevano messaggi spirituali (*reigen*) di Ōkawa mostrano una grande somiglianza con quelli pubblicati all'interno del genere “*channelling*” di origine New Age e fanno parte di un periodo, ossia gli anni Ottanta, in cui queste pratiche erano molto popolari in tutto il mondo.¹⁶

Ōkawa continuò il suo lavoro da impiegato fino al 1986, anno in cui dice che vari spiriti, tra cui nuovamente quelli di Nichiren e Gesù Cristo, si avvicinarono a lui per incoraggiarlo a lasciare il lavoro. Fu solo allora che Ōkawa capì che era giunto il momento di concentrare le sue forze sulla fondazione di un movimento religioso incentrato sulla felicità umana. A luglio di quello stesso anno, all'età di trent'anni, lasciò definitivamente la compagnia Tōmen, in quella che lui stesso definirà come “seconda morte”, poiché la prima era avvenuta sei anni prima nel momento in cui ricevette la prima comunicazione con uno spirito divino.¹⁷ Qualche mese più tardi, il 6 ottobre, fu inaugurato anche il primo ufficio, sempre a Tōkyō, il che diede ufficialmente il via al movimento che in quel periodo era costituito principalmente dai simpatizzanti e dai lettori dei libri di Ōkawa. Il nome Kōfuku no Kagaku arrivò da un'ispirazione avuta dallo spirito di Nichiren e la sua fondazione sottolineava la missione divina affidatagli di garantire la salvezza all'intero genere umano.¹⁸ Il 23 novembre dello stesso anno

¹³ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 347.

¹⁴ ŌKAWA, *The Science...*, cit., pp. 6-7.

¹⁵ FUKUI, “A study...”, cit., p. 67.

¹⁶ Lukas POKORNY, Franz WINTER, “‘Creating Utopia’: The History of Kōfuku no Kagaku in Austria, 1989-2012. With an Introduction to Its General History and Doctrine”, in Hans Gerald Hödl e Lukas Pokorny (a cura di), *Religion in Austria*, Vienna, Praesens, 2012, pp. 35-36.

¹⁷ FUKUI, “A study...”, cit., p. 68.

¹⁸ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 347.

Ōkawa si mostrò per la prima volta davanti un piccolo pubblico per tenere un sermone. Da allora quel giorno è considerato uno dei più importanti del movimento ed è conosciuto come *shoten bōrin* 初転法輪 (letteralmente “il primo giro della ruota del dharma”) a indicare il giorno in cui gli insegnamenti di Ōkawa sono stati introdotti nel mondo per la prima volta.¹⁹ Nonostante questo, è necessario notare che le informazioni sulla vita di Ōkawa derivano principalmente dai testi scritti da lui stesso, che sono stati sottoposti a numerose revisioni dal movimento nell’arco degli anni.

Da questo momento si aprì per il movimento una nuova fase, in cui risultava importante costruire le fondamenta che lo avrebbero sostenuto negli anni successivi. Dopo qualche mese dalla prima apparizione in pubblico, Ōkawa tenne una nuova conferenza dal titolo “I principi della felicità”, ma questa volta su larga scala davanti a un nutrito pubblico di circa quattrocento persone. In questa occasione, Ōkawa presentò a tutti il suo ruolo di profeta, differenziandolo in maniera evidente da quello di *medium* spirituale, in quanto quest’ultimo si limita ad ascoltare le parole provenienti da spiriti di persone ordinarie, mentre il primo è in grado di ricevere direttamente i messaggi dagli spiriti superiori e comunicarli agli altri.²⁰ L’anno successivo Ōkawa si sposò con Kyōko Kimura, anche lei laureata all’Università di Tōkyō. Il suo ruolo sarà fondamentale per lo sviluppo del movimento, come ha confermato più volte lo stesso Ōkawa, tanto da ottenere incarichi importanti come quelli di assistente del presidente nel 1988 e capo della divisione femminile del gruppo, anche conosciuta come *Afurodite kai* アフロディーテ会 (letteralmente “società di Afrodite”).²¹ Inoltre, spesso Kyōko fu rappresentata come ideale femminile, in grado di essere al contempo una moglie fedele e una madre premurosa, ma anche un membro importante per il movimento grazie al suo costante impegno.²² Nel 2011, tuttavia, in seguito ad alcuni problemi coniugali, Ōkawa e Kyōko divorziarono e la donna fu persino cacciata dal movimento.

Intanto il movimento stava crescendo in maniera esponenziale, passando dai pochi simpatizzanti del primo incontro ai più di quattro mila membri alla fine del 1988. Grande importanza in questo senso ebbe la pubblicazione nel 1987 di tre libri fondamentali per il movimento, come vedremo in seguito, raccolti in una serie chiamata *Hō shirīzu* 法シリーズ

¹⁹ FUKUI, “A study...”, cit., p. 69.

²⁰ ŌKAWA, *The Science...*, cit., p. 9.

²¹ FUKUI, “A study...”, cit., p. 70.

²² Erica BAFFELLI, Ian READER, “Competing for the Apocalypse: Religious Rivalry and Millennial Transformations in a Japanese New Religion”, *International Journal for the Study of New Religions*, 2, 1, 2011, p. 19.

(ossia “Serie delle leggi”) e costituita inizialmente dai libri *Taiyō no hō* 太陽の法 (“Le leggi del sole”), *Ōgon no hō* 黄金の法 (“Le leggi d’oro”) e *Eien no hō* 永遠の法 (“Le leggi dell’eternità”). Questi libri furono importanti soprattutto nel periodo iniziale del movimento, quando il sistema di affiliazione era particolarmente complesso e solo chi era in grado di superare un esame scritto, dopo aver letto e studiato alla perfezione i testi scritti da Ōkawa, poteva diventare a tutti gli effetti un membro.²³ Questo testimonia la grande enfasi che il movimento dava, durante i suoi primi anni di nascita, allo studio, considerato da Ōkawa come essenziale per evitare “tragiche conseguenze”:

To avoid similar problems, it’s better to spend some time exploring the Truth and studying it before we convey it to others. This is why I kept our organization to study group for the first couple of years. We did not have any lecturers to teach newcomers, and an expansion of membership at that stage would only have given rise to confusion. So in the first few years, I cultivated people who had enough knowledge of the Truth, lecturers who could teach others and who would become the core of our missionary effort.²⁴

Sebbene, quindi, questo periodo non fosse caratterizzato da un’intensa attività di proselitismo da parte del movimento, i libri pubblicati da Ōkawa e le sue conferenze riscosero un discreto successo, portando sempre più persone a interessarsi del gruppo.

Nel 1989, tuttavia, Ōkawa fece una dichiarazione destinata a cambiare radicalmente la sua immagine all’interno del movimento. In quell’anno, infatti, pubblicò il libro intitolato *Buddha saitan* 仏陀再誕 (letteralmente “la rinascita del Buddha”) attraverso cui rivelò ufficialmente di essere la reincarnazione del Buddha e non semplicemente il suo profeta o messaggero spirituale. Di conseguenza, questa nuova visione del fondatore portò a una metodica reinterpretazione degli insegnamenti principali del movimento, che ora si focalizzavano sul suo nuovo ruolo e vedevano la dottrina di *Kōfuku no Kagaku* come fondamentalmente buddhista.²⁵ Questa dichiarazione fu accompagnata, inoltre, dallo spostamento della sede centrale del movimento nel ricco quartiere Kioichō di Tōkyō che porterà intorno alla fine del 1991 più di trecento persone a lavorare al suo interno. Secondo Astley, lo spostamento fu eseguito per mostrare a chiunque la forza economica che il movimento aveva

²³ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 358.

²⁴ ŌKAWA, *The Science...*, cit., p. 12.

²⁵ WINTER, “Kōfuku...”, cit., p. 215.

raggiunto, principalmente grazie alle entrate provenienti dai libri pubblicati, dalle quote d'iscrizione dei membri e dai seminari, ma soprattutto quel quartiere in particolare fu scelto come simbolo, o “aperta manifestazione”, della nuova identità appena acquisita dal fondatore Ōkawa Ryūhō.²⁶ I cambiamenti, però, non si fermarono qui, perché in quello stesso periodo venne modificato il sistema di affiliazione in seguito a un evento in particolare. Ōkawa, infatti, attraverso una serie di conferenze riservate ai membri di livello intermedio e avanzato, affermò di aver ricevuto direttamente da Lord Antonius (Dio della terra, nel movimento) e altri spiriti divini il compito di unificare tutti i pensieri e le religioni del mondo, nonché di cominciare a diffondere i loro messaggi per raggiungere più persone possibili.²⁷ Fu così che agli albori degli anni Novanta, Ōkawa annunciò l'inizio di una nuova campagna chiamata “Sunrise '90”, per indicare l'obiettivo di far sorgere il “sole della verità” sul Giappone, attraverso la quale il movimento passò dai dieci mila membri del mese di gennaio ai settantasette mila membri verso metà anno.²⁸

Il movimento passò, quindi, da una fase di consolidamento a una di completa apertura per diventare a tutti gli effetti un movimento di massa. Questa crescita esponenziale fu possibile grazie al cambiamento del sistema di affiliazione che ora prevedeva una tipologia di esami più semplice rispetto al precedente, ma soprattutto consentiva l'ingresso nel movimento tramite la raccomandazione di un membro “effettivo” (*sei kaiin* 正会員, distinti dai semplici simpatizzanti iscritti al mensile del movimento, chiamati invece *shiyū kaiin* 誌友会員) o semplicemente compilando un modulo dopo aver seguito una delle conferenze di Ōkawa.²⁹ Un'ulteriore ragione del successo si può riscontrare nella pubblicazione di due libri agli inizi del 1991, intitolati *Ara no daikeikoku* アラーの大警告 (“I grandi avvertimenti di Allah”) e *Nosutoradamusu senritsu no keiji* ノストラダムス戦慄の啓示 (“Le terrificanti rivelazioni di Nostradamus”). Entrambi traevano vantaggio dal crescente interesse nelle profezie e dal timore dell'apocalisse di quel periodo, alimentato dagli inizi della guerra del Golfo e dai dubbi riguardo il ruolo del Giappone nella sicurezza mondiale.³⁰

Il 7 marzo 1991 il gruppo fu riconosciuto ufficialmente come movimento religioso dal governo di Tōkyō. Tuttavia, lo studioso Astley nel 1995 sottolineò l'unicità del gruppo, che

²⁶ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 348.

²⁷ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 358.

²⁸ FUKUI, “A study...”, cit., p. 72.

²⁹ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 359.

³⁰ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 350.

rendeva difficile una sua semplice classificazione come organizzazione religiosa. Secondo lui, infatti, la struttura organizzativa del movimento era molto simile a quella di una comune azienda giapponese, con a capo un presidente, in questo caso Ōkawa, seguito dai direttori delle divisioni (*kyoku* 局) interne al gruppo, che contenevano a loro volta vari dipartimenti (*bu* 部) e sezioni (*ka* 課).³¹ Sebbene lo stesso Ōkawa affermò durante un'intervista tenuta in quel periodo che Kōfuku no Kagaku non potesse essere definita né come un'organizzazione religiosa né tantomeno come una compagnia, il suo intento era quello di rendere meno vago il concetto di “religione” dell'epoca e conferirgli un'immagine più positiva.³² Così, in quello stesso periodo annunciò un nuovo progetto per il movimento, dalla durata di tre anni, chiamato *mirakuru keikaku* ミラクル計画 (o “Miracle Project”), al termine del quale Ōkawa aveva intenzione di raggiungere oltre dieci milioni di membri. Più precisamente, gli obiettivi di questo progetto furono in particolare tre: creare un “boom religioso” all'interno del paese, eradicare ogni pregiudizio riguardante la religione all'interno della società e, in ultimo, fare di Kōfuku no Kagaku la religione principale in Giappone.³³

Il 1991 fu un anno importante anche per un altro motivo. Il 15 luglio, infatti, Ōkawa, in occasione del suo trentacinquesimo compleanno, realizzò il primo evento di massa del movimento all'interno del Tōkyō Dome, uno dei più grandi stadi di baseball del Giappone, di fronte una platea di oltre quarantamila persone. Durante il suo discorso, però, Ōkawa fece una nuova importante dichiarazione, ricordata come *Eru Kantāre sengen* エル・カンターレ宣言 (ossia “Dichiarazione di El Cantare”):

The one who stands before you is Ōkawa Ryūhō, yet it is not Ōkawa Ryūhō. The one who stands before you and speaks the eternal God's Truth is El Cantare. It is I who possess the highest authority on earth. It is I who have all authority from the beginning of the earth until the end. For I am not human, but am the Law itself.³⁴

Ōkawa affermò di essere la reincarnazione di El Cantare, uno spirito supremo che, come vedremo, secondo la cosmologia del movimento appartiene alla nona dimensione (ossia il regno spirituale più alto che governa la Terra) e si sarebbe incarnato più volte in varie personalità, tra

³¹ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 347.

³² FUKUI, “A study...”, cit., p. 73.

³³ FUKUI, “A study...”, cit., p. 74.

³⁴ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 360.

cui Hermes nell'antica Grecia e Buddha in India.³⁵ Quindi, la precedente visione di Ōkawa come semplice reincarnazione del Buddha fu allargata a un essere spirituale vissuto in epoche e contesti diversi, andando a interessare l'intera storia dell'umanità. Di conseguenza, le vecchie pubblicazioni vennero riviste e rilasciate nuovamente dopo tale dichiarazione, con particolare attenzione all'importante serie “*hō*” che venne rinominata “nuova” (*shin* 新) serie, in cui furono aggiunti in particolare i riferimenti alle varie reincarnazioni di El Cantare.³⁶ In questo evento, inoltre, Ōkawa si presentò al pubblico con un normale abito da uomo d'affari, al contrario di quanto accadde nel successivo evento di dicembre, chiamato “Lord El Cantare Festival”, in cui apparì in una nuova veste dorata con abbinata una corona e uno scettro che riportavano entrambi il simbolo “OR”, ovvero le sue iniziali. Questo cambiamento poteva essere visto in parte come un tentativo da parte del movimento di affermare il nuovo status di Ōkawa e mostrarsi come un'organizzazione religiosa con un sistema di credenze universali, poiché capace di ospitare al suo interno non solo elementi di altre religioni, ma anche temi spirituali, scientifici e filosofici.³⁷ In ogni caso, durante quest'ultimo evento Ōkawa affermò che il movimento aveva raggiunto gli oltre cinque milioni di membri, superando quindi anzitempo l'obiettivo intermedio dei tre milioni previsto dal progetto “Miracle” per l'anno 1992. Tuttavia, è importante sottolineare che la definizione di membro all'interno del gruppo non sembrava avere dei confini ben precisi e, quindi, al suo interno potevano essere inclusi anche coloro i quali acquistavano semplicemente i libri di Ōkawa o erano iscritti al mensile del movimento, portando, secondo Astley, il numero dei membri veramente attivi tra i cento e i trecento mila in quel periodo, il che costituiva comunque una grande crescita rispetto ai soli quattro membri del 1986.³⁸

Tutti questi avvenimenti portarono il movimento a essere maggiormente al centro dell'attenzione e a esporsi, inevitabilmente, alle numerose critiche che in quegli anni sembravano arrivare non solo da altri movimenti religiosi, tra cui soprattutto Aum Shinrikyō come vedremo dopo, ma anche dai media. Verso la fine dell'agosto del 1991, infatti, soltanto un mese dopo il primo evento tenuto al Tōkyō Dome, uscirono una serie di articoli che criticavano aspramente Ōkawa e il movimento su alcuni periodici pubblicati dalla casa editrice Kōdansha, quali i settimanali “The Friday” e “Shūkan Gendai” e il mensile “Gekkan Gendai”. In particolare, questi articoli affermavano, senza alcuna prova certa, che Ōkawa aveva seri problemi mentali, riportando che prima di tenere l'evento avrebbe consultato persino uno

³⁵ *Ibid.*

³⁶ WINTER, “Kōfuku...”, cit., p. 216.

³⁷ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 362.

³⁸ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 353.

psichiatra.³⁹ La risposta da parte del movimento non si fece attendere e agli inizi di settembre dello stesso anno i membri bloccarono totalmente i telefoni e i fax della casa editrice, gettando nel panico i suoi uffici per cinque giorni. Al contempo, due dei membri più importanti, Tamio Kageyama e Tomoko Ogawa, guidarono alcune manifestazioni di protesta che durarono settimane sotto la sede principale della Kōdansha, ripresi costantemente dalla maggior parte delle emittenti televisive.⁴⁰ Tutti questi avvenimenti furono raggruppati sotto l’etichetta *Kōdansha-Furaidē Jiken* 講談社フライデー事件 (“Incidente Kōdansha-Friday”), in riferimento appunto al giornale al centro delle critiche. Tuttavia, il movimento non aveva nessuna intenzione di fermarsi e presto intraprese alcune azioni legali per diffamazione, a cui la Kōdansha rispose con una controquerela nei confronti del gruppo per aver bloccato le sue attività. Fu la prima volta, inoltre, che dei membri di un movimento religioso depositavano delle querele nei confronti di un organo di stampa, colpevole a detta loro di aver violato la loro fede religiosa attraverso una campagna diffamatoria e richiedendo un compenso di circa un milione di yen ciascuno.⁴¹ Il processo terminò solo una decina di anni dopo, verso gli inizi degli anni Duemila, e vide punite entrambi le parti, in quanto fu disposto al movimento il pagamento di dieci milioni di yen alla Kōdansha per le proteste che le causarono un danno, mentre la casa editrice dovette pagare a Kōfuku no Kagaku un compenso di tre milioni di yen in totale.⁴²

In seguito a questo incidente il movimento rimase al centro dell’attenzione pubblica, soprattutto nei mass media, i quali rimanevano piuttosto critici nei suoi confronti dopo le veementi proteste con la casa editrice. Ciononostante, da quel momento Kōfuku no Kagaku si impegnò attivamente per migliorare la sua immagine pubblica, partecipando ad alcuni dibattiti televisivi che riguardavano principalmente argomenti religiosi e rilasciando interviste in diretta nazionale.⁴³ Tuttavia, dopo l’evento di dicembre dedicato a El Cantare e agli inizi del 1992 i mass media, per evitare di mostrarsi al pubblico come un ulteriore mezzo di propaganda a disposizione del movimento, cominciarono a riportare sempre meno notizie riguardo il gruppo, a esclusione delle novità riguardanti il processo con la Kōdansha. In ogni caso, secondo Baffelli e Reader, l’incidente fu utile al movimento per capire che un conflitto e un dibattito aperto con la società potevano causargli conseguenze negative e minacciare la sua potenziale clientela.⁴⁴

³⁹ WINTER, “Kōfuku...”, cit., p. 216.

⁴⁰ FUKUI, “A study...”, cit., p. 75.

⁴¹ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 371.

⁴² FUKUI, “A study...”, cit., p. 76.

⁴³ WINTER, “Kōfuku...”, cit., p. 217.

⁴⁴ BAFFELLI, READER, “Competing...”, cit., p.15

Durante il 1992 il movimento attuò alcuni cambiamenti in termini dottrinali e di autorappresentazione che si focalizzavano maggiormente sul buddhismo. Fu in questo periodo, infatti, che il gruppo si dichiarò come marcatamente buddhista e introdusse la devozione ai “Tre Tesori” come pratica di iniziazione, cominciando anche a offrire ai propri membri molte cerimonie e rituali religiosi, nonché a rendere loro disponibile il *gohonzon* 御本尊 del movimento, ossia un oggetto di culto grazie al quale potevano praticare direttamente da casa propria.⁴⁵ L’anno successivo Ōkawa dichiarò che il movimento aveva ormai raggiunto un livello avanzato, attraverso il quale i suoi insegnamenti potevano finalmente portare la pace nel mondo e stabilire sulla terra il sistema di valori del “mondo reale”, ossia, come vedremo in seguito, il regno degli spiriti superiori.⁴⁶ Verso gli inizi del 1994, quindi, il movimento presentò un nuovo progetto chiamato *biggu ban* ビッグバン (“Big Bang”), della durata di quasi tre anni, esattamente come il precedente “Miracle”, destinato a terminare alla fine del 1996. L’obiettivo, in particolare, era quello di espandersi anche all’estero e diffondere gli insegnamenti di Ōkawa nelle maggiori città del mondo. Non solo: nel mensile attraverso cui annunciò la nuova fase, il movimento utilizzò lo slogan *Sekai shūkyō: Kōfuku no Kagaku* 世界宗教: 幸福の科学 (ossia “Religione mondiale: Kōfuku no Kagaku), che conteneva al suo interno l’idea che il movimento avrebbe potuto riunire un giorno tutte le religioni del mondo sotto i suoi insegnamenti.⁴⁷ Così, nel gennaio del 1994 Kōfuku no Kagaku aprì la sua prima sede all’estero (*shibu* 支部) a New York, a cui ne seguirono di nuove a Los Angeles, Londra e San Paolo.

Durante questo periodo il movimento si fece sempre meno eclettico e cominciò a porre maggior enfasi sulla sua identità di gruppo buddhista. Per prima cosa, introdusse un nuovo rituale di iniziazione, come vedremo nel dettaglio dopo, chiamato “La promessa di devozione ai Tre Tesori” (*sanki seigan shiki* 三歸誓願式) costituiti dal Buddha, dal Dharma e dal Sangha, che nel movimento sono rappresentati rispettivamente da Ōkawa, i suoi insegnamenti e la comunità di Kōfuku no Kagaku.⁴⁸ Dopodiché, il movimento cominciò a pubblicare una serie di libri i cui temi erano prettamente buddhisti e, soprattutto, a rivedere le precedenti pubblicazioni, con particolare attenzione alla trilogia delle leggi (*hō shirīzu* 法シリーズ), al cui interno era possibile riscontrare alcuni elementi provenienti da altri movimenti religiosi, in particolare

⁴⁵ BAFFELLI, READER, “Competing...”, cit., p.10.

⁴⁶ FUKUI, “A study...”, cit., p. 77.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 356.

GLA, da cui Kōfuku no Kagaku in quel periodo voleva distaccarsi. Ōkawa, infatti, annunciò nella primavera del 1994 che era giunta l'era dei “veri insegnamenti” e utilizzò la parola di origine buddhista *hōben* 方便 (in sanscrito *upāya*, ossia “i mezzi atti a raggiungere uno scopo”) per spiegare come il prestito dei vari elementi dalle altre religioni fosse necessario per arrivare fino a questo punto.⁴⁹ Così, il movimento all'interno delle nuove versioni dei propri libri cercò di rendere più chiaro il suo orientamento buddhista ed eliminare molti elementi che derivavano in particolare dagli scritti di Takahashi Shinji che, come visto, furono molto importanti per Ōkawa nel periodo precedente alla creazione del gruppo. Un chiaro esempio di queste modifiche è il ruolo di El Ranty, uno spirito già presente all'interno del movimento GLA e che in precedenza era inteso da Kōfuku no Kagaku come il creatore dell'umanità, un ruolo che nella nuova versione di *Taiyō no Hō* (“Le leggi del sole”) spetta invece a El Cantare, mentre El Ranty diventa semplicemente il leader di una nuova “razza umana” che arriva sulla terra in un secondo momento.⁵⁰

Questo tentativo di distacco dal movimento GLA fu il risultato di un grande criticismo verso le altre religioni che si sviluppò in Kōfuku no Kagaku durante quel periodo. Ōkawa, infatti, in alcuni mensili cercò di rendere chiara una distinzione riguardante i poteri spirituali divini che, secondo lui, potevano essere divisi in *omote* 表 (letteralmente “anteriore”) e *ura* 裏 (“posteriore”), per indicare rispettivamente quelli altruisti da quelli egoisti. Fra questi ultimi vi erano quelli di personaggi quali Deguchi Ōnisaburo, fondatore del movimento Ōmoto e, appunto, Takahashi Shinji di GLA.⁵¹ Il movimento creò dieci criteri attraverso i quali era possibile categorizzare le religioni: i primi due servivano per valutare se una religione fosse giusta o sbagliata, i successivi tre riguardavano le differenze tra le religioni e, infine, gli ultimi cinque valutavano le diverse forme di fede e salvezza.⁵² Questi criteri furono utilizzati per dividere le religioni buone da quelle “diaboliche”, come le chiamava Ōkawa, fra cui furono inclusi la maggior parte dei nuovi movimenti religiosi, ponendo soprattutto l'accento su Aum Shinrikyō, come vedremo, e Sōka Gakkai. Quest'ultimo, in particolare, fu criticato nel 1995 con la pubblicazione di una serie di libri in cui Ōkawa giudicava tutti i gruppi che si rifacevano

⁴⁹ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 369.

⁵⁰ FUKUI, “A study...”, cit., p. 80.

⁵¹ YAMASHITA Akiko, “The ‘Eschatological’ of Japanese New and New New Religions From Tenri-kyō to Kōfuku no Kagaku”, *Inter-Religio*, 33, 1998, p. 16.

⁵² FUKUI, “A study...”, cit., p. 85.

agli insegnamenti di Nichiren come eretici, poiché secondo lui per ottenere la “buddhità” non bastava semplicemente recitare il *daimoku* come insegnava il monaco buddhista.⁵³

Le vicende che avevano interessato il movimento e la stampa giapponese negli anni precedenti portarono Ōkawa a dichiarare ugualmente diabolici anche i media che, secondo lui, non avevano gli standard etici necessari per compiere il loro lavoro. In quel periodo, infatti, furono pubblicate su alcuni giornali e riviste una serie di foto di nudo dell’attrice Miyazawa Rie che fecero nascere un ampio dibattito nel paese intorno al cosiddetto *hea nūdo* ヘアヌード, ossia l’atto di mostrare i peli pubici in pubblico. Verso la fine del 1994 il movimento decise di creare il gruppo di ricerca sull’etica dei media (*masukomi rinri kenkyūkai* マスコミ倫理研究会) attraverso il quale organizzò una campagna di protesta verso quegli editori che pubblicavano tali contenuti (tra cui la Kōdansha), portando più di settantamila persone a manifestare nelle città di Tōkyō e Ōsaka.⁵⁴ Quindi, il movimento in quegli anni sembrava nuovamente determinato a impegnarsi in attività di interesse pubblico. Oltre alle campagne succitate, ne nacquero di nuove intorno ai temi del suicidio e del trapianto degli organi, considerato improprio per via della concezione da parte del movimento che la morte cerebrale non sia una vera e propria morte dell’individuo, poiché l’anima rimarrebbe nel corpo per circa ventiquattro ore e, di conseguenza, un trapianto durante questo stato rendere rischioso il viaggio dell’anima verso il mondo ultraterreno.⁵⁵

Nonostante tutte le calamità, ingiustizie e “false religioni” rimaneva comunque un messaggio di speranza e ottimismo riguardo il futuro, perché i propri membri, secondo il movimento, sarebbero stati in grado di superare ogni tipo di difficoltà e guidare il Giappone verso la verità assoluta che avrebbe salvato il mondo intero.⁵⁶ Durante gli ultimi anni del progetto “Big Bang” si aprì un periodo di difficoltà per tutti i movimenti religiosi a causa dell’attentato compiuto da Aum Shinrikyō che porterà Kōfuku no Kagaku a essere più prudente nelle sue attività pubbliche. Tuttavia, nel 1996 il movimento dichiarò esplicitamente che stava entrando in una nuova era e cominciò a porre maggior enfasi sulla sua missione di salvezza per tutta l’umanità, attraverso la quale sperava di riconquistare credibilità agli occhi del pubblico.⁵⁷ Così, agli inizi del 1997 fu annunciato un nuovo progetto della stessa durata dei precedenti che

⁵³ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 375.

⁵⁴ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 373.

⁵⁵ FUKUI, “A study...”, cit., p. 82.

⁵⁶ BAFFELLI, READER, “Competing...”, cit., p. 22.

⁵⁷ FUKUI, “A study...”, cit., p. 87.

sarebbe terminato agli inizi del nuovo millennio. Il suo nome era *nyū hōpu* ニューホープ (“New Hope”) e mirava a sostenere gli sforzi necessari per superare la crisi che sarebbe arrivata con la fine del secolo. Negli anni precedenti *Kōfuku no Kagaku* pubblicò molti manuali utili per sopravvivere ai disastri che sarebbero giunti con l’inizio del nuovo millennio, ma in questa nuova fase cercò di allontanarsi gradualmente da queste visioni millenaristiche per concentrarsi invece sulla pratica e sulla fede, ponendo l’accento sull’arrivo di un “nuovo secolo di prosperità”.⁵⁸

In questa nuova fase, il movimento proseguì il suo impegno nella costruzione di grandi edifici, iniziato già l’anno precedente, nel 1996, con la costruzione della sua nuova sede centrale, per la prima volta non in affitto ma interamente di loro proprietà, e del primo tempio situato nella città di Utsunomiya, nella prefettura di Tochigi, chiamato *shōshinkan* 正心館 (letteralmente, “La casa della giusta mente”). Nei due anni successivi alla costruzione del primo tempio ne vennero costruiti altri due nella stessa zona, chiamati *miraikan* 未来館 (“La casa del futuro”) e *Nikkō shōja* 日光精舎. I tre costituiscono i cosiddetti *sō honzan* 総本山, ossia i templi principali del movimento.

Il termine generale, ripreso dal buddhismo, per indicare i templi è *shōja* 精舎, sebbene alcuni nelle designazioni ufficiali vengano indicati dal nome dell’area o della città di appartenenza seguito dal termine *shōshinkan*.⁵⁹ I templi del movimento sono stati costruiti per fornire ai visitatori uno spazio in cui possano ricevere una formazione religiosa frequentando i corsi offerti al suo interno, oltre che partecipare ai rituali e alle speciali sessioni di preghiera uniche per ogni tempio.⁶⁰ Inoltre, tutti consentono ai propri ospiti di stare anche per più giorni, poiché sono attrezzati per offrire loro stanze private con bagno, *futon* e due pasti giornalieri, lasciando piena libertà di frequentare qualunque sessione; in genere prevedono una donazione volontaria il cui importo, sebbene sia consigliato, è a discrezione del partecipante.⁶¹

Nel frattempo, il movimento continuava il suo progetto di diffusione degli insegnamenti di Ōkawa all’estero e, dopo la prima sede a New York, ne vennero aperte altre a Seoul, Melbourne e nelle Hawaii, dove nel 2006 fu anche costruito il primo tempio internazionale. Secondo le informazioni rilasciate dal movimento, nel 2012 erano aperti circa sessanta sedi

⁵⁸ YAMASHITA, “The...”, cit., p. 17.

⁵⁹ WINTER, “Kōfuku...”, cit., p. 217.

⁶⁰ FUKUI, “A study...”, cit., p. 90.

⁶¹ *Ibid.*

estere nei cinque continenti e i membri erano distribuiti in più di cento nazioni in tutti il mondo.⁶² Nel 2008, inoltre, il movimento decise di cambiare il proprio nome internazionale da “The Institute for Research in Human Happiness” (abbreviato spesso con “IRH”) a “Happy Science”, dimostrandosi ancora una volta incline al cambiamento.

In Giappone, per le elezioni parlamentari del 2009 decise di rientrare nella scena politica tramite la fondazione di un partito politico, ancora oggi attivo, chiamato *Kōfuku jitsugentō* 幸福実現党 (letteralmente “Partito per la realizzazione della felicità”), che però non fu in grado di ottenere nessun seggio nonostante una massiccia campagna pubblicitaria.⁶³

2. Aspetti dottrinali e pratiche di Kōfuku no Kagaku

Kōfuku no Kagaku è un movimento religioso che attribuisce grande importanza alla cosmologia. Ōkawa, infatti, ha dedicato fin dagli inizi grande attenzione alla scrittura della serie *hō*, costituita da “*Taihō no Hō*”, “*Eien no Hō*” e “*Ōgon no Hō*”, per illustrare in modo dettagliato la cosmologia del movimento. Il primo è probabilmente il libro più importante e spiega in particolare la concezione dell’universo, diviso in varie dimensioni spiegate precisamente nel secondo libro, mentre nel terzo l’obiettivo è quello di riunire i pensieri e le religioni “Occidentali” e “Orientali”.⁶⁴ Secondo le teorie contenute all’interno di questi libri, cento miliardi di anni fa il “Dio creatore”, o “Buddha primordiale” (*konpon butsu* 根本仏), come viene chiamato nel movimento, decise di creare l’universo partendo da tredici dimensioni, ma fu solo con il Big Bang che emerse il mondo tridimensionale e successivamente il sole, la terra e gli esseri viventi, creati dagli spiriti divini della nona dimensione di cui il più importante è El Cantare.⁶⁵

Secondo la prospettiva del movimento, l’universo è composto da più di venti dimensioni. Le prime tre rappresentano il cosiddetto “mondo fenomenale” in cui vivono gli esseri umani

⁶² WINTER, “Kōfuku...”, cit., p. 219.

⁶³ POKORNY, WINTER, “‘Creating Utopia’...”, cit., p. 40.

⁶⁴ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 363.

⁶⁵ SHIMAZONO, *From Salvation...*, cit., p. 269.

sulla terra, costituito dalle classiche tre dimensioni di altezza, lunghezza e larghezza.⁶⁶ Dopodiché, una volta finita la vita sulla terra, lo spirito entra nel cosiddetto “mondo reale”, che comincia con la quarta dimensione e finisce con la ventesima, dove si dice dimori appunto il “Buddha primordiale”.⁶⁷ Ōkawa nei suoi libri si concentra soprattutto sulle prime nove, poiché in quelle superiori non esiste una coscienza umana come la intendiamo sulla terra e di conseguenza risulta impossibile una comprensione di queste dimensioni dalla nostra prospettiva. Dopo le prime tre dimensioni terrene, quindi, abbiamo la quarta dimensione, chiamata *yūkai* 幽界 (ossia “regno postumo”), dove arrivano le anime dei defunti che non hanno ancora acquisito i valori del mondo spirituale. In particolare, questa dimensione è divisa in due regni: *seireikai* 精靈界 (“regno ancestrale”), in cui risiedono gli spiriti che hanno vissuto in modo armonioso sulla terra ma hanno dimenticato la realtà del mondo spirituale, e il regno oscuro dell’“inferno” che ospita coloro i quali non hanno vissuto seguendo gli insegnamenti comunicati da Ōkawa e hanno bisogno, quindi, di riflettere sui loro errori.⁶⁸ La quinta dimensione, invece, si chiama *zen'ninkai* 善人界 (letteralmente “regno delle persone virtuose”) e ospita gli spiriti che hanno compreso gli insegnamenti e sanno distinguere il bene dal male. È qui, soprattutto, che viene aggiunto l’elemento della spiritualità, giudicata come una “virtù” che possiedono tutti coloro che risiedono in questo regno.⁶⁹ La successiva dimensione si chiama *kōmyōkai* 光明界 (“regno della luce”) e riunisce le anime che possiedono la “conoscenza” del Buddha, un principio fondamentale all’interno del movimento. A differenza della precedente, in questa dimensione gli spiriti hanno sviluppato le qualità di leader e sono in grado di guidare e aiutare le altre persone a perfezionare la propria spiritualità.⁷⁰ La settima dimensione si chiama *bosatsukai* 菩薩界 (“regno dei *bodhisattva*”) e gli spiriti al suo interno hanno intenzione di salvare gli altri dalla sofferenza poiché hanno coltivato le qualità di amore e compassione e non vivono più in modo egoistico. È da questa dimensione che si entra in quelli che il movimento considera come “regni con i più alti livelli di spiritualità” e il settimo, in particolare, rappresenta quello in cui i membri desiderano entrare una volta terminata la loro vita sulla terra.⁷¹ L’ottava dimensione è

⁶⁶ ŌKAWA, *The Laws...*, cit., p. 9.

⁶⁷ ŌKAWA, *The Laws...*, cit., p. 13.

⁶⁸ FUKUI, “A study...”, cit., p. 103.

⁶⁹ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 363.

⁷⁰ FUKUI, “A study...”, cit., p. 104.

⁷¹ *Ibid.*

la cosiddetta *nyoraikai* 如来界 (“regno dei *tathāgata*”) in cui rispetto alle precedenti la compassione raggiunge la sua completezza e viene descritta come una virtù posseduta dagli spiriti di questo regno che si impegnano a diffondere l’amore (come vedremo, il primo “principio della felicità”) “senza alcun limite e distinzione”.⁷² Infine, abbiamo la nona dimensione, chiamata *uchūkai* 宇宙界 (“regno cosmico”), che rappresenta l’ultimo livello nel quale può ancora esistere la coscienza umana. I dieci spiriti (tra cui figurano quelli di Gesù, Confucio e Buddha) presenti al suo interno si dice discendano sulla terra solo ogni poche migliaia di anni e siano in grado di salvare l’umanità, esattamente come sta accadendo adesso con la reincarnazione dello spirito supremo di questo livello, ossia El Cantare, in Ōkawa Ryūhō.⁷³ Sebbene esistano altre dimensioni, di cui la decima in particolare rappresenta l’ultima nella quale gli spiriti delle dimensioni terrestri possono entrare, la coscienza umana finisce con la nona e nessuno spirito oltre questa dimensione si è mai incarnato sulla Terra, anche se comunque la loro esistenza è provata dalle dichiarazioni di Ōkawa.⁷⁴

Tutti questi livelli si legano all’idea centrale del movimento: l’evoluzione dello spirito. La reincarnazione, infatti, non viene giudicata in maniera negativa all’interno di Kōfuku no Kagaku, ma al contrario è considerata necessaria per sviluppare il proprio spirito e progredire di volta in volta nei livelli superiori. Tutti gli esseri umani, quindi, sono impegnati in un ciclo di rinascite in cui, dopo un certo periodo di tempo trascorso sulla terra, ritornano in una delle varie dimensioni dell’“altro mondo”, dove devono aspettare minimo trecento anni prima di poter rinascere nuovamente e continuare la loro evoluzione per arrivare il più vicino possibile alla dimensione del Buddha.⁷⁵ Questo processo, inoltre, non è regolato da rigidi meccanismi che lo rendono automatico, poiché l’individuo mantiene comunque un certo livello di libertà nella scelta della propria esperienza da compiere una volta rinato sulla terra. Uno spirito, infatti, prima della nascita può scegliere l’ambiente più appropriato per proseguire la sua evoluzione, selezionando accuratamente il contesto per correggere il proprio karma, dagli obiettivi personali alla scelta dei propri genitori, ma una volta nato perde qualunque memoria dell’“altro mondo” e delle esperienze di vita passate.⁷⁶ Il “mondo fenomenale” sulla terra, governato da leggi materiali che mettono costantemente alla prova la loro vita, rappresenta l’unico posto utile per realizzare tale evoluzione, poiché rimanere nel “mondo reale” non permetterebbe agli spiriti di

⁷² ŌKAWA, *The Laws...*, cit., pp. 11-12.

⁷³ FUKUI, “A study...”, cit., p. 105.

⁷⁴ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 364.

⁷⁵ FUKUI, “A study...”, cit., p. 105.

⁷⁶ FUKUI, “A study...”, cit., p. 106.

impegnarsi in tale processo. Da qui nasce, all'interno del movimento, l'idea della vita come un "esercizio pieno di problemi" (*issatsu no mondaishū* 一冊の問題集), attraverso il quale ognuno può raggiungere il proprio obiettivo di imparare le "lezioni della vita" (*jinsei no kyōkun* 人生の教訓) e "perfezionare la propria anima" (*tamashī o kōjō saseru* 魂を向上させる).⁷⁷

Se da una parte l'obiettivo principale di ogni persona è quello di impegnarsi in un processo individuale di evoluzione della propria anima, dall'altra esiste anche una missione collettiva che prevede la salvezza dell'umanità attraverso la creazione della cosiddetta "utopia" (*yūtopia* ユートピア). Con questo termine il movimento intende la ricreazione delle dimensioni più alte dell'"altro mondo" sulla Terra per rendere più efficace il processo evolutivo e, quindi, un mondo ideale la cui realizzazione sarà possibile solo quando tutte le persone saranno "felici" o, in altri termini, diventeranno membri del movimento.⁷⁸ Come suggerisce il nome stesso "Kōfuku no Kagaku", infatti, all'interno del movimento il concetto di "felicità" è centrale e si pensa che il tipo di azioni o pensieri che una persona intraprende possano guidarlo verso questo sentimento o, al contrario, allontanarlo. Per questo motivo, Kōfuku no Kagaku ritiene necessario ricercare una "vera felicità", uno stato legato allo stile di pensiero di una persona che dovrebbe stare il più lontano possibile da ideologie quali il materialismo e l'ateismo, poiché, secondo il movimento, pensare che la vita possa essere vissuta una sola volta porta l'individuo a un eccessivo attaccamento a beni materiali che causano infelicità e sofferenza.⁷⁹ Il movimento, quindi, propone quattro principi, definiti *kōfuku no genri* 幸福の原理 ("principi della felicità"), che rappresentano l'essenza del mondo spirituale nonché le linee guida che ognuno dovrebbe seguire per vivere nel modo corretto, coltivando e al contempo diffondendo la propria felicità. L'obiettivo di questi principi è quello di approfondire la cosiddetta "Giusta Mente", descritta da Ōkawa come un diamante puro che ogni persona possiede, ma soltanto coloro i quali sono in grado di curare il proprio diamante, rendendolo sempre più brillante e raffinato tramite numerose reincarnazioni, potranno diventare "angeli della luce" e "risplendere".⁸⁰

Il principio dell'"amore" (*ai* 愛) è il primo dei quattro principi, nonché probabilmente il più importante per la dottrina del movimento. Ōkawa spiega che il tipo di amore in questione

⁷⁷ WINTER, "Kōfuku...", cit., p. 221.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ FUKUI, "A study...", cit., p. 113.

⁸⁰ ŌKAWA, *The Science...*, cit., p. 13.

è quello che si dà (*ataeru ai* 与える愛) e non quello che ci si aspetta di ricevere dagli altri (*ubau ai* 奪う愛), considerato invece causa di infelicità poiché non è sempre possibile ricevere l'amore che si desidera.⁸¹ Prima di tutto, però, è necessario rendersi conto del fatto che ogni persona è una creatura del “Dio creatore” ed è uguale all'altra, nonostante le differenze che ci possono essere tra ognuno:

Even if you seem to have a completely different personality from anyone around you, your true nature is essentially the same as the true nature of everyone else. This is the basis of true love. It is only because you think you are separate from other people that friction and discord arise. Once we have awakened to the fact that essentially we are all one [...] we naturally come to love one another.⁸²

Pertanto, prima di impegnarsi nel complicato processo di trasmissione dell'amore, occorre comprendere questa lezione fondamentale. Ma cosa significa dare amore? Secondo Ōkawa, si tratta di un tipo di amore altruista e completamente distaccato dagli obiettivi personali, poiché significa desiderare il bene per gli altri e prendersi cura di loro senza aspettarsi nulla in cambio.⁸³ In questo senso, nella visione dell'umanità come un'“unica cosa”, l'amore che si dà alle altre persone è al contempo un amore che diventa nostro. Solo quando tutte le persone nel mondo capiranno che per avvicinarsi di più a “Dio” dovranno prima di tutto desiderare di trasmettere il loro amore agli altri, il mondo ideale, o “Utopia”, potrà essere realizzato sulla terra.⁸⁴

Il secondo principio della felicità è la “saggezza” (*chi* 知) e si riferisce alla necessità di conoscere gli insegnamenti di “Dio”, attraverso i quali si può acquisire una corretta visione spirituale. Uno degli aspetti più importanti di questo principio è il fatto che una conoscenza poco approfondita della “Verità” priva le persone della possibilità di diventare “realmente libere” ed è spesso causa di confusione.⁸⁵ Un chiaro esempio di questa mancanza di conoscenza, secondo Ōkawa, è rappresentato dai primi missionari cristiani che entrarono in Giappone. Nel loro ardore di convincere le persone a convertirsi alla loro religione, infatti, essi spingevano chiunque ad abbandonare la propria fede buddhista, affermando che altrimenti non sarebbero

⁸¹ FUKUI, “A study...”, cit., p. 113.

⁸² ŌKAWA, *The Science...*, cit., p. 14.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ FUKUI, “A study...”, cit., p. 113.

⁸⁵ FUKUI, “A study...”, cit., p. 114.

mai potuti entrare in paradiso.⁸⁶ Per evitare, quindi, questi errori è fondamentale avere una corretta visione degli insegnamenti grazie ai quali si può diventare liberi e al contempo aiutare gli altri a fare lo stesso.

Il terzo principio è l'“autoriflessione” (*hansei* 反省) ed è considerato essenziale per l'evoluzione dello spirito perché strettamente legato all'idea di sviluppo della “Giusta Mente”. Ōkawa afferma che, in quanto figli di “Dio”, tutti possediamo un'anima splendente che non deve essere trascurata, ma continuamente curata affinché non si accumuli troppa polvere su di essa e si riesca così a capire come rimediare agli errori compiuti durante la propria vita e proseguire il processo di evoluzione dell'anima.⁸⁷ L'autoriflessione, quindi, rappresenta una condizione necessaria per progredire nelle varie dimensioni perché l'individuo deve essere in grado allineare la sua mente con quella di “Dio” in modo del tutto autonomo, senza stare ad aspettare un intervento da parte sua.⁸⁸

Il quarto, e ultimo, principio è il “miglioramento” (*hatten* 発展) perseguibile soltanto dopo aver compreso i principi precedenti. Con questo termine, infatti, si indica il desiderio di migliorare non solo se stessi, ma anche gli altri e la società, sempre con l'obiettivo finale di creare l'Utopia, il mondo ideale, sulla terra.⁸⁹ Pertanto, una volta che è stata raggiunta la felicità attraverso lo studio e la pratica della “Verità”, occorre diffonderla il più possibile affinché anche gli altri possano fare lo stesso e raggiungere insieme l'obiettivo finale.⁹⁰

La fonte di tutti questi insegnamenti è costituita dalle esperienze spirituali di Ōkawa. Il suo ruolo all'interno del movimento non è semplicemente quello di fondatore e presidente, ma la sua centralità è dovuta, come visto, al suo status di rappresentazione terrena di El Cantare, lo spirito supremo del Regno cosmico. El Cantare è, infatti, l'oggetto di culto (*gohonzon*) del movimento le cui varie esistenze, dalla preistoria fino a oggi nella figura di Ōkawa, sono descritte come la perfetta combinazione tra sovrano e maestro spirituale e, di conseguenza, modello per il Giappone contemporaneo.⁹¹ La sua figura, inoltre, viene ritenuta fondamentale per lo stato di crisi in cui si trova il mondo attualmente. Di qui la necessità dei suoi insegnamenti attraverso il ruolo di Ōkawa per salvare il mondo dall'oscurità in cui si trova, causato dalla mentalità sbagliata delle persone, e giungere così alla creazione dell'Utopia anche grazie al

⁸⁶ ŌKAWA, *The Science...*, cit., p. 15.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ FUKUI, “A study...”, cit., p. 115.

⁸⁹ ŌKAWA, *The Science...*, cit., 17.

⁹⁰ FUKUI, “A study...”, cit., p. 115.

⁹¹ WINTER, “Kōfuku...”, cit., p. 220.

lavoro dei membri del movimento, molti dei quali sono considerati come seguaci di El Cantare già nelle loro incarnazioni precedenti.⁹²

Pratiche

Le pratiche all'interno di Kōfuku no Kagaku possono essere divise in due tipologie: quotidiane e rituali. Della prima fanno parte tutte quelle pratiche in cui i membri si impegnano a rispettare gli insegnamenti del movimento ogni giorno attraverso il loro comportamento all'interno della società, come per esempio la cosiddetta *wagen aigo* 和顔愛語 (letteralmente “viso e parole gentili”) attraverso la quale i membri sono spinti a usare parole ed espressioni facciali gentili per diffondere il più possibile amore e armonia.⁹³ I membri, quindi, sono spinti a vivere secondo i principi della felicità visti in precedenza, nonché in completa armonia con le linee di condotta della società giapponese, concentrandosi sul proprio lavoro e sulla famiglia per stabilire in futuro l'Utopia.⁹⁴ La seconda categoria, invece, comprende tutti quegli eventi e rituali interni al movimento che si svolgono principalmente nelle sue sedi. Il più importante di questi, come accennato prima, è sicuramente la pratica di iniziazione di Kōfuku no Kagaku, chiamata “La promessa di devozione ai Tre Tesori” (*sanki seigan shiki* 三歸誓願式) rappresentati da Ōkawa, i suoi insegnamenti e il movimento. La cerimonia, in genere, si svolge all'interno di uno *shibu* o di un tempio, in cui il nuovo membro giura, con il supporto di un sacerdote, la sua devozione ai tre tesori davanti a una figura di Ōkawa, dopodiché riceve il *gohonzon* e i tre testi principali del movimento esclusivi ai membri, ossia *Bussetsu shoshinhogo* 仏説正心法語 (“Il Dharma della Giusta Mente”), *Kiganmon I* 祈願文 e *Kigamon II* (“Libro di preghiere I e II”), che serviranno per ricordare loro della missione che hanno intrapreso.⁹⁵

Esiste, poi, un cospicuo numero di rituali tenuti regolarmente all'interno delle sedi del movimento e che comprendono varie attività, tra cui pratiche di meditazione (*meisō* 冥想) e di autoriflessione. Durante le pratiche di meditazione solitamente i membri vengono supportati da un sacerdote che li aiuta, tramite il controllo della mente e del corpo, a compiere un viaggio spirituale all'interno delle dimensioni superiori del “Mondo Reale” per incontrare il proprio

⁹² FUKUI, “A study...”, cit., p. 119.

⁹³ FUKUI, “A study...”, cit., p. 128.

⁹⁴ WINTER, “Kōfuku...”, cit., p. 223.

⁹⁵ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 356.

spirito guardiano.⁹⁶ Le sessioni di autoriflessione, invece, servono per consentire ai membri di rivivere le esperienze più importanti della loro vita in modo dettagliato, affinché possano capire gli errori che hanno commesso in varie situazioni e cambiare la loro vita di conseguenza.⁹⁷ Molte di queste pratiche vengono eseguite in giorni fissi, come per esempio la domenica, quando si svolgono anche altre attività tra le quali seminari e conferenze. I seminari, in particolare, ricoprono un ruolo importante all'interno del movimento, poiché solitamente sono incentrati su un tema prestabilito che viene discusso attraverso lo studio degli scritti di Ōkawa.⁹⁸

Per quanto riguarda le festività e gli eventi ricorrenti del movimento, i due più importanti sono sicuramente la celebrazione del compleanno di Ōkawa (*goseitansai* 御生誕祭) a luglio e quella dedicata a El Cantare (*Eru Kantāre sai* エル・カンターレ祭) a dicembre. Fino alla metà degli anni Novanta entrambe queste feste, le cui date precise dipendevano dal calendario delle partite di baseball, venivano celebrate all'interno del Tōkyō Dome e Ōkawa faceva la sua apparizione davanti al pubblico.⁹⁹ Tuttavia, verso la fine degli anni Novanta, il movimento decise di non tenerle più nello stadio bensì all'interno delle sue sedi. La motivazione ufficiale fu che il Tōkyō Dome non era in grado di riunire abbastanza persone e che il movimento aveva bisogno di diminuire le sue attività pubbliche, anche se era chiaro che questa decisione derivasse principalmente dalle aspre critiche che arrivavano nei confronti dei nuovi movimenti religiosi in seguito all'incidente Aum del 1995.¹⁰⁰ In ogni caso, non esistono solo una grande varietà di eventi specifici del movimento, ma anche eventi collegati alle tipiche festività giapponesi, come per esempio la festa per celebrare l'arrivo del nuovo anno, in cui si svolgono varie sessioni di preghiera.

⁹⁶ FUKUI, "A study...", cit., p. 130.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ WINTER, "Kōfuku...", cit., p. 223.

⁹⁹ ASTLEY, "The Transformation...", cit., p. 367.

¹⁰⁰ FUKUI, "A study...", cit., p. 87.

3. Kōfuku no Kagaku e il millenarismo

Dai primi anni della sua fondazione fino alla seconda metà degli anni Novanta, è possibile riscontrare all'interno del movimento la presenza di elementi millenaristici. Queste visioni, in realtà, non rappresentavano nulla di nuovo nel panorama religioso giapponese, poiché anche nei nuovi movimenti religiosi nati a partire dalla seconda metà del XIX secolo è possibile trovare inclinazioni millenaristiche. Tuttavia, non esistendo una solida tradizione millenaristica in Giappone, i gruppi nati in quel periodo, come ad esempio Tenrikyō, avevano idee tutt'altro che omogenee e organizzate.¹⁰¹ In ogni caso, già in questi gruppi esisteva il concetto di *yonaoshi* 世直し (ossia “rinnovamento del mondo”), secondo il quale era necessario risolvere i problemi dell'attuale mondo corrotto attraverso la creazione di una società ideale.¹⁰² Queste idee divennero ancora più evidenti nei movimenti religiosi nati intorno agli anni Ottanta del Novecento e che rientrano nella categoria delle cosiddette “nuove nuove religioni”. Intorno al 1973, infatti, il giornalista Gōto Ben introdusse al pubblico giapponese alcuni scritti di Nostradamus, uno dei quali divenne in poco tempo un bestseller e conteneva una profezia riguardo una grande guerra che sarebbe scoppiata nel 1999 e avrebbe messo in pericolo l'umanità, ma il miracoloso intervento di un salvatore proveniente dall'Est avrebbe salvato il mondo.¹⁰³ Di conseguenza, molti leader dei movimenti religiosi nati in quel periodo si rivedevano in questa figura, dandone ognuno una propria interpretazione.

Ōkawa utilizzò per la prima volta le profezie di Nostradamus all'interno della sua seconda conferenza tenuta in pubblico, il 31 maggio 1987, affermando che lui e tutti i presenti erano nati per stabilire una nuova era, chiamata “Era dell'oro”, e creare la storia dell'umanità dopo gli anni Duemila.¹⁰⁴ Queste dichiarazioni derivavano principalmente da alcuni messaggi che Ōkawa aveva ricevuto dallo spirito di Nostradamus e che vennero anche raccolti in quegli anni in due libri: *Nosutoradamusu no shinoyogen. 1999 nen to daikyūseishu no kōrin wo kataru* (“Le nuove profezie di Nostradamus. Il 1999 e la venuta del grande messia”) del 1987 e *Nosutoradamusu no senritsu no keiji* (“Le terrificanti rivelazioni di Nostradamus”) del 1991. Nel primo Ōkawa raccontò le oscure profezie che lo spirito di Nostradamus gli aveva

¹⁰¹ SHIMAZONO, *From Salvation...*, cit., p. 131.

¹⁰² SHIMAZONO, *From Salvation...*, cit., p. 231.

¹⁰³ BAFFELLI, READER, “Competing...”, cit., p. 11.

¹⁰⁴ FUKUI, “A study...”, cit., p. 178.

comunicato e che facevano chiaro riferimento alla dottrina del suo movimento, mentre nel secondo i toni erano decisamente più pessimistici e l'umanità era messa in guardia da un'imminente apocalisse.¹⁰⁵ Per far conoscere a più persone possibili questi libri, Kōfuku no Kagaku si impegnò in una massiccia campagna pubblicitaria servendosi di ogni mezzo a sua disposizione. Su scala nazionale, infatti, il movimento spese diversi milioni di euro, poiché vennero utilizzate televisioni, quotidiani e riviste, ma anche tabelloni pubblicitari che avevano stampato lo slogan *Jidai wa ima, Kōfuku no Kagaku* 時代は今、幸福の科学 (“Questa è l'era di Kōfuku no Kagaku”).¹⁰⁶

Tuttavia, le idee di Kōfuku no Kagaku riguardo l'apocalisse risultavano differenti rispetto agli altri movimenti religiosi. In Aum Shinrikyō, ad esempio, uno dei movimenti religiosi con cui Kōfuku no Kagaku in quel periodo era più in competizione, i toni erano decisamente più pessimistici. In particolare, all'inizio le profezie del leader del movimento, Asahara Shōkō, erano ottimistiche riguardo il suo potenziale di salvare l'umanità da tali eventi, ma verso la fine degli anni Ottanta Asahara pubblicò un libro dal titolo *Metsubō no hi* 滅亡の日 (letteralmente “Il giorno della distruzione”), in cui dichiarò che alla fine del secolo la distruzione sarebbe stata inevitabile e solamente i suoi seguaci sarebbero sopravvissuti per dare vita a una nuova civiltà.¹⁰⁷ Sempre nello stesso periodo, invece, Kōfuku no Kagaku mantenne comunque all'interno delle sue visioni catastrofiche un certo ottimismo e, soprattutto, tali calamità non erano considerate come una punizione inflitta da un Dio o un'entità diabolica. Piuttosto, all'interno del movimento la Terra è considerata come un essere vivente e sarebbe stata proprio lei a ribellarsi nei confronti degli esseri umani, che con la loro mentalità e azioni sbagliate stavano provocando problemi sulla sua superficie, mentre gli spiriti divini avrebbero avuto un ruolo importante nell'evitare il disastro.¹⁰⁸

Oltretutto, occorre notare come, oltre alle differenze nelle prospettive tra un gruppo e un altro, anche le idee millenaristiche all'interno di ognuno hanno subito dei cambiamenti nel tempo. Secondo Baffelli e Reader, in particolare, nel caso di Kōfuku no Kagaku queste visioni sono state influenzate in quegli anni dalla rivalità con gli altri movimenti religiosi, ma soprattutto con il gruppo Aum Shinrikyō.¹⁰⁹ Tra i leader dei due movimenti i primi scontri si manifestarono già agli inizi degli anni Novanta. In quel periodo, infatti, Ōkawa definì Asahara

¹⁰⁵ BAFFELLI, READER, “Competing...”, cit., p. 12.

¹⁰⁶ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 350.

¹⁰⁷ BAFFELLI, READER, “Competing...”, cit., p. 12.

¹⁰⁸ FUKUI, “A study...”, cit., p. 179.

¹⁰⁹ BAFFELLI, READER, “Competing...”, cit., p. 5.

una rana per via delle sue pratiche di yoga acquatiche, mentre Asahara criticò il suo rivale perché secondo lui non aveva nessuna competenza in campo ascetico e non possedeva una vera dottrina.¹¹⁰ Negli anni successivi, Kōfuku no Kagaku denunciò apertamente Aum di essere una “falsa religione” (*jakyō* 邪教) in una serie di pubblicazioni, iniziate nel 1994, dal titolo *Jakyō kyūdan shirīzu* 邪教糾弾シリーズ (“Serie di denuncia delle false religioni”). Qui Ōkawa affermò di possedere un potere spirituale, come anche Asahara, in grado di fargli vedere nel passato per capire quali reincarnazioni aveva intrapreso una persona. Attraverso questo potere accusò Asahara di essersi portato in questa vita il karma negativo di una sua precedente reincarnazione in un brigante, chiamato Ishikawa Goemon, giustiziato nel periodo Tokugawa dallo *shōgun*.¹¹¹ Dal canto suo, anche Aum Shinrikyō accusava Ōkawa senza alcuno scrupolo, definendolo come un truffatore e un ladro che aveva rubato gli insegnamenti di Asahara e aveva accumulato karma negativo nelle sue vite precedenti come diavolo.¹¹² Lo scontro durò molti anni e si basava principalmente su accuse e insulti reciproci. Il culmine si toccò qualche settimana prima dell’attentato compiuto da Aum nel 1995 con il rapimento di un dipendente dell’ufficio governativo di Tōkyō, chiamato Kiyoshi Kariya. In quell’occasione, Kōfuku no Kagaku accusò pubblicamente Aum di aver compiuto il rapimento e cercò di spingere la politica, i media e la polizia a svolgere alcune indagini verso il gruppo attraverso alcune dimostrazioni con migliaia di partecipanti tra le strade di Tōkyō.¹¹³ Soltanto qualche giorno dopo, il 20 marzo 1995, Aum attuò il suo attentato nella metropolitana di Tōkyō, facendo tredici morti e migliaia di feriti.

L’incidente Aum naturalmente costrinse il movimento a rivedere le sue visioni apocalittiche per evitare di essere considerato ugualmente pericoloso. Con l’arresto di Asahara e di altri membri di Aum, infatti, le profezie presenti inizialmente all’interno di Kōfuku no Kagaku scomparvero lasciando spazio a messaggi di speranza e in generale più ottimistici. Ora la fine del secolo non avrebbe più portato solamente distruzione, ma piuttosto un nuovo inizio per l’umanità in cui i membri del movimento avrebbero avuto un ruolo di primo piano nello sconfiggere tutte le “false religioni” e i *mass media*, conducendo il mondo verso la salvezza.¹¹⁴ Nel luglio del 1996 Ōkawa tenne una nuova conferenza per i membri più importanti, intitolata *Mirai o shinzuru kokoro* 未来を信ずる心 (letteralmente, “Il cuore che crede nel futuro”),

¹¹⁰ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 373.

¹¹¹ BAFFELLI, READER, “Competing...”, cit., p. 16.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ FUKUI, “A study...”, cit., p. 82.

¹¹⁴ BAFFELLI, READER, “Competing...”, cit., p. 22.

proprio per illustrare loro i cambiamenti che il movimento stava intraprendendo rispetto le idee apocalittiche. Durante la conferenza Ōkawa incoraggiò i membri a pensare in modo positivo riguardo l'inizio del nuovo millennio e a concentrarsi sulla creazione di un futuro migliore, poiché secondo lui il pensiero negativo avrebbe portato soltanto paura nelle persone rischiando di provocare effettivamente eventi spiacevoli.¹¹⁵ Tuttavia, questo cambiamento di prospettiva potrebbe essere visto anche in altri termini. Come abbiamo visto, le profezie apocalittiche dei nuovi movimenti religiosi nacquero in un periodo in cui gli scritti di Nostradamus in Giappone riscuotevano un discreto successo. Secondo Baffelli e Reader, però, al contrario del millenarismo di Aum, la visione di Kōfuku no Kagaku non ha mai implicato una rottura totale dal presente e sembrava, quindi, essere più legata a una “strategia di vendita” per soddisfare le richieste del mercato, piuttosto che allo sviluppo di una vera e propria dottrina apocalittica.¹¹⁶ Infatti, in seguito all'incidente Aum, tali visioni sembravano attirare inevitabilmente sempre meno persone, facendole diventare non più un mezzo attraverso il quale accrescere il proprio pubblico, ma al contrario un potenziale impedimento per la crescita.¹¹⁷ Di qui la decisione di rettificare le precedenti visioni e dichiarare l'inizio di una nuova fase nel movimento, nonché l'ultima del secolo, chiamata “New Hope” agli inizi del 1997. Le precedenti pubblicazioni riguardanti la salvezza dai disastri lasciarono spazio a lavori che si concentravano sulla dottrina e sulla pratica del movimento, mentre i riferimenti apocalittici centrati sulle profezie di Nostradamus scomparvero gradualmente dalla vista.¹¹⁸

Un ultimo importante aspetto delle idee apocalittiche del movimento riguarda il ruolo del Giappone all'interno queste. Come visto, i primi anni Novanta furono caratterizzati da un importante millenarismo all'interno di Kōfuku no Kagaku, ma in quel periodo il Giappone avrebbe avuto l'importante compito di guidare il mondo verso la salvezza. Ōkawa, infatti, annunciò che con l'inizio del nuovo millennio il Giappone brillerà come la luce del sole e diventerà il nuovo centro spirituale del mondo, così come aveva stabilito El Cantare, poiché sarà in grado, grazie a lui e al suo movimento, di guidarlo in una nuova epoca d'oro in cui sarà possibile creare l'Utopia sulla terra.¹¹⁹ In realtà, Kōfuku no Kagaku non è l'unica “nuova nuova religione” ad assegnare al Giappone un ruolo così importante. Anche in Aum Shinrikyō, ad esempio, Asahara è considerato un salvatore la cui missione è quella di salvare il Giappone dal crescente materialismo e dominio estero, conferendogli, anche in questo caso, il ruolo di centro

¹¹⁵ FUKUI, “A study...”, cit., p. 188.

¹¹⁶ BAFFELLI, READER, “Competing...”, cit., p. 18.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ BAFFELLI, READER, “Competing...”, cit., p. 24.

¹¹⁹ FUKUI, “A study...”, cit., p. 184.

spirituale attraverso il quale il mondo intero può essere trasformato.¹²⁰ All'interno delle visioni millenaristiche di questi movimenti, quindi, sembrava esserci qualche ostilità nei confronti di altri paesi, che in *Kōfuku no Kagaku*, in particolare, erano considerati come facili bersagli di eventi catastrofici a causa dei loro comportamenti sbagliati (un tema, come vedremo, che tornerà anche durante la pandemia). Nelle sue profezie, infatti, paesi rivali o culturalmente ostili quali Stati Uniti, Russia e Cina, avrebbero subito distruzioni e calamità causate dal loro karma negativo accumulato nel tempo, portando così il Giappone a diventare il centro del mondo.¹²¹ Naturalmente, *Kōfuku no Kagaku* cercò in tutti i modi di negare ogni tipo di accusa di nazionalismo e nel 1994 chiarì la sua posizione in merito, affermando che i suoi insegnamenti avevano le proprie fondamenta nel Buddhismo e nel concetto di reincarnazione, entrambi totalmente opposti alla ideologia nazionalista, poiché chiunque viene considerato in grado di raggiungere l'Illuminazione, mentre l'idea della reincarnazione prevede che una persona rinasca non solo in Giappone ma in qualunque paese del mondo.¹²² In ogni caso, come abbiamo visto, di lì a poco il movimento cominciò a diminuire le sue profezie catastrofiche per aprire poi una nuova fase.

¹²⁰ READER, "Identity...", cit. p. 23.

¹²¹ READER, "Identity...", cit. p. 27.

¹²² FUKUI, "A study...", cit., p. 185.

Capitolo III

Media e religioni

1. Rapporto tra media e religioni: il caso di YouTube

Oggi risulta sempre più difficile pensare ai media e alle religioni come sfere separate, poiché i media hanno sempre rappresentato per le religioni un mezzo fondamentale che ha garantito loro non solo la possibilità di poter trasmettere i propri messaggi ai fedeli, ma anche l'esistenza stessa dei movimenti. Diversi studiosi, tra cui Stolow, hanno affermato che non esiste una religione che non si manifesti attraverso un processo di "mediazione", inteso come l'espressione della religione e dei suoi argomenti "sacri" attraverso una miriade di forme, tra cui testi scritti, immagini, icone, musiche, gesti rituali, che permettono anche al fedele di proclamare la propria religione e affiliazione.¹ Tutti questi mezzi, quindi, non fanno semplicemente da contorno all'esperienza religiosa, ma la modellano giocando un ruolo centrale nello sviluppo della religione stessa. Secondo Meyer, questo processo di mediazione è indispensabile per le religioni poiché rende concreto un potere spirituale che sarebbe altrimenti invisibile agli occhi delle persone e di difficile accesso.² Infatti, è solo grazie a questi mezzi che il trascendentale diventa in qualche modo sensibile per i fedeli, che possono così provare e sentire la sua presenza attraverso una grande varietà di pratiche e oggetti materiali, come per esempio un libro sacro o un'immagine.³

Questa convergenza tra media e religioni è divenuta sempre più evidente a causa dei vari cambiamenti che hanno interessato entrambe le categorie verso la fine del XX secolo. Per quanto riguarda le religioni, come già visto con riferimento al contesto giapponese, i cambiamenti globali nella struttura delle relazioni sociali hanno portato gli individui a concentrarsi maggiormente su di sé e sentirsi responsabili per la propria crescita personale.⁴ In

¹ Jeremy STOLOW, "Religion and/as media", *Theory, Culture & Society*, 22, 4, 2005, p. 125.

² Birgit MEYER, *Religious sensations: Why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion*, Amsterdam, Vrije Universiteit, 2006, p. 15.

³ MEYER, *Religious...*, cit., p. 9.

⁴ Stewart M. HOOVER, *Religion in the Media Age*, Londra e New York, Routledge, 2006, p.52.

tale contesto sono nati alcuni tipi di religioni differenti ed è cambiata anche la percezione nei confronti della religione. Quello che possiamo notare è che il tipo di fede venutasi a creare in questo periodo è molto più fluida e marcatamente individualista, con sempre più persone che cercano di soddisfare i propri bisogni attraverso pratiche spirituali, ma senza descriversi come religiose.⁵ È proprio in questi anni, infatti, che nascono le prime pratiche e idee riconducibili a quello che è definito come movimento “New Age”, oltre che a una grande varietà di nuovi movimenti religiosi.

Di pari passo, anche i media hanno subito a partire dagli anni Novanta alcuni cambiamenti. In quel periodo, infatti, è possibile riscontrare nuovi sviluppi nella produzione e trasmissione dei media che hanno portato all’esplosione di nuove forme di comunicazione. In particolare, ci fu il passaggio da quelli che possiamo definire “vecchi media”, rappresentati da televisione, libri e film, a dei “nuovi media” apparsi soprattutto grazie al passaggio al digitale e all’invenzione di Internet e, in seguito, dei social media.⁶ È importante notare, tuttavia, un aspetto importante quando si parla di “nuovi media”:

The term “new media” has at least two distinct meanings. First, any medium was at some point new, and challenged assumption about communication and culture. When writing emerged, this new medium served some religious ends better than others and disrupted existing power relationships [...]. Second, “new media” serves as a code for particular forms of media that have emerged fairly recently. In this sense, “new media” refers to digital media and particularly to its variability [...].⁷

Pertanto, la comparsa di questi nuovi media risultava essere una sfida importante per tutte le religioni, che ora si trovavano ad affrontare la concezione di un nuovo modo di comunicare. Tuttavia, non si trattava di una sfida del tutto nuova, poiché già con l’invenzione della TV satellitare negli anni Settanta, le religioni fecero la loro comparsa anche sugli schermi televisivi espandendo le possibilità a loro disposizione.⁸ La loro attività su questo media fu particolarmente intensa a partire dagli anni Novanta con la nascita di alcune serie televisive che riscossero un grande successo, come per esempio “Touched by an Angel” o “7th Heaven”, che arrivò negli stessi anni anche in Italia con il titolo “Settimo cielo”.⁹ Questo mostra come in quel periodo la diversificazione e una scarsa regolamentazione all’interno di questo media spalancò le porte alla nascita di nuovi programmi, anche con elementi marcatamente religiosi. Con

⁵ Stewart M. HOOVER, “Religion and the Media in the 21st Century”, *Tripodos*, 29, 2012, p. 30.

⁶ HOOVER, “Religion and...”, cit., p. 31.

⁷ Jeffrey H. MAHAN, “Religion and Media”, *Religion Compass*, 6, 1, 2012, p. 17.

⁸ HOOVER, *Religion in...*, cit., p. 48.

⁹ HOOVER, *Religion in...*, cit., p. 49.

l'avvento di Internet era il pubblico a ricercare in autonomia il materiale di cui necessitava. In ambito marketing, infatti, Internet è definito come “*pull medium*”, mentre la televisione “*push medium*” in quanto presenta ai consumatori i suoi prodotti indipendentemente dalla loro volontà di fruirli.¹⁰ La difficoltà per i movimenti religiosi, quindi, consisteva soprattutto nell'adattare e ricreare i propri messaggi attraverso questa nuova forma di comunicazione. Come spiega Mahan, infatti, i nuovi media che le religioni hanno oggi a disposizione non possono essere considerati semplicemente come dei contenitori in cui è possibile inserire i messaggi nella medesima forma in cui li troviamo negli altri media, poiché ogni mezzo di comunicazione supporta alcuni “stili di pensiero” e ne inibisce altri.¹¹ Dall'altra parte, per le religioni stare al passo coi tempi attraverso l'adozione di nuove forme di comunicazione è molto importante, poiché così possono comunicare con i propri fedeli in maniera più efficace. Il punto fondamentale qui è che le istituzioni religiose che desiderano essere attive nella sfera pubblica devono necessariamente essere presenti nei media e, nel far questo, alcune risultano essere migliori di altre.¹²

Un problema importante per quanto riguarda tali cambiamenti all'interno del rapporto fra media e religioni è rappresentato dagli effetti sull'autorità religiosa. Secondo Hoover, infatti, questi media hanno finito per “relativizzare” l'autorità delle religioni, poiché man mano che si sono interposti nella produzione e nella circolazione di simboli religiosi, le voci istituzionali e le autorità religiose sono diventate sempre meno importanti.¹³ Ciò, tuttavia, non significa che le persone non consultino più le fonti derivanti da un'autorità religiosa, quanto piuttosto che si avvicinano a tali fonti “tradizionali” con una mentalità più consumeristica chiedendosi cosa sia loro utile e cosa confermi le loro ipotesi già esistenti.¹⁴ Questi problemi sono risultati ancora più evidenti con l'invenzione di Internet negli anni Novanta. Esso, infatti, essendo un ambiente difficilmente controllabile, ha permesso a una miriade di fonti e voci di esprimere il proprio parere riguardo qualunque argomento, tra cui quelli religiosi, portando a una sempre maggiore “decentralizzazione” dell'autorità.¹⁵ Per questi motivi, alcuni movimenti furono restii, almeno inizialmente, nell'adozione di questo media. In ogni caso, negli anni sono nati una grande varietà di siti Internet dai contenuti marcatamente religiosi, appartenenti sia ai movimenti tradizionali che a quelli più recenti, ma anche siti di matrice più spirituale o addirittura

¹⁰ HOOVER, *Religion in...*, cit., p. 139.

¹¹ MAHAN, “Religion...”, cit., p. 18.

¹² HOOVER, “Religion and...”, cit., p. 32.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ MAHAN, “Religion...”, cit., p. 22.

¹⁵ MAHAN, “Religion...”, cit., p. 19.

antireligiosi. Questo mostra come sia all'interno delle comunità religiose che nei nuovi media le persone sono coinvolte in una costruzione di una propria individualità, attraverso la quale ognuno è libero di scegliere una pratica o una credenza, avendo sempre varie alternative a disposizione.¹⁶

Oltre all'adozione di questi nuovi media, comunque, le religioni rimangono attive anche su quelli più "tradizionali". Negli ultimi anni, infatti, sono nate una grande varietà di riviste e nuovi titoli che, sebbene siano indirizzati a un pubblico più di nicchia e specializzato, hanno smentito alcune aspettative secondo le quali queste pubblicazioni sarebbero state soppiantate con l'arrivo dei nuovi media.¹⁷ Rimanendo sempre in ambito editoriale, poi, i nuovi movimenti religiosi e spirituali in particolare rimangono molto attivi attraverso le loro pubblicazioni. Nel campo dell'intrattenimento, invece, oltre alla televisione di cui si è detto prima, è possibile trovare moltissime produzioni che variano dai film alla radio, passando per la musica. Importanti da accennare qui sono soprattutto le produzioni Hollywood con evidenti elementi religiosi al loro interno, di cui l'esempio più famoso è sicuramente "La passione di Cristo" del 2004 diretto da Mel Gibson, che ottenne un grande successo in ambito internazionale.¹⁸ Come vediamo, quindi, l'utilizzo dei media da parte delle religioni è tanto importante da non poter essere considerato come una questione totalmente distaccata da esse.

Nel febbraio del 2005, Chad Hurley, Steve Chen e Jawed Karim, precedentemente impiegati di PayPal, fondarono YouTube, un sito web oggi diventato il più famoso punto di riferimento per i video online, ma al contempo anche un'insidia per molti gruppi religiosi. L'obiettivo principale era quello di offrire un servizio indirizzato soprattutto agli utenti poco esperti per condividere video online, rimuovendo ogni tipo di barriera tecnica. Il sito web possedeva un'interfaccia semplice con la quale gli utenti potevano caricare, pubblicare e guardare video in streaming, senza particolari conoscenze tecniche ed entro i limiti imposti dalla tecnologia e dalla banda internet di quel periodo.¹⁹ Oltre a questo, gli utenti erano abbastanza liberi di pubblicare i video che desideravano e la sua struttura di social network permetteva sin da allora di seguire i propri amici e visualizzare i loro contenuti, commentarli nella sezione apposita, nonché di condividere tramite URL i propri video e renderli più popolari. Interessante, a tale proposito, è la descrizione dei possibili utilizzi del sito, pubblicata ad agosto del 2005, pochi mesi dopo la creazione del sito, nella sezione "About Us":

¹⁶ MAHAN, "Religion...", cit., p. 20.

¹⁷ HOOVER, *Religion in...*, cit., p. 47.

¹⁸ HOOVER, *Religion in...*, cit., p. 65.

¹⁹ Jean BURGESS, Joshua GREEN, *YouTube: Online Video and Participatory Culture: 2nd Edition*, Londra, Josh Wiley and Sons, 2018, p. 1.

Show off your favourite videos to the world
Take videos of your dogs, cats, and other pets
Blog the videos you take with your digital camera or cell phone
Securely and privately show videos to your friends and family around the world
...and much much more!²⁰

L'obiettivo era, quindi, quello di permettere agli utenti di creare un "*Your Digital Video Repository*", come suggerisce lo slogan a quel tempo vicino al logo, cosicché essi potessero condividerli con i *social network* già esistenti. Inoltre, tale descrizione ci suggerisce quali erano le tendenze e le caratteristiche di quel periodo per quanto riguarda i video. Innanzitutto, la durata: limitati dalla tecnologia e dalla banda Internet non paragonabile a quella odierna, i video che gli utenti potevano pubblicare erano di pochi secondi o al massimo minuti. Oltre a questo, i contenuti erano spesso divertenti, non elaborati, ma semplici riprese effettuate anche col proprio telefonino, come dimostra il primo video in assoluto pubblicato due mesi dopo la creazione della piattaforma, intitolato "*Me at the zoo*", il cui protagonista è il co-fondatore Jawed Karim intento a descrivere degli elefanti allo zoo di San Diego. Tuttavia, queste tendenze cambieranno nell'arco di pochi anni.

Il grande cambiamento arrivò un anno dopo, nell'ottobre del 2006. In questa data venne pubblicato un video di poco più di un minuto e mezzo, destinato a fare la storia di YouTube. I protagonisti questa volta furono gli altri due co-fondatori, Chad Hurley e Steve Chen, in piedi davanti ad un edificio annunciarono i frutti del loro lavoro e del "contributo della *community*", ossia l'acquisizione di YouTube da parte di Google. Ecco, quindi, che l'idea innovativa di tre giovani studenti visionari, sviluppata e cresciuta all'interno di un ufficio sopra una pizzeria con un'insegna di carta attaccato alla porta, conduceva a un incredibile successo.²¹ Quell'anno Google acquistò YouTube per circa 1,65 miliardi di dollari e, inevitabilmente, da quel momento la piattaforma subì numerosi cambiamenti. Lo slogan iniziale, grazie anche al video annuncio dei due co-fondatori, cambiò in "*Broadcast Yourself*", trasformando un deposito di video personali in un mezzo per esprimere le proprie idee e pensieri. Questi cambiamenti segnarono anche la fine della prima fase del Web, la cosiddetta Web 1.0, in cui gli utenti erano per lo più fruitori passivi di contenuto online, e marcano l'inizio della seconda fase, Web 2.0, dove al contrario sono gli utenti stessi a creare e a modificare il contenuto in rete. È proprio questa

²⁰ BURGESS, GREEN, *YouTube...*, cit., p. 3.

²¹ BURGESS, GREEN, *YouTube...*, cit., p. 1.

visione democratica, promossa e incarnata dalla piattaforma, a giocare un ruolo determinante per la vittoria del premio Peabody nel 2009, fino ad allora riservato alle trasmissioni radiofoniche e televisive. Questo avvenimento fu importante anche per un altro aspetto, ossia l'importanza che il sito stava ottenendo in così poco tempo. Si stima che nel gennaio del 2009, circa 100,9 milioni di visitatori avessero guardato 6,3 miliardi di video su YouTube. Quindi, due terzi degli utenti che guardavano video su internet utilizzavano proprio YouTube.²²

Naturalmente, questo sviluppo così veloce non passò inosservato alle “*media companies*” del tempo che possedevano i diritti *copyright* di un determinato contenuto. Se in precedenza queste compagnie non potevano ottenere un guadagno citando in giudizio un piccolo gruppo quale era YouTube al tempo, ora, invece, la nuova acquisizione e la conseguente pressione da parte di queste compagnie costrinse Google ad adottare nuovi sistemi che fossero in grado di riconoscere il contenuto e il materiale protetto da *copyright*. In questo modo, YouTube nel 2006 adottò uno strumento specializzato, chiamato Video ID, per aiutare chi possedeva i diritti di un determinato contenuto a trovare eventuali violazioni. Successivamente, i proprietari potevano decidere di bloccare, promuovere o addirittura collaborare per creare un ulteriore introito. Dal 2010, invece, un nuovo strumento, chiamato Content ID, oltre a controllare la traccia video come faceva il precedente, permette di esaminare anche l'audio in modo del tutto automatico.²³ Tuttavia, questo conflitto di interessi non ha escluso dalla piattaforma tali compagnie. Al contrario, molte emittenti televisive e audiovisive oggi possiedono un loro canale YouTube e lo utilizzano con lo scopo principale di promuovere programmi, mantenendo in parallelo una piattaforma propria di streaming video. Un esempio tutto italiano è la RAI (Radiotelevisione italiana) che ha creato un suo canale in cui pubblica alcune parti divise dei suoi programmi TV, mettendo sempre in descrizione il *link* alla propria piattaforma, chiamata RaiPlay, in cui gli utenti interessati possono trovare invece il programma completo. Per le ragioni suddette, questi sono gli unici contenuti RAI visualizzabili su YouTube, ma ciò dimostra come questa relazione tra vecchi e nuovi media possa esistere e portare nel tempo ad influenzarsi a vicenda.

La creazione di piattaforme streaming da parte delle emittenti televisive è il risultato dell'influenza di YouTube, modello di accessibilità e comodità da offrire al cliente. Viceversa, nel corso degli anni, i vecchi media hanno introdotto un modello più tradizionale. Se prima, quindi, YouTube non era invasa da pubblicità e le violazioni *copyright* non rappresentavano un

²² William URICCHIO, “The Future of a Medium Once Known as Television”, in Pelle Snickars, Patrick Vonderau (ed.), *The YouTube Reader*, Stockholm, National Library of Sweden, 2009, p. 26.

²³ Jin KIM, “The institutionalization of YouTube: From user-generated content to professionally generated content”, *Media, Culture & Society*, 34, 1, p. 55.

problema, oggi invece i cosiddetti *creator* possono sfruttare le pubblicità per i propri video ricavandone un reddito, ma al contempo devono fare attenzione a non pubblicare materiale protetto da *copyright*. Questo intende Grusin quando dice che YouTube pratica una “rimediazione” della televisione, facendo della mobilità, connettività e ubiquità le chiavi del proprio successo.²⁴ Nel caso di YouTube, inoltre, ci troviamo di fronte ad una forma di comunicazione ibrida, quella che Castells chiama “*mass self-communication*”.²⁵ Infatti, mentre la televisione è unicamente una forma di comunicazione di massa o unidirezionale, in cui cioè gli spettatori ricevono principalmente un contenuto dall’emittente televisivo, con l’avvento di Internet è stata introdotta una nuova forma di comunicazione, più interattiva rispetto alla precedente, nata con lo sviluppo della seconda fase del Web descritta in precedenza, la Web 2.0. In quanto forma di comunicazione di massa, YouTube, può raggiungere un pubblico molto vasto in brevissimo tempo, rompendo ogni tipo di confine. Allo stesso tempo, è una forma di comunicazione individuale, poiché il contenuto è generato dal singolo utente, la definizione del potenziale destinatario è condotta da sé e il recupero di determinati contenuti dalla rete è fatto in autonomia.²⁶ Ecco, quindi, che gli utenti stessi sono coinvolti in modo attivo nella creazione di una “cultura partecipativa”:

The term, participatory culture, contrasts with older notions of passive media spectatorship. Rather than talking about media producers and consumers as occupying separate roles, we might now see them as participants who interact with each other according to a new set of rules that none of us fully understands.²⁷

YouTube, in particolare, ha fatto della cultura partecipativa il suo principale punto di forza. La piattaforma, fin dagli inizi, è stata pensata non per creare contenuto direttamente, bensì per permettere ai propri utenti di dare libero sfogo alla loro fantasia e creare un contenuto da condividere con il resto della *community*, che in questo caso svolge un ruolo attivo, ad esempio tramite la sezione commenti. I guadagni, invece, derivano dalla vendita dei propri spazi pubblicitari alle grandi aziende che vedono in questa piattaforma un mezzo per pubblicizzare i propri prodotti. Oltre a questo, negli ultimi anni, YouTube ha introdotto un nuovo tipo di

²⁴ Richard GRUSIN, “YouTube at the End of New Media”, in Pelle Snickars, Patrick Vonderau (ed.), *The YouTube Reader*, Stockholm, National Library of Sweden, 2009, p. 61.

²⁵ Manuel CASTELLS, *Communication Power*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 55

²⁶ CASTELLS, *Communication...*, cit., p. 65.

²⁷ Henry JENKINS, *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York, New York University Press, 2006, p. 3.

abbonamento mensile ai singoli canali, attraverso cui gli utenti possono vedere contenuti in esclusiva, facendolo diventare per molti un lavoro a tutti gli effetti.

Questo concetto, tuttavia, svela al contempo delle insidie: chi può parlare? Chi riceve attenzione? In anni recenti, inoltre, sono emersi discorsi sulla qualità tecnica e visiva di questi contenuti, grazie all'aumento della consapevolezza degli utenti e del maggior numero di studi in merito. Questi problemi si legano a ciò che Müller chiama "participation dilemma". Mostra, infatti, che gli studiosi da un lato lodano le nuove possibilità offerte dalla digitalizzazione, ma dall'altro proprio questa democratizzazione viene identificata come problema, poiché i nuovi partecipanti trascurano il rispetto degli standard qualitativi e tecnici.²⁸ La questione della qualità dei video ha acquisito negli anni una grande importanza, tanto da far nascere dei video *tutorial* sulla piattaforma creati da professionisti e amatori. Un utente oggi non cerca solo una motivazione sociale per caricare un video, ma è spinto anche da una motivazione estetica che gli possa far ricevere apprezzamenti dagli altri utenti. Da pochi anni, ad esempio, sono nati dei video parodia in cui vengono incrociate due o più scene di film famosi, chiamati video "mash-up". Ciò che è interessante, in questo caso, è che l'umorismo creato da tale incrocio è una conseguenza del lungo e difficile lavoro di *editing*, grazie al quale questi video ottengono milioni di visualizzazioni. Un'altra tipologia di video, tra i più diffusi su YouTube, che hanno subito grandi cambiamenti negli anni sono i cosiddetti "vlog", ossia una forma di blog che consiste nella comunicazione video. Inizialmente sono nati, soprattutto, come una forma di confessionale o dibattito in cui lo *youtuber* direttamente da casa sua e davanti a una *webcam* disquisiva su diversi temi, invitando gli altri utenti al dibattito e alla discussione nei commenti e, di conseguenza, rafforzando la "cultura partecipativa" descritta in precedenza.²⁹ Oggi, i *vlog* hanno avuto un miglioramento in termini di *editing* e tecnica, ma continuano a mantenere caratteristiche quali l'immediatezza e l'emotività. Proprio queste ultime sono caratteristiche fondamentali nella creazione recente di un'altra tipologia di *vlog*, chiamata "travel vlog", che, come suggerisce la parola stessa, si differenziano soprattutto per il fatto che sono realizzati all'aperto e non in un ambiente chiuso, come i precedenti, pur mantenendo la stessa struttura tecnica e contenutistica. I *travel vlog* sono realizzati da turisti o persone che abitano in un paese

²⁸ Eggo MÜLLER, "Where Quality Matters: Discourses on the Art of Making a YouTube Video", in Pelle Snickars, Patrick Vonderau (a cura di), *The YouTube Reader*, Stockholm, National Library of Sweden, 2009, p. 127.

²⁹ Jean BURGESS, Joshua GREEN, "The Entrepreneurial Vlogger: Participatory Culture Beyond the Professional-Amateur Divide", in Pelle Snickars, Patrick Vonderau (a cura di), *The YouTube Reader*, Stockholm, National Library of Sweden, 2009, p. 94.

diverso dal proprio e spesso si concentrano sul mettere in mostra particolari aspetti della cultura del paese in cui sono realizzati.

All'interno di questa piattaforma, quindi, chiunque può trovare il proprio spazio e il suo grande successo ha portato negli anni molti movimenti religiosi a utilizzarla come nuovo mezzo di comunicazione che, come vedremo, risulterà essere particolarmente importante con lo scoppio della pandemia COVID-19. In questo modo, anch'essa contribuisce a rendere sempre più pubblici in ambito globale i loro messaggi. Questa maggiore popolarità, però, secondo Hoover ha alcune implicazioni in ambito religioso, di cui la prima è sicuramente la possibilità per le religioni di superare ogni confine diventando in breve tempo transnazionali.³⁰ Con YouTube, infatti, le religioni sono in grado di raggiungere un pubblico molto vasto e, soprattutto, di qualunque nazionalità, rendendo necessario adattare i propri messaggi di conseguenza. Attraverso questi video, quindi, i fedeli possono sperimentare un modo alternativo per svolgere le proprie attività religiose, che in alcuni casi si è dimostrato quasi una salvezza per molte persone. Alcuni studiosi, per esempio, hanno dimostrato come YouTube sia stato un mezzo molto utile per le donne musulmane, poiché ha dato loro la possibilità di impegnarsi nelle attività religiose in modi fino a poco tempo prima impensabili nella loro vita "offline".³¹

Un ulteriore problema portato dall'esposizione su questa tipologia di siti è rappresentato dalla maggiore difficoltà per le religioni di controllare i propri simboli e la propria autorità.³² Infatti, YouTube, e Internet in generale, consente a chiunque di esprimere le sue opinioni su un dato argomento, anche religioso, in maniera del tutto anonima, rendendo difficoltosa per molti movimenti religiosi la presenza all'interno di questo media, poiché c'è il rischio di esporsi a nuove critiche. Tuttavia, nonostante la piattaforma sia aperta a tutti, i proprietari dei canali possono bloccare in anticipo i commenti che considerano inopportuni o addirittura evitare proprio ad alcuni utenti di commentare.³³ Il movimento religioso Sōka Gakkai, per esempio, ha aperto il proprio canale YouTube internazionale nel 2011 e, sebbene nei video più recenti gli utenti possano commentare o utilizzare il tasto dei "mi piace", nei primi video in cui è presentata la dottrina, le pratiche e la storia del movimento essi non hanno le stesse possibilità. In ogni caso, bisogna ricordare che all'interno di YouTube i proprietari dei canali possono in qualunque

³⁰ HOOVER, "Religion and...", cit., p. 34.

³¹ Denis J. BEKKERING, "Studying Religion and YouTube", in Alphia Possamai-Inesedy and Alan Nixon (a cura di), *The Digital Social: Religion and Belief*, Berlin, De Gruyter, 2019, p. 61.

³² HOOVER, "Religion and...", cit., p. 33.

³³ BEKKERING, "Studying...", cit., p. 58.

momento modificare tali permessi o rimuovere del tutto i video, il che, come dice Bekkering, rende difficile il lavoro dei ricercatori su questa piattaforma.³⁴

Per qualunque movimento religioso, quindi, YouTube è sicuramente un media dalle grandi potenzialità, ma al contempo nasconde al suo interno alcune insidie che possono rendere difficoltosa la partecipazione all'interno di questa piattaforma. In ogni caso, sempre più movimenti hanno saputo adattarsi a questo nuovo media, riuscendo oggi a utilizzarlo senza grosse difficoltà.

2. Media e religioni in Giappone

Prima di esaminare il rapporto tra i media e le religioni nel contesto giapponese occorre fare alcune considerazioni. Innanzitutto, è importante ribadire che il termine “religione” utilizzato nei paesi europei e anglosassoni non necessariamente evoca nella mente delle persone la stessa immagine in paesi differenti, nel nostro caso il Giappone. Tuttavia, in ambito accademico si utilizza spesso questo termine per riferirsi a quello giapponese di “*shūkyō*”, un termine creato in periodo Meiji per tradurre il concetto inglese di “*religion*” e il cui significato è stato ampliato nel tempo dagli studiosi per includere una grande varietà di fattori, dalla presenza di una dottrina e affiliazione a un gruppo in particolare fino alle cosiddette pratiche “culturali”, come per esempio la visita al santuario il primo giorno dell'anno.³⁵ Numerosi sondaggi svolti all'interno del Giappone, inoltre, hanno dimostrato come la maggior parte dei giapponesi non si consideri religioso, nonostante molti di loro partecipino ad alcune pratiche o possieda in casa propria un altare buddhista. Uno dei motivi, secondo gli studiosi Kawabata e Tamura, è sicuramente l'immagine negativa che molti possiedono nei confronti delle religioni, considerate come istituzioni che rubano soldi alle persone e, come vedremo soprattutto in seguito all'attacco compiuto da Aum, potenzialmente pericolose.³⁶ Ciononostante, è altresì

³⁴ BEKKERING, “Studying...”, cit., p. 52.

³⁵ Erica BAFFELLI, Ian READER, Birgit STAEMMLER, “Media and Religion in Japan”, in Erica BAFFELLI, Ian READER, Birgit STAEMMLER (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, Londra e New York, Routledge, 2011, p. 9.

³⁶ KAWABATA Akira, TAMURA Takanori, “Online-Religion in Japan: Websites and Religious Counseling from a Comparative Cross-Cultural Perspective”, *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12, 2007, p. 1002.

possibile vedere in questo comportamento i segni lasciati da secoli in cui nel paese la religione non occupava solamente la sfera privata, come oggi, ma anche quella pubblica, poiché lo stato supportava le istituzioni e viceversa.³⁷

Lo sviluppo dei mass media in Giappone avvenne nella seconda metà del XIX secolo, ossia nello stesso periodo in cui nacquero i primi nuovi movimenti religiosi, che rientrano nella categoria delle cosiddette “nuove religioni”. Esse, quindi, sono state fin dalla loro nascita molto attive nell’utilizzo dei media, rispetto alle religioni tradizionali. Infatti, sia lo Shintō sia, soprattutto, il Buddhismo in quel periodo avevano tutto il supporto necessario grazie ai profondi legami sociali che riuscivano a stabilire con le persone della propria area di appartenenza, sebbene nel 1871 il governo Meiji decise di sostenere solamente lo Shintō, a discapito del sistema buddhista *danka* 檀家.³⁸ I nuovi movimenti religiosi, quindi, avevano bisogno di trovare un metodo alternativo per presentarsi al pubblico e acquisire nuovi fedeli, mostrandosi subito favorevoli verso i media che nascevano in quel periodo. Verso gli inizi del periodo Meiji, infatti, cominciarono a essere pubblicati i primi quotidiani e le prime riviste che diventarono in breve tempo un mezzo di comunicazione importante per questi movimenti. Inizialmente, le riviste erano utilizzate soprattutto per attività missionarie e solo verso i primi anni Novanta anche per proselitismo. Tenrikyō, per esempio, lanciò il suo primo giornale, intitolato *Michi no tomo* みちのとも (“Compagni di viaggio”), nel 1891, indirizzato principalmente agli insegnanti del movimento, mentre nel 1930 con *Tenri jihō* 天理時報 (letteralmente “Cronaca di Tenri”) il target di riferimento si estendeva a tutti i membri.³⁹ Questo processo fu senza dubbio favorito dalla crescente alfabetizzazione del popolo giapponese in quel periodo, che aumentò decisamente il bacino di potenziali lettori. Dall’altra parte, però, la stampa nazionale è stata fin dagli inizi piuttosto critica nei confronti di questi movimenti e non esitava a mostrare il suo disappunto per la loro crescita. Secondo Dorman, questo aspro criticismo derivava in parte dalla loro visione di questi gruppi come superstiziosi e pericolosi in un periodo in cui la modernità era associata soprattutto alla scienza e al razionalismo euro-statunitense, ma anche dal loro obiettivo di mostrarsi al pubblico come difensori dell’ordine sociale e non come semplici lacchè del governo.⁴⁰ Le denunce continuarono anche nel dopoguerra fino alla metà

³⁷ BAFFELLI, READER, STAEMMLER, “Media and...”, cit., p. 7.

³⁸ NOBUTAKA Inoue, “Media and New Religions Movements in Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 1, 2012, p. 123.

³⁹ NOBUTAKA, “Media and...”, cit., p. 124.

⁴⁰ Benjamin DORMAN, “New Religions through the Eyes of Ōya Sōichi, ‘Emperor’ on the Mass Media”, *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 29, 2005, p. 58.

degli anni Settanta, quando l'atteggiamento della stampa nei confronti di questi movimenti cambiò radicalmente. Fu in questo periodo, infatti, che i mass media cominciarono a mostrare un certo interesse verso argomenti e pratiche di natura religiosa, come testimonia la pubblicazione nel 1976 di cinque volumi da parte della testata giornalistica *Mainichi* mirati a esaminare lo stato e la vita religiosa giapponese.⁴¹ Verso la fine degli anni Settanta, poi, nacquero una serie di riviste sull'occulto e, come abbiamo visto, furono tradotti i primi libri riconducibili al movimento New Age americano, facendo pensare a un “boom religioso” all'interno del Giappone. Tuttavia, secondo molti studiosi questo boom, piuttosto che mostrare un aumento di interesse verso le religioni, era più legato all'aumento di informazioni di carattere religioso che in quel periodo era possibile trovare in ogni media, non solo in quelli cartacei.⁴²

Oltre ai giornali, i movimenti religiosi hanno concentrato le loro forze anche su opere che presentano al pubblico la dottrina e gli insegnamenti dei propri leader. Questi libri, come vedremo nel caso specifico di Kōfuku no Kagaku, sono ancora oggi una fonte di guadagno importante per i movimenti e sono stati utili per presentarsi al pubblico come una religione con una solida base dottrinale, ma anche per esaltare il carisma dei leader.⁴³ Negli anni, molti gruppi hanno creato una propria casa editrice attraverso la quale pubblicare i loro libri, curando sempre la distribuzione che avviene sia nei centri religiosi sia in comuni librerie. Rimanendo sempre all'interno dei media cartacei, troviamo poi i manga che, però, rispetto ai precedenti sono per lo più indirizzati a un pubblico più giovane e rappresentano a pieno l'abilità di questi gruppi di interfacciarsi con media differenti. Le storie al loro interno, in genere, hanno un orientamento didattico e possono essere realizzate dai membri stessi del movimento o, a volte, da disegnatori professionisti o studi di animazione, incaricati dal gruppo stesso anche della distribuzione dei prodotti per avere maggiore visibilità.⁴⁴ In questa categoria, meritano una menzione le due lunghe serie, *Makiguchi Sensei* 牧口先生 (“Il maestro Makiguchi”) degli anni Settanta e *Komikku Kyojin Toda Jōsei* コミック 巨人 戸田城聖 (“Fumetto del grande uomo Toda Jōsei”) degli anni Ottanta, dedicate rispettivamente al fondatore del movimento Sōka Gakkai, Makiguchi Tsunesaburō, e al suo successore Toda Jōsei, che illustrano la vita dei due leader.

Molto spesso, queste opere vengono successivamente trasformate in film animati attraverso l'utilizzo delle più recenti tecnologie della computer-grafica. Trattandosi di una comunicazione di tipo visiva, questo media consente, a differenza del precedente, l'iconografia

⁴¹ Erica BAFFELLI, *Media and New Religions in Japan*, New York, Routledge, 2016, p. 20.

⁴² *Ibid.*

⁴³ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 31.

⁴⁴ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 32.

dei testi sacri, raffigurando in maniera concreta i personaggi storici e i vari eventi descritti nei libri dei movimenti. Inoltre, molti gruppi, tra cui Kōfuku no Kagaku, sono riusciti persino a raggiungere un pubblico molto vasto attraverso la proiezione dei loro film in numerosi cinema in tutto il Giappone. In generale, però, queste produzioni sono principalmente indirizzate ai membri del gruppo per rafforzare la loro fedeltà e stimolare il loro interesse, dimostrando l'abilità del movimento di creare e investire anche in produzioni costose.⁴⁵

Nel 1925 presero avvio in Giappone le prime trasmissioni radio e subito l'anno successivo venne fondata l'emittente governativa *Nihon Hōsō Kyōkai*, anche conosciuta come NHK. Per vedere una prima diffusione di questo media anche in ambito religioso, tuttavia, bisognerà aspettare la fine della Seconda guerra mondiale. In quel periodo, infatti, le forze di occupazione statunitensi promossero la libertà religiosa all'interno del paese, consentendo di fatto a questi movimenti di dedicarsi alle loro attività maniera più libera.⁴⁶ I primi ad aver colto le nuove opportunità offerte da questo media furono i gruppi Tenrikyō e Konkōkyō e oggi, nonostante la nascita di nuovi media, le trasmissioni radiofoniche sono ancora ampiamente utilizzate da diversi gruppi religiosi soprattutto nel fine settimana, come vedremo nel caso di Kōfuku no Kagaku.⁴⁷

Decisamente più complicato, invece, è stato il rapporto delle “nuove religioni” con la televisione. Le prime trasmissioni da parte della NHK iniziarono nel dopoguerra, precisamente nel 1953, ma le stazioni televisive si sono dimostrate da subito abbastanza restie nel mandare in onda contenuti religiosi. Secondo Inoue, uno dei motivi è che essi prendono molto sul serio gli standard della *Nihon Minkan Hōsō Renmei* 日本民間放送連盟 (“Associazione nazionale delle emittenti commerciali in Giappone”) stabiliti nel 1958 e che prevedono in alcuni punti il rispetto della libertà religiosa nei confronti del pubblico, prudenza nel trattare cerimonie religiose e l'astensione nel presentare attività quali la raccolta fondi a favore di una religione in particolare.⁴⁸ Come vediamo, quindi, queste disposizioni non vietano del tutto la riproduzione di materiale religioso all'interno dei programmi televisivi, ma si limitano solamente a offrire alcune linee guida da rispettare. Tuttavia, a causa dell'immagine negativa presente almeno fino agli Sessanta nei confronti di questi movimenti religiosi all'interno della società giapponese, gli unici programmi legati alla religione che era possibile trovare in televisione erano eventi annuali e, in genere, legati alle religioni tradizionali, come per esempio la visita al tempio o al

⁴⁵ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 45.

⁴⁶ NOBUTAKA, “Media and...”, cit., p. 125.

⁴⁷ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 36.

⁴⁸ NOBUTAKA, “Media and...”, cit., p. 126.

santuario il primo giorno dell'anno.⁴⁹ Una delle poche eccezioni in quegli anni, fu un programma televisivo del movimento Tenrikyō, intitolato *Hito-mono-koto* ひと・もの・こと (“Persone e cose”), che iniziò nel 1962 per poi diventare discontinuo nel corso degli anni Ottanta.⁵⁰ Questo, comunque, non significa che la televisione non ha mai ospitato programmi o personaggi religiosi al di fuori delle religioni tradizionali. Nel settembre del 1991, infatti, alcuni membri di Kōfuku no Kagaku, Aum Shinrikyō e lo stesso Asahara, furono invitati dal programma *Asa Made Nama Terebi* 朝まで生テレビ (“In diretta fino al mattino”), andato in onda sulla televisione nazionale per discutere riguardo il rapporto dei giovani con la religione. Oggi, tuttavia, gli unici contenuti appartenenti ai movimenti religiosi che è possibile trovare sui principali canali televisivi presentano eventi spettacolari e brevi *spot* pubblicitari per le loro produzioni o cerimonie.⁵¹

Verso la metà degli anni Ottanta, cominciarono in Giappone le prime trasmissioni via satellite che, rispetto a quella terrestre, possiede regole meno stringenti anche per via di un pubblico più limitato. Uno dei primi movimenti religiosi ad adottare questo nuovo mezzo di comunicazione fu Agonshū che, nel 1987, siglò un contratto con la Japan Satellite Corporation (JSAT) per usare i suoi servizi, attraverso i quali trasmettere i propri eventi e rituali tenuti nelle sedi del movimento.⁵² In seguito, naturalmente, anche gli altri gruppi, tra cui Sōka Gakkai e Risshō Kōseikai, cominciarono a sfruttare questo media. Lo sviluppo delle trasmissioni satellitari fu favorito, in particolare, dalla nascita delle prime videocamere in Giappone negli anni Ottanta. Attraverso questi strumenti, infatti, i movimenti avevano la possibilità di filmare tutte le attività che desideravano, dai rituali agli eventi passando per le sessioni di preghiera, consentendo anche ai fedeli che vivevano lontano di godere di questi contenuti e prendere parte alle attività.⁵³ Non solo: lo sviluppo della tecnologia ha permesso anche la registrazione di tali contenuti su videocassette o DVD, senza la necessità di avere grandi conoscenze nel campo. I movimenti, quindi, hanno utilizzato anche questo mezzo per registrare le proprie attività e riprodurle in varie occasioni, principalmente per scopi formativi e mostrare ai propri membri la capacità del movimento di rimanere sempre attivo.⁵⁴

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 36.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² NOBUTAKA, “Media and...”, cit., p. 127.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 36.

2.1 L'incidente Aum come punto di svolta

Inevitabilmente, il rapporto delle religioni con i media in Giappone vide un cambiamento dopo il 20 marzo 1995. La mattina di quel giorno, infatti, cinque membri appartenenti al movimento Aum Shinrikyō entrarono in alcune linee della metropolitana di Tōkyō con in mano alcune buste di plastica contenenti del gas nervino e un ombrello, attraverso il quale bucare le buste. Il gas, così, cominciò a diffondersi nell'ambiente provocando malori ai malcapitati che si trovavano nelle stazioni prese di mira e causando la morte di tredici persone e alcune centinaia di feriti. Soltanto due giorni dopo, la polizia entrò all'interno delle sedi nazionali del movimento per arrestare più di quattrocento membri e confiscare una serie di documenti, mentre alcuni mesi dopo il gruppo perse lo status di movimento religioso e venne posto sotto stretta sorveglianza da parte delle autorità.⁵⁵ In quegli anni, inoltre, iniziò un lungo processo giudiziario che si concluse solo nel 2011 con la condanna a morte del leader del movimento Asahara Shōkō, eseguita nel 2018.

Questo evento scosse profondamente l'opinione pubblica, soprattutto perché distrusse quel senso di fiducia e sicurezza che le persone ritenevano essere peculiare e pregio della società giapponese.⁵⁶ Un senso di crisi, quindi, aggravato anche dalle conseguenze del terremoto di Kōbe di alcuni mesi prima, dilagò in tutto il Giappone, provocando una serie di critiche verso più fronti. La politica, innanzitutto, venne criticata aspramente poiché considerata incapace di rispondere in maniera efficace ad alcuni problemi già esposti. Come abbiamo visto, infatti, il rapimento del dipendente governativo Kariya Kiyoshi da parte di un membro di Aum, aveva provocato una serie di allarmismi e manifestazioni con migliaia di partecipanti in alcuni parchi di Tōkyō che chiedevano a gran voce di indagare sul movimento, cosa che di fatto non avvenne.⁵⁷ Inoltre, la maggior parte dei membri che entravano a far parte del movimento erano per lo più giovani e con una buona educazione scolastica. Questo, di conseguenza, provocò alcune discussioni riguardo i valori trasmessi dal sistema educativo giapponese dell'epoca, incolpato, secondo alcuni, di non essere in grado di instillare negli studenti un pensiero critico necessario per valutare in modo indipendente le parole di Asahara.⁵⁸ Allo stesso tempo, anche

⁵⁵ Erica BAFFELLI, "Aum Shinrikyō", *Handbook of East Asian new religious movements*, in Lukas Pokorný e Franz Winter (a cura di), Leiden, Boston, Brill, 2018, p. 197.

⁵⁶ Erica BAFFELLI, Ian READER, "Impact and Ramifications: The Aftermath of the Aum Affair in the Japanese Religious Context", *Japanese Journal of Religious Studies*, 39, 1, 2012, p. 5.

⁵⁷ ASTLEY, "The Transformation...", cit., p. 373.

⁵⁸ BAFFELLI, READER, "Impact and...", cit., p. 6.

i media furono oggetto di numerose accuse, riguardanti soprattutto la loro eccessiva disponibilità nei confronti del movimento. Infatti, tutti i gruppi, come abbiamo visto, utilizzavano i media non solo per promuovere le proprie attività, ma anche per confrontarsi con le critiche e fornire un'immagine positiva. Aum, in tutto questo, riscosse un buon supporto da parte del pubblico soprattutto durante il dibattito avvenuto sulla televisione nazionale nel 1991, in cui era presente lo stesso Asahara, oltre ad accademici, critici e membri di Kōfuku no Kagaku.⁵⁹

Non è corretto, tuttavia, pensare che questo evento abbia cambiato radicalmente la considerazione della religione all'interno della società giapponese. Secondo McLaughlin, infatti, sicuramente la violenza dimostrata da parte del movimento Aum fece sorgere non poche preoccupazioni riguardo la potenziale pericolosità delle cosiddette “nuove religioni”, ma già prima del tragico evento tali organizzazioni venivano considerate come estranee e, per questo, emarginate dalla normalità e spesso oggetto di attacchi, soprattutto nei media.⁶⁰ Pensiamo, ad esempio, agli attacchi – e le proteste che ne seguirono – ricevuti da Kōfuku no Kagaku nel 1991 da parte della casa editrice Kōdansha che, in una serie di articoli, criticò aspramente Ōkawa Ryūhō, etichettandolo come una persona con problemi mentali. Già quella vicenda, infatti, ebbe un impatto importante sull'immagine pubblica delle “nuove religioni”, rafforzando l'idea che potessero essere potenzialmente belligeranti e incapaci di rispondere alle critiche se non in maniera aggressiva.⁶¹

È innegabile, tuttavia, che l'incidente Aum ebbe un impatto significativo sulla concezione della religione all'interno della società giapponese, come testimoniano i vari sondaggi effettuati dopo il 1995 che indicano una sempre minore affiliazione ai movimenti religiosi, poiché considerati come “pericolosi” (*abunai* 危ない).⁶² Di conseguenza, cambiò radicalmente anche il rapporto delle “nuove religioni” con i media, che ora dedicavano ampio spazio nel riportare notizie riguardanti questi movimenti. L'immagine che ne fornivano era per lo più negativa, concentrandosi in particolare sulle attività degli altri movimenti religiosi alla ricerca di punti in comune con Aum, come dimostra l'attacco mediatico avvenuto nel 2003 nei confronti del movimento Pana Wave che, secondo molti giornalisti, mostrava tendenze molto

⁵⁹ FUKUI, “A study...”, cit., p. 223.

⁶⁰ Levi MCLAUGHLIN, “Did Aum Change Everything? What Soka Gakkai Before, During, and After the Aum Shinrikyō Affair Tells Us About the Persistent “Otherness” of New Religions in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 39, 1, 2012, pp. 53-54.

⁶¹ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 25.

⁶² Erica BAFFELLI, Ian READER, Birgit STAEMMLER, “Media and Religion in Japan”, in Erica Baffelli, Ian Reader, Birgit Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet*, New York e Londra, Routledge, 2011, p. 14.

simili a quello di Asahara.⁶³ Oltre a questo, furono pubblicati negli anni una serie di libri che portarono alla nascita di intere sezioni all'interno delle librerie riguardanti il “problema delle religioni”. I volumi presenti in queste sezioni erano di varia natura e non si concentravano solamente sul movimento Aum, ma anche su altri gruppi, tra cui spiccava soprattutto Sōka Gakkai, etichettato spesso come “prossimo Aum”.⁶⁴ Le critiche, tuttavia, non arrivavano soltanto dai media, ma anche dai vari attivisti marcatamente contro questi movimenti religiosi, che già prima dell'incidente avevano portato all'attenzione della politica alcune situazioni che ritenevano essere pericolose. Dopo l'attentato le loro critiche si fecero ancora più intense e decisero di fondare, a novembre di quell'anno, un'organizzazione chiamata *Nihon Datsu Karuto Kenkyūkai* 日本脱カルト研究会 (“Consiglio giapponese anti sette”). Il gruppo è ancora oggi attivo e ha fornito il proprio contributo ai media nel denunciare tutti quei movimenti religiosi ritenuti potenzialmente pericolosi, a causa del loro comportamento ritenuto “anormale” e delle attività manipolative dei loro leader.⁶⁵ In ogni caso, la copertura mediatica sull'evento non durò per molti anni, poiché già a partire dal 1996 le notizie di carattere religioso si fecero via via meno presenti.

In un contesto del genere, i movimenti religiosi furono costretti a rivedere i propri progetti e compiere ogni scelta con estrema cautela. Molti di essi presero immediatamente le distanze dall'evento, condannando il comportamento di Aum, e al contempo cambiarono le loro strategie di presentazione al pubblico, attraverso una posizione più difensiva che prevedeva una maggiore prudenza nelle loro attività di proselitismo.⁶⁶ In quel momento, infatti, l'immagine pubblica delle religioni era rovinata e non permetteva ai movimenti di impegnarsi nelle attività che svolgevano regolarmente prima dell'incidente. Alcuni movimenti, quindi, decisero di diminuire i propri eventi pubblici, a cui i media non avevano comunque più accesso, e di ridurre le loro grandi campagne pubblicitarie per evitare il più possibile le critiche.⁶⁷ Tuttavia, furono soprattutto i gruppi religiosi che presentavano nei loro insegnamenti alcuni elementi millenaristi ad affrontare i problemi maggiori. Dopo quello che era accaduto, infatti, tali idee erano inevitabilmente associate nell'opinione pubblica alla violenza e alla distruzione, rendendo di conseguenza necessaria una loro revisione, come accadde nel caso di Kōfuku no Kagaku.⁶⁸

⁶³ Benjamin DORMAN, Ian READER, “Editors; Introduction: Projections and Representations of Religion in Japanese Media”, *Nova Religio*, 10, 3, 2007, p. 7.

⁶⁴ BAFFELLI, READER, “Impact and...”, cit., p. 12.

⁶⁵ BAFFELLI, READER, “Impact and...”, cit., p. 14.

⁶⁶ BAFFELLI, READER, “Impact and...”, cit., p. 19.

⁶⁷ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 23.

⁶⁸ BAFFELLI, READER, “Impact and...”, cit., p. 19.

Tuttavia, nello stesso periodo in cui si compì l'incidente nasceva Internet, un nuovo media che risulterà essere un mezzo di comunicazione con un ottimo potenziale per le “nuove religioni” e non solo, ma al contempo anche una nuova sfida.

2.2 L'avvento di Internet

A partire dagli anni Novanta, le religioni hanno avuto a disposizione un nuovo per poter comunicare con un pubblico potenzialmente molto vasto, non solo nazionale ma anche internazionale. In Giappone, come negli altri paesi, Internet cominciò a diventare popolare soprattutto nella seconda metà degli anni Novanta, in seguito al rilascio di Windows 95 nel 1995, anche se per vedere una sua vera diffusione bisognerà aspettare gli inizi del Ventunesimo secolo. Infatti, i dati raccolti dal Ministero degli interni e delle comunicazioni giapponese nel 2005 indicano che solo il 9,2% della popolazione utilizzava Internet nel 1997, mentre nel 2003 la percentuale salì al 60,6%.⁶⁹ Pertanto, la crescente diffusione di questo media costrinse le religioni a fornire una risposta adeguata.

Secondo lo studioso Helland, le religioni possono essere divise in due categorie in base alla tipologia delle loro attività in rete: *religion-online* e *online-religion*. La prima si riferisce a tutte quelle forme di religione che usano Internet in modo unilaterale, limitandosi a inserire all'interno dei loro siti informazioni riguardanti la propria dottrina o gli orari dei servizi senza lasciare spazio all'interazione con i visitatori.⁷⁰ Con la seconda, invece, si indicano un numero di religioni più basso rispetto al primo, che consentono un alto livello di interazione e libertà al visitatore, attraverso una partecipazione attiva nelle sessioni di preghiera o meditazione svolte tramite Internet.⁷¹ Complice il momento storico che il Giappone stava attraversando, inizialmente le religioni giapponesi furono piuttosto prudenti nell'adozione di questo nuovo media. Se da una parte, infatti, Internet consentiva alle organizzazioni religiose di risollevarsi dal momento negativo che stavano vivendo, dall'altra un ambiente così aperto che consente a

⁶⁹ KAWABATA, TAMURA, “Online-Religion...”, cit., p. 1000.

⁷⁰ Christopher HELLAND, “Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet”, *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1, 1, 2005, p. 1-16.

⁷¹ *Ibid.*

chiunque di poter esprimere le proprie idee veniva visto da molti come un pericolo, a causa delle ulteriori critiche che avrebbero potuto ricevere.

Nel contesto giapponese possiamo affermare che, soprattutto nelle fasi iniziali, Internet non ha portato a una rivoluzione della sfera religiosa, poiché la maggior parte delle informazioni presenti online erano le medesime che si potevano trovare nei media cartacei offline.⁷² Tuttavia, negli anni si sono registrate alcune eccezioni che hanno provato a portare un'innovazione nei contenuti religiosi presenti in rete. Un esempio è rappresentato dal monaco buddhista Matsushima Nyokai che gestisce il tempio Ryugensan Kōtoku di Tōkyō e ha provato a sviluppare nel 2008 un nuovo metodo di venerazione per i defunti attraverso l'utilizzo di Internet, fornendo un'alternativa efficace a coloro i quali sono impossibilitati a raggiungere le tombe fisicamente.⁷³ Questo tipo di pratiche online rappresentano lo sviluppo negli anni Duemila della cosiddetta “*intānetto sanpai*” インターネット参拝 (ossia “venerazione online”), che consente a templi e santuari di offrire ai fedeli la possibilità di svolgere le proprie pratiche direttamente online, dalle preghiere all'acquisto di amuleti.⁷⁴ Tuttavia, per vedere uno sviluppo di queste pratiche bisognerà aspettare la pandemia di COVID-19, poiché inizialmente non vi fu una grande diffusione. Uno dei motivi fu sicuramente l'opposizione mostrata in particolare nello shintō dal Jinja Honchō 神社本庁 (“Associazione dei santuari shintō”), ossia l'organizzazione a cui la maggior parte dei santuari è associata, nata nel 1946 per coordinare i concetti e le attività dei santuari shintō. Nel 2006, infatti, l'associazione pubblicò un annuncio dal titolo *Intānetto ni kakawaru jinja no songensei no goji ni tsuite* インターネットに関する神社の尊厳性の護持について (letteralmente “Sulla preservazione della dignità dei santuari shintō legati a Internet”), attraverso il quale mostrava la sua opposizione a questo tipo di pratiche virtuali e invitava i santuari ad astenersi nell'adottarle.⁷⁵

Tuttavia, nonostante la maggior parte dei siti Internet appartenenti ai santuari shintō si limitino a presentare la propria storia, dottrina e principali attività tenute al loro interno, negli anni sono nati siti che, pur rimanendo un'eccezione, offrono un'esperienza più interattiva ai

⁷² NOBUTAKA, “Media and...”, cit., p. 128.

⁷³ Erica BAFFELLI, Ian READER, Birgit STAEMMLER, “Internet and Religion in Japan: Innovation, Representation and Authority”, in Erica Baffelli, Ian Reader, Birgit Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York e Londra, Routledge, 2011, p. 23.

⁷⁴ BAFFELLI, READER, STAEMMLER, “Internet...”, cit., p. 21.

⁷⁵ HIROYUKI Kurosaki, “Preserving the Dignity of Shinto Shrines in the Age of the Internet: A Social Context Analysis”, in Erica Baffelli, Ian Reader, Birgit Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York e Londra, Routledge, 2011, p. 68.

visitatori. Alcuni santuari, infatti, hanno adottato ugualmente forme di *intānetto sanpai*, che simulano, a volte in parte, una tipica esperienza di visita al santuario attraverso delle grafiche che fanno passare virtualmente il visitatore sotto un portale (*torii* 鳥居) di legno o pietra e lo guidano, poi, verso l'abluzione di mani e bocca (*temizu* 手水) prima di passare alla sala delle preghiere (*haiden* 拜殿), dove solitamente si compie un'offerta inserendo una moneta nell'apposita cassetta, e all'acquisto di amuleti e talismani.⁷⁶ Tuttavia, questa virtualizzazione è stata spesso elemento di critica, poiché Internet non può dare ai visitatori quel tipo di esperienza fisica che normalmente possono sperimentare visitando un tempio o santuario di persona. In ogni caso, la virtualizzazione delle pratiche religiose non rappresenta nulla di nuovo per il Giappone. Già prima dell'invenzione di Internet, infatti, sono esistite pratiche di venerazione compiute a distanza (*yōhai* 遥拜), attraverso le quali il fedele poteva svolgere le proprie preghiere anche essendo lontano dal santuario o tempio, ma sempre tramite un oggetto fisico che poteva essere un amuleto, un emissario o rotoli stampati.⁷⁷

Come abbiamo visto precedentemente nel caso del monaco Nyokai, anche le varie correnti buddhiste hanno tentato di adottare questo nuovo media in un periodo caratterizzato da un importante declino iniziato con la modernizzazione del paese e la nascita di nuovi movimenti religiosi. Particolarmente interessante è il caso della corrente Jōdo Shinshū Honganji, una delle più grandi del Giappone con più di dieci milioni di persone affiliate e diecimila templi sparsi in tutto il paese. In origine, il loro sito principale fu aperto nel marzo del 1998 con l'intento di fornire ai visitatori tutte le informazioni necessarie per la cerimonia commemorativa tenuta per i cinquecento anni dalla morte di Rennyō Shōnin (1415-1499), l'ottavo leader della scuola, ma nel giro di qualche anno è stato incluso un archivio digitale che include informazioni sui propri servizi e rituali, oltretutto una presentazione dei beni culturali custoditi all'interno dei propri templi.⁷⁸ Il sito, tuttavia, non è pensato per offrire agli utenti la possibilità di interagire con l'autorità religiosa e porre domande o curiosità, poiché la scuola utilizza il sito per presentare le proprie informazioni e attività in maniera unidirezionale. Al suo interno, infatti, è possibile trovare le dirette dei servizi rituali offerti nei templi Honganji e un programma radio in cui il pubblico può ascoltare le prediche tenute ogni domenica mattina, mentre nell'archivio digitale

⁷⁶ HIROYUKI, "Preserving...", cit., p. 65.

⁷⁷ BAFFELLI, READER, STAEMMLER, "Internet...", cit., p. 26.

⁷⁸ KENSHIN Fukamizu, "The Situation of Japanese Traditional Buddhism in the Web 2.0 Era: Who Attacks and Who Guards the Religion?", in Erica Baffelli, Ian Reader, Birgit Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York e Londra, Routledge, 2011, p. 45.

i visitatori possono trovare i testi sacri della corrente, avendo anche a disposizione la possibilità di cercare all'interno di essi le parole che desiderano.⁷⁹ Esistono, comunque, anche siti legati al Buddhismo che rientrano nella categoria delle *online-religion*, in quanto consentono agli utenti di avere un minimo di interazione con il contenuto. Un esempio è il sito “*Teranavi*”⁸⁰ in cui è possibile trovare una grande varietà di prediche provenienti da varie denominazioni e consente, ai templi registrati, di aggiungere contenuto all'archivio, di cui poi possono fruire i visitatori in qualunque momento. I fedeli, quindi, hanno a disposizione prediche riguardo argomenti quali “La prima relazione” o “Vivere da soli”, postati sul sito non solo in forma scritta ma anche audio, rendendo più semplice la fruizione del contenuto.⁸¹ Il sito, in questo caso, è disponibile esclusivamente in lingua giapponese, anche se un numero sempre maggiore di scuole buddhiste mette a disposizione anche un sito in inglese. Tuttavia, quest'ultimi hanno spesso meno informazioni rispetto a quelli in giapponese e sono pensati per presentare ai turisti una guida ai servizi presenti all'interno delle loro sedi e templi.⁸²

I movimenti religiosi appartenenti alle cosiddette “nuove religioni” e “nuove nuove religioni”, invece, sono stati in genere più attivi nell'utilizzo di tutti i media, e di Internet in particolare, rispetto alle religioni tradizionali. Anche loro, però, furono piuttosto cauti nell'adozione e utilizzo di questo nuovo media. Secondo Baffelli, infatti, nella seconda metà degli anni Novanta la maggior parte dei siti appartenenti a questi movimenti religiosi erano chiari esempi di “*religion-online*”, poiché non mettevano a disposizione dei fedeli alcun tipo di pratiche online.⁸³ Come abbiamo visto, Internet è un ambiente troppo vasto e difficilmente controllabile e, in quel periodo, risultava troppo rischioso per loro esporsi ad eccessive critiche, preferendo un atteggiamento più difensivo, mirato a fidelizzare i propri membri piuttosto che ottenerne di nuovi. A distanza di anni, i contenuti presenti all'interno dei loro siti non hanno subito grandi trasformazioni, ma sono nate alcune eccezioni, tra cui spicca soprattutto il gruppo Hikari no Wa fondato nel 2007 da Jōyū Fumihiro, ex figura di spicco in Aum Shinrikyō. Proprio questo legame del fondatore con Aum ha reso difficile per il movimento la costruzione di una sua immagine pubblica e, pertanto, Internet rappresenta per il gruppo forse l'unico mezzo disponibile per diffondere i propri insegnamenti, mentre per i potenziali seguaci risulta più semplice seguire il movimento direttamente da casa propria, evitando aperte manifestazioni di

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ <https://www.teranavi.jp/> (ultimo accesso 15/06/2022)

⁸¹ KAWABATA, TAMURA, “Online-Religion...”, cit., p. 1006.

⁸² NOBUTAKA, “Media and...”, cit., p. 131.

⁸³ ERICA BAFFELLI, “Charismatic Blogger? Authority and New Religions on the Web 2.0”, in ERICA BAFFELLI, IAN READER, BIRGIT STAEMMLER (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York e Londra, Routledge, 2011, p. 119.

un loro coinvolgimento con il gruppo.⁸⁴ Il sito, e in particolare il blog personale di Jōyū, lascia grande spazio di interazione con il pubblico. In linea con l'intento del gruppo di apparire il più democratico possibile, infatti, Jōyū chiede espressamente ai suoi lettori le loro opinioni e li invita a inviargli i propri commenti via mail o unendosi in uno dei suoi gruppi di amici su Mixi, una piattaforma social molto utilizzata in Giappone.⁸⁵

Sebbene ancora molti di questi movimenti religiosi utilizzino Internet limitandosi a fornire informazioni in modo unidirezionale, l'adozione di questo media ha portato loro numerosi benefici soprattutto in termini di visibilità e imposizione della propria autorità, messa in pericolo dalla possibilità di ogni persona su Internet di copiare e replicare una grande quantità di informazioni. Molti utenti, infatti, favoriti dall'anonimato, hanno esposto le proprie critiche su piattaforme quali “*Ni-channeru*” (2ch), un *bulletin board system* (BBS) anonimo, o YouTube, non permettendo spesso di creare al loro interno una discussione bilanciata con colui che viene criticato.⁸⁶ In questo modo, i loro giudizi, seppur spesso infondati, sono sostenuti dal contributo di ogni utente e il rischio è che entrino a far parte dell'immaginario comune. Le organizzazioni religiose, quindi, sono state chiamate a mantenere una presenza online, non solo per promuovere sé stesse e presentarsi al pubblico, ma anche per rivendicare una propria autorità, messa a rischio dalle continue critiche online.

3. Kōfuku no Kagaku e i media

Fin dalla sua nascita, il movimento Kōfuku no Kagaku ha sempre posto particolare attenzione verso i media. Inizialmente, il gruppo si è concentrato sulla pubblicazione di libri che presentassero al pubblico gli insegnamenti e i messaggi del proprio leader. Come visto, infatti, Ōkawa ancora prima di fondare il movimento pubblicò, sotto lo pseudonimo del padre, i messaggi spirituali ricevuti da Nichiren negli anni precedenti. Successivamente, nel 1987 il movimento fondò la propria casa editrice chiamata “Kōfuku no Kagaku Shuppan” (in inglese

⁸⁴ BAFFELLI, READER, STAEMMLER, “Internet...”, cit., p. 24.

⁸⁵ BAFFELLI, “Charismatic...”, cit., p. 130.

⁸⁶ TAKANORI Tamura, DAIYŪ Tamura, “Reflexive Self-Identification of Internet Users and the Authority of Sōka Gakkai”, in Erica Baffelli, Ian Reader, Birgit Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York e Londra, Routledge, 2011, p. 192.

“IRH Press”), attraverso la quale Ōkawa pubblicherà fino a oggi più di quattrocento libri. Queste pubblicazioni non solo gli permettono di diffondere i propri insegnamenti, ma rappresentano anche un’importante fonte di guadagno grazie alle generose agevolazioni fiscali concesse alle organizzazioni religiose.⁸⁷ Tuttavia, la loro importanza fu chiara fin dai primi anni di vita del movimento, poiché chi desiderava diventare membro doveva necessariamente leggere i libri scritti da Ōkawa. Il sistema prevedeva, in particolare, un esame in cui l’aspirante membro, dopo aver letto almeno dieci libri, doveva scrivere le sue impressioni al riguardo e il motivo per cui voleva entrare a far parte del movimento.⁸⁸ Oggi il movimento presta molta attenzione alla distribuzione di questi testi, che avviene non soltanto attraverso i suoi centri, ma anche tramite normali librerie in sezioni dedicate ai nuovi movimenti religiosi.

In base allo stile e alla tipologia di messaggio che viene trasmesso, è possibile dividere i libri pubblicati in tre tipologie: i messaggi spirituali ricevuti da Ōkawa da innumerevoli spiriti superiori, le conferenze e i seminari che, una volta registrati, vengono trascritti in formato cartaceo e, infine, gli insegnamenti di Ōkawa, di cui fa parte *Taiyō no hō* 太陽の法 (“Le leggi del sole”) che riscosse un grande successo agli inizi degli anni Duemila con milioni di copie vendute. Il linguaggio utilizzato da Ōkawa all’interno dei suoi libri è estremamente comprensibile e semplice da leggere, poiché evita parole troppo antiche o tecniche inserite in frasi lunghe e complesse, preferendo invece un linguaggio più moderno che comprende anche termini inglesi ormai in uso nella lingua giapponese.⁸⁹ I testi, inoltre, non rimangono sempre uguali, ma vengono sottoposti a continue modifiche in base ai cambiamenti dottrinali nel gruppo, dopodiché sono pubblicati nuovamente in un’edizione aggiornata. Il sopramenzionato *Taiyō no hō*, per esempio, fu pubblicato per la prima volta nel 1987, ma nel 1994, dopo l’annuncio di Ōkawa di essere la reincarnazione terrena di una divinità superiore, fu rilasciata una nuova versione chiamata *Shin Taiyō no hō* 新太陽の法 (“Le nuove leggi del sole”) in cui la terminologia usata era marcatamente buddhista, come dimostra la sostituzione all’interno del testo delle parole *kami* (“dio”) e *shinri* (“Verità di dio”) con *butsu* (“Buddha”) e *buppō shinri* (“insegnamenti del Buddha”).⁹⁰ Tuttavia, non tutti i testi pubblicati dal movimento hanno come autore Ōkawa. Oltre a lui, infatti, anche la sua ex moglie Kyoko ha scritto alcuni libri,

⁸⁷ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 350.

⁸⁸ ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 357.

⁸⁹ FUKUI, “A study...”, cit., p. 120.

⁹⁰ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 94.

soprattutto per il genere femminile, mentre altri volumi riportano come autore solamente il nome del movimento senza menzionare il nome del leader.⁹¹

Per la loro pubblicazione, il movimento, soprattutto nei suoi primi anni di nascita, ha fatto grandi investimenti per le campagne pubblicitarie. Una delle più grandi è sicuramente quella realizzata nel 1991 per pubblicizzare i due libri del gruppo dal contenuto millenaristico, ossia *Nosutoradamusu no senritsu no keiji* (“Le terrificanti rivelazioni di Nostradamus”) e *Arā no Daikeikoku* (“L’importante avvertimento di Allah”), oltre all’evento tenuto al Tōkyō Dome per celebrare il compleanno di Ōkawa, attraverso ogni mezzo a loro disposizione, dalla televisione nazionale ai cartelloni pubblicitari mobili, che riportavano lo slogan “*Jidai wa ima, Kōfuku no Kagaku*” 時代は今、幸福の科学 (“Questa è l’era di Kōfuku no Kagaku”).⁹² Secondo lo *Asahi Shinbun*, la campagna costò al movimento circa venti miliardi di yen (corrispondenti a circa dieci milioni di euro all’epoca), proprio per il grande numero di testate giornalistiche impegnate e l’affitto di macchine e persino un dirigibile che mostrassero chiaramente il loro slogan.⁹³

Fino alla metà degli anni Novanta, quindi, Kōfuku no Kagaku faceva principalmente affidamento sui suoi testi scritti per acquisire nuovi fedeli e insegnare loro i propri principi dottrinali. Oltre a questo, tuttavia, serviva anche un mezzo di comunicazione che potesse tenerli costantemente aggiornati circa le attività del movimento, comprese le sue nuove pubblicazioni. Per questo motivo, il movimento possiede oggi circa sei periodici, ognuno con un pubblico di riferimento in base ai temi al suo interno.⁹⁴ Il più importante, pubblicato su cadenza mensile dal 1987, è il *Gekkan Kōfuku no Kagaku* 月刊幸福の科学, disponibile anche in inglese con il titolo “*Happy Science Monthly*” dal 1994. Qui Ōkawa pubblica ogni mese un suo componimento riguardo vari temi tra cui *business*, educazione e società, e inizialmente anche Kyōko, quando era ancora all’interno del movimento, trovava spazio all’interno del periodico, con temi quali la famiglia e l’educazione.⁹⁵ Viene, inoltre, data molta importanza alle notizie riguardanti il movimento, con informazioni su corsi e attività offerte, presentati attraverso vari formati tra cui spesso alcune vignette manga.⁹⁶ Dal 1995 il movimento pubblica un altro mensile, chiamato “*The Liberty*”, che a differenza del precedente è indirizzato anche ai non membri. Questo è

⁹¹ FUKUI, “A study...”, cit., p. 120.

⁹² ASTLEY, “The Transformation...”, cit., p. 350.

⁹³ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 94.

⁹⁴ BAFFELLI, “Charismatic...”, cit., p. 125.

⁹⁵ FUKUI, “A study...”, cit., p. 126.

⁹⁶ *Ibid.*

attualmente l'unico mensile del movimento disponibile nelle librerie locali (al costo di cinquecento yen, ossia circa quattro euro) e al suo interno sono trattati vari temi secolari, quali l'aborto, l'omosessualità, il trapianto d'organi, la morte cerebrale e il problema dei suicidi.⁹⁷

A partire gli anni Novanta, *Kōfuku no Kagaku* ha posto grande attenzione nella produzione di manga di carattere didattico e molti dei libri di Ōkawa vengono pubblicati anche in questa versione. Alcune tipologie di manga religiosi, infatti, sono utilizzati dai movimenti per fornire una versione illustrata di libri già pubblicati e sono caratterizzati da ampi spazi dedicati al testo scritto proveniente dal libro originale, mentre le immagini tendono a essere piuttosto statiche.⁹⁸ In questo senso, *Kōfuku no Kagaku* ha pubblicato negli anni Duemila una versione manga della sua fondamentale *Hō shirīzu* 法シリーズ (“Serie delle leggi”) di cui, come abbiamo visto, fanno parte *Taiyō no hō*, *Ōgon no hō* e *Eien no hō*. Queste versioni, in particolare, sono caratterizzate da immagini semplici in vignette ben definite, in cui predomina la parte testuale, che segue fedelmente il contenuto del testo originale, e le spiegazioni didattiche di ogni personaggio, mentre vi è in generale pochissimo sviluppo narrativo.⁹⁹

Spesso sia i libri che le versioni manga vengono successivamente trasposti e diffusi sotto forma di film o anime. Il movimento entrò per la prima volta nell'industria dell'intrattenimento nel 1994 con un lungometraggio tratto dal libro di successo *Nosutoradamusu senritsu no keiji* (“Le terrificanti rivelazioni di Nostradamus”), che fu proiettato nei più grandi cinema di tutto il Giappone. Il film riuscì a portare nelle sale un discreto numero di spettatori, probabilmente anche per via della popolarità di Nostradamus in quel periodo e l'avvicinarsi del nuovo millennio.¹⁰⁰ Negli anni successivi, *Kōfuku no Kagaku* si concentrò maggiormente sulla produzione di film anime, molti dei quali prodotti in collaborazione con il famoso studio di animazione “Toei Animation” (Tōei Animēshon Kabushikigaisha 東映アニメーション株式会社). Uno dei più importanti è sicuramente “*The Laws of the Sun – The Way to El Cantare*” (in Giappone intitolato “*Taiyō no Hō – Eru Kantāre e no Michi* 太陽の法 – エル・カンターレへの道”) uscito nell'ottobre del 2000. La figura più importante del film è il Buddha, seguito da altri due personaggi sovrani di antiche civiltà, raffigurati tutti come le incarnazioni precedenti dello stesso spirito, ossia quello di Ōkawa Ryūhō. Con questo film il movimento

⁹⁷ FUKUI, “A study...”, cit., p. 83.

⁹⁸ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 33.

⁹⁹ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 34.

¹⁰⁰ FUKUI, “A study...”, cit., p. 81.

intendeva mostrare allo spettatore lo scopo della propria vita, come dimostra la frase “*anata ga umaretekita no wa, kesshite gūzen dewanai* あなたが生まれてきたのは、決して偶然ではない” (“Non è una coincidenza che tu sia nato qui e ora”), e pensava che attraverso il suo messaggio le persone potessero accorgersi dei problemi presenti nella società per riuscire a creare con l’impegno di tutti la società ideale di Utopia.¹⁰¹ Alla fine, all’interno del film il ruolo fondamentale del Giappone verrà sottolineato, poiché rappresentato come il terreno su cui è nata la reincarnazione di Buddha (Ōkawa) che aiuterà il mondo nell’impresa. Ciò che rende unici i film anime di Kōfuku no Kagaku è che non sono semplicemente un adattamento dei suoi manga o libri, ma che fanno parte di una enorme strategia multimediale che comprende campagne pubblicitarie, siti Internet dedicati, manga creati in seguito all’uscita del film e persino giochi e pezzi collezionabili.¹⁰²

Il movimento, inoltre, ha fatto ampio uso fin dagli inizi sia delle trasmissioni radio che televisive. Nel 1991, infatti, creò un programma radio, intitolato *Tenshi no Mōningu Kōru* 天使のモーニングコール (“La chiamata mattutina da un angelo”), della durata di trenta minuti trasmesso ogni mattina solamente nel fine settimana, in cui si discute tutt’oggi di diversi temi riguardanti gli insegnamenti del movimento e si può anche ascoltare musica rilassante.¹⁰³ Per quanto riguarda, invece, la televisione come abbiamo visto il movimento ha utilizzato spesso questo media per pubblicizzare le proprie attività e alcuni suoi esponenti furono anche invitati in alcuni programmi televisivi per discutere su argomenti religiosi. A parte queste occasioni, tuttavia, Kōfuku no Kagaku si è concentrata soprattutto sulle trasmissioni via satellite dalle regole meno rigide, attraverso le quali ha trasmesso le proprie attività nelle cosiddette *katei kyōkai* 家庭教会 (“chiese familiari”) stabilite in designate case di alcuni membri per permettere a coloro che abitavano lontano di poter fruire del contenuto.¹⁰⁴

A partire dal 1995 si aprì per il movimento un periodo difficile, in cui risultava necessario riconsiderare la propria esposizione al pubblico e proteggere l’immagine del leader dalle critiche. Nel 1996, quindi, il movimento decise di non tenere più grandi eventi pubblici e fino al 2008 i membri potevano vedere Ōkawa solamente tramite alcuni video mostrati nelle sedi del gruppo. Così facendo, la sua figura fu posta sotto completa protezione del gruppo per

¹⁰¹ FUKUI, “A study...”, cit., p. 95.

¹⁰² BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 34.

¹⁰³ FUKUI, “A study...”, cit., p. 127.

¹⁰⁴ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 36.

mantenere la propria autorità e legittimarla come guida spirituale, rendendolo al contempo distante e semidivino attraverso una sua “virtualizzazione”.¹⁰⁵ Considerata, quindi, l’aria di critica che circondava i movimenti religiosi nella seconda metà degli anni Novanta, Kōfuku no Kagaku stabilì una sua presenza piuttosto tardi su Internet, che nasceva proprio in quel periodo, in quanto creò il proprio primo sito ufficiale solo verso la fine del 2004. A partire da questa data, tuttavia, il movimento incrementò la sua presenza su Internet, arrivando oggi a mantenere circa tredici siti in totale, che comprendono, oltre al sito principale, anche quelli dedicati alla promozione dei film, al programma radio, in cui sono sempre disponibili i *podcast*, ai periodici del movimento, al proprio partito politico in Giappone e, recentemente, anche un sito per il proselitismo all’estero (chiamato “The Mission *online*”).¹⁰⁶ Inoltre, i siti ufficiali delle proprie sedi all’estero sono indipendenti e non collegati direttamente al sito principale, che si limita a fornire solamente gli indirizzi.

Oltre al numero crescente di siti Internet, il movimento ha sperimentato sempre nuove forme di comunicazione, tra cui i già citati *podcast*, siti esclusivi per i membri, blog e video caricati sui propri canali di YouTube, sebbene qui durante i primi anni di apertura del canale il materiale era caricato per un periodo limitato di tempo dopodiché veniva rimosso.¹⁰⁷ In tutto questo, tuttavia, l’immagine di Ōkawa è sempre stata strettamente sotto controllo del movimento anche dopo la sua nuova apparizione in pubblico nel 2008 per il lancio del partito politico. Il leader, infatti, non si impegna in alcun dialogo sul web con i membri e il suo ruolo di superiorità e di intoccabilità viene rinforzato attraverso le sue rappresentazioni virtuali.¹⁰⁸ Nonostante il crescente interesse degli ultimi anni, quindi, i contenuti presenti all’interno dei siti del movimento non si differenziano più di tanto da quelli presenti nei media offline, in quanto sono comunicati in maniera prettamente unidirezionale. Anche con l’avvento dei *social network*, il movimento non è sembrato particolarmente disposto a un loro ampio utilizzo. Alcuni membri, infatti, hanno creato delle comunità all’interno del social giapponese Mixi ma, sebbene non esista alcun divieto, il gruppo non incoraggia i membri a creare discussioni online tramite queste piattaforme e, comunque, non riconosce questi gruppi come ufficiali.¹⁰⁹ Resta, tuttavia, da vedere se in determinati periodi di crisi, come quello della pandemia COVID-19, il movimento abbia deciso di incrementare maggiormente la sua presenza sul web, anche attraverso piattaforme quali YouTube.

¹⁰⁵ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 112.

¹⁰⁶ BAFFELLI, “Charismatic...”, cit., p. 126.

¹⁰⁷ BAFFELLI, “Charismatic...”, cit., p. 127.

¹⁰⁸ BAFFELLI, *Media...*, cit., p. 112.

¹⁰⁹ BAFFELLI, “Charismatic...”, cit., p. 128.

Capitolo IV

La risposta di Kōfuku no Kagaku alla pandemia COVID-19

1. La pandemia COVID-19 e le religioni in Giappone

Durante i primi mesi del 2020 il mondo si è trovato di fronte all'arrivo di un virus in grado di causare alle persone colpite gravi problemi respiratori che, in alcuni casi, possono condurre alla morte. L'11 febbraio di quell'anno, il virus fu denominato "COVID-19" dall'Organizzazione mondiale della sanità (OMS), che soltanto un mese dopo dichiarò anche lo stato di pandemia mondiale, considerate le centinaia di migliaia di persone infettate su scala globale.¹ Da quel momento, risultava necessario adattarsi a una nuova normalità che tenesse conto di alcune restrizioni e direttive che tutte le persone avrebbero dovuto seguire per frenare i contagi sempre più in aumento. Naturalmente, queste direttive interessarono anche le comunità religiose, spinte a utilizzare pratiche più sicure e informare i propri fedeli riguardo il comportamento da tenere all'interno delle strutture. L'OMS, infatti, il 7 aprile rilasciò un comunicato dal titolo "*Practical considerations and recommendations for religious leaders and faith-based communities in the context of COVID-19*", all'interno del quale erano presenti alcune raccomandazioni per le organizzazioni religiose, considerate importanti nel prevenire i contagi, affinché si adattassero alle nuove misure che prevedevano in particolare il rispetto della distanza sociale, evitare ogni tipo di contatto con oggetti rituali o persone e il maggiore utilizzo della tecnologia per le proprie pratiche.² La risposta da parte delle religioni su scala globale non fu affatto la medesima ovunque. Negli Stati Uniti, per esempio, se da una parte alcune chiese cristiane decisero di abbracciare la tecnologia e spostare le proprie attività *online*, dall'altra non mancarono i gruppi religiosi che si opposero con fermezza alle limitazioni imposte loro, ritenute

¹ <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19--11-march-2020> (ultimo accesso 15/06/2022).

² <https://www.who.int/publications/i/item/practical-considerations-and-recommendations-for-religious-leaders-and-faith-based-communities-in-the-context-of-covid-19> (ultimo accesso 15/06/2022).

come una minaccia alla libertà religiosa.³ Il caso più eclatante, tuttavia, si registrò in Corea del Sud, dove alcuni movimenti si rifiutarono di seguire le misure di contenimento per il virus, provocando una catena incontrollabile di contagi. Uno dei più grandi focolai del paese, infatti, si registrò all'interno della chiesa Shincheonji, un nuovo movimento religioso fondato nel 1984 e spesso criticato dalla società coreana per le sue aggressive pratiche di proselitismo ed evangelizzazione. In quel periodo, il movimento continuò le sue attività e istruì i propri fedeli a non aver paura della malattia, spingendo molti a rifiutare alcun tipo di trattamento e misura preventiva, il che causò migliaia di infetti e il 60% dei casi nazionali a provenire proprio dalla chiesa.⁴ Questo evento scatenò, inevitabilmente, non solo ancora più critiche da parte della società, ma soprattutto la reazione delle autorità governative che avviarono una causa nei confronti del leader Lee Man-Hee e altri membri di spicco del movimento, accusati di omicidio, danni e violazione della legge sulle malattie infettive. In particolare, le autorità ritenevano all'epoca che il movimento falsificasse il numero di infetti all'interno delle proprie strutture e decisero così di entrare di forza nel suo quartier generale per effettuare i dovuti controlli, da cui emerse però che non vi era una netta differenza con i dati in loro possesso.⁵ Infatti, nonostante le richieste da parte dei pubblici ministeri di una pena detentiva di cinque anni, nel gennaio del 2021 Lee fu assolto per tutte le accuse relative al COVID-19.

Nel frattempo, in Giappone cominciarono a crescere i timori nei confronti del virus intorno agli inizi di febbraio, quando la nave da crociera Diamond Princess con più di tremila passeggeri a bordo fu messa in quarantena nel porto di Yokohama. Il numero totale di infetti all'interno della nave toccò le 712 persone, di cui tredici persero purtroppo la vita. Il governo giapponese, tuttavia, decise di non emanare alcuna direttiva, soprattutto nei confronti dei movimenti religiosi, che furono così liberi di tenere i propri eventi senza alcuna restrizione. Secondo la studiosa Cavaliere, infatti, le organizzazioni religiose non furono avvisate dell'alto tasso di trasmissione del virus e del pericolo che, attraverso eventi di larga portata, un grande numero di persone avrebbe rischiato di infettarsi.⁶ Così, si tennero le tradizionali celebrazioni per l'arrivo della primavera (*setsubun* 節分) nei principali templi e santuari di tutto il paese. Il

³ Heidi A. CAMPBELL, "Religion Embracing and Resisting Cultural Change in a Time of Social Distancing", *Religion in Quarantine: The Future of Religion in a Post-Pandemic World*, in Heidi A. Campbell (a cura di), 2020, p. 11, <https://doi.org/10.21423/religioninquarantine>, (ultimo accesso 15/06/2022).

⁴ Simon DEIN, Kate LOEWENTHAL, Christopher A. LEWIS, Kenneth I. PARGAMENT, "COVID-19, mental health and religion: an agenda for future research", *Mental Health, Religion & Culture*, 23, 1, 2020, p. 2.

⁵ Levi MCLAUGHLIN, "Japanese Religious Responses to COVID-19: A Preliminary Report", *Asia-Pacific Journal: Japan Focus*, 18, 9, 2020, p. 5.

⁶ Paola CAVALIERE, "Religious Institution in Japan Responding to Covid-19-Induced Risk and Uncertainty", *Journal of Religion in Japan*, 33, 1, 2020, p. 2.

rito è conosciuto soprattutto per il suo lancio di fagioli di soia (*mamemaki* 豆まき) attraverso il quale ognuno può purificarsi dagli spiriti maligni per il nuovo anno, ma in quel periodo il *focus* fu soprattutto sul nuovo virus. In uno dei più famosi *setsubun* del Giappone, infatti, tenuto a Narita (prefettura di Chiba) i primi di febbraio nel tempio di Naritasan Shinshōji 成田山新勝寺 e trasmesso in diretta dalla NHK, migliaia di persone, tra cui molti personaggi famosi, assistettero all'evento per pregare affinché il coronavirus scomparisse.⁷

I primi cenni di intervento da parte del governo arrivarono tra la fine di febbraio e gli inizi di marzo, quando furono emanate alcune prime direttive per prevenire la diffusione del virus nel paese. I cittadini furono, innanzitutto, invitati all'“autocontrollo” (*jishuku* 自粛), lasciandoli pressoché liberi di muoversi ma sconsigliando loro di farlo, dopodiché vennero gradualmente chiuse le scuole e ridotto gli orari di lavoro in presenza a favore del telelavoro, nonostante le connessioni Internet casalinghe in Giappone non abbiano una grande velocità.⁸ In questo contesto di sentito pericolo, divenne popolare nel paese l'immagine di uno *yōkai*, chiamato Amabie アマビエ, che secondo la tradizione è in grado di tenere lontano le malattie infettive e, di conseguenza, anche il coronavirus, solamente attraverso la realizzazione di un suo disegno. Nel mese di febbraio, quindi, l'*hashtag* #amabie e la sua versione inglese #amabiechallenge divenne virale su Twitter, con migliaia di persone che postavano i loro disegni sul *social*, favorendone la sua diffusione e attirando persino l'attenzione del Ministero della salute, del benessere e del lavoro giapponese, che decise di adottare l'immagine dello *yōkai* per la sua campagna di sicurezza nazionale.⁹

Come vediamo, quindi, le direttive del governo giapponese furono al quanto diverse da quelle adottate in altri paesi, molti dei quali alle prese con duri *lockdown* che in alcuni casi prevedevano anche sanzioni penali per i trasgressori. Intanto, però, il virus correva all'interno del paese e verso gli inizi di marzo il numero totale di casi era circa di duemila, di cui più del 40% proveniente da focolai sconosciuti, segno che evidentemente il rischio di infezione era fuori controllo e rischiava di raggiungere un numero sempre più grande di persone.¹⁰ Le persone infettate, infatti, raggiunsero in quelle settimane numeri preoccupanti e il peso sul sistema sanitario nazionale cominciava a farsi serio, costringendo il governo a dichiarare il 7 aprile 2020

⁷ CAVALIERE, “Religious...”, cit., p. 3.

⁸ MCLAUGHLIN, “Japanese...”, cit., p. 2.

⁹ CAVALIERE, “Religious...”, cit., p. 4.

¹⁰ CAVALIERE, “Religious...”, cit., p. 7.

lo stato di emergenza per sette prefetture, tra cui Tōkyō e Ōsaka, che dopo solo una settimana fu poi esteso all'intero paese. Attraverso queste misure, il governo cercò di rendere i cittadini più consapevoli del rischio di questa nuova malattia, chiedendo loro di ridurre al minimo i propri movimenti o viaggi non necessari, ma al contempo fece molta attenzione a non gettare nel panico la popolazione per evitare resse nei supermercati.¹¹ Secondo la studiosa Kawashima, le direttive del governo giapponese furono meno restrittive rispetto agli altri paesi non solo perché la legislazione giapponese non permette un *lockdown*, ma anche perché in Giappone prevale un orientamento alla collettività rispetto all'individualità e una grande attenzione alle regole e alla solidarietà, il che rende i cittadini più preparati a seguire le misure da parte del governo.¹² La pandemia, però, mise in crisi i rapporti sociali all'interno del paese poiché, anche senza un *lockdown*, la chiusura delle scuole e il crescente telelavoro costringeva i cittadini a essere più isolati socialmente rispetto a prima. Vi era il pericolo, quindi, che in una situazione del genere il senso di solitudine potesse portare a seri problemi sociali, ma la risposta da parte delle varie istituzioni, non soltanto religiose, del paese fu positiva. Infatti, per sostenere il senso di appartenenza e ridurre i possibili problemi dell'autoisolamento, ci fu un grande sforzo per adottare la tecnologia e Internet, grazie al quale, ad esempio, molte università hanno potuto offrire agli studenti la possibilità di compiere la propria cerimonia di laurea a distanza.¹³ Lo stesso impegno, come vedremo, sarà sostenuto anche dalle organizzazioni religiose. Pertanto, la ricerca di un altro mezzo attraverso cui svolgere gli eventi che si tenevano prima in persona, mostra come la società giapponese sia tutt'altro che “disconnessa” (*muen* 無縁), com'è spesso descritta nei media, ma al contrario indica ancora una forte connessione (*en* 縁) tra le persone che la pandemia non ha messo particolarmente in crisi.¹⁴

Lo stato di emergenza nazionale in Giappone terminò il 25 maggio in concomitanza con un deciso calo delle infezioni giornaliere. Tuttavia, visto che il virus continuava a essere presente all'interno del paese, il governo decise di lasciare inalterate alcune direttive di base, come ad esempio le *mitsu no mitsu* 3つの「密」 attraverso le quali cercava di spingere la popolazione a evitare gli spazi chiusi (*mippei* 密閉), affollati (*misshū* 密集) e i contatti

¹¹ MHLW (Japanese Ministry of Health, Labor and Welfare), *Basic Policies for Novel Coronavirus Disease Control*, 07/04/2020, p. 3, <https://www.mhlw.go.jp/content/10900000/000617686.pdf>, (ultimo accesso 15/06/2022).

¹² Delakorda T. KAWASHIMA, “The Relationless Japanese Society and the Practices of Belonging during the COVID-19 Pandemic”, *Asian Studies*, 10, 1, 2022, p. 49.

¹³ KAWASHIMA, “The Relationless...”, cit., p. 61.

¹⁴ KAWASHIMA, “The Relationless...”, cit., p. 54.

ravvicinati (*missetsu* 密接) con le altre persone.¹⁵ Le varie organizzazioni religiose, quindi, furono chiamate ad adattarsi a questa “nuova normalità”, impossibilitate a svolgere le proprie attività come facevano in precedenza. Durante quei mesi, la risposta alla crisi da parte delle religioni “tradizionali”, che come abbiamo visto non erano molto inclini all’innovazione, fu particolarmente sorprendente, visto il loro ampio uso di Internet per continuare a offrire i propri servizi ai fedeli. Un caso eclatante fu soprattutto il tempio Tōdaiji 東大寺 di Nara, una delle destinazioni più gradite dai turisti di tutto il mondo, che chiuse i cancelli per circa un mese e riaprì soltanto agli inizi di giugno. La grande statua del Buddha Vairocana (*daibutsu* 大仏) al suo interno fu particolarmente importante in quel periodo poiché vi è la credenza che protegga dalle malattie e, pertanto, molti fedeli si recarono sul posto per pregare.¹⁶ Il tempio decise prima di aprire una grossa finestra sulla facciata per permettere di vedere la statua anche da lontano, dopodiché, viste le misure di contenimento del virus che sconsigliavano i movimenti non essenziali, fu deciso di iniziare una diretta video ventiquattro ore su ventiquattro della statua e dei servizi del tempio sulla famosa piattaforma di *streaming video*, simile a YouTube, “niconico dōga” ニコニコ動画. Nel giro di poche settimane, la diretta raggiunse le centinaia di migliaia di visualizzazioni e altrettanti post vennero pubblicati sulla pagina, i cui argomenti variavano dalla pandemia ai timori per l’arrivo di una tempesta di sabbia o del primo tifone dell’anno.¹⁷ Questa scelta fu spiegata dal monaco del tempio Morimoto Kōjō il 20 aprile attraverso un *tweet*, in cui chiariva che l’intento era di far sentire ai fedeli la vicinanza del Buddha e la sua compassione nel cercare di fornire protezione ai cittadini in un momento di tale difficoltà.¹⁸

Come il tempio Tōdaiji, molte altre scuole buddhiste si sono adoperate per offrire il proprio sostegno anche in un momento in cui non era possibile incontrarsi per svolgere i propri rituali. Il monaco Tsuchiya Shōdō appartenente al tempio Kanchiin 観智院 di Tōkyō, ad esempio, affermò in quel periodo che Internet rappresentava un mezzo indispensabile per loro e che la sua adozione era ormai una necessità. Così, verso la fine di aprile decise anche lui di trasmettere una diretta video della recitazione del *nenbutsu*, che i fedeli potevano vedere in qualunque momento della giornata.¹⁹ Oltre a questo, ci fu un ampio utilizzo dei *social media*, Facebook e Twitter in particolare, per riuscire a raggiungere un numero sempre più vasto di

¹⁵ MHLW, *Basic...*, cit., p. 4.

¹⁶ CAVALIERE, “Religious...”, cit., p. 10.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ MCLAUGHLIN, “Japanese...”, cit., p. 8.

¹⁹ MCLAUGHLIN, “Japanese...”, cit., p. 12.

persone. Varie scuole buddhiste, infatti, si riunirono tutte insieme in una specie di *community* digitale chiamata *o uchi de otera* お家でお寺 (letteralmente, “il tempio a casa”) per utilizzare un account Facebook dal nome Onrain juzu tsunagi dokyō オンライン数珠つなぎ読経 (“lettura dei sutra *online*”), all’interno del quale i monaci da ogni parte del paese potevano recitare le proprie preghiere o sutra online in orari prestabiliti e metterli a disposizione degli utenti.²⁰ La pagina è ancora oggi aperta e consente di visualizzare le dirette e gli eventi di quel periodo, ma ora è pressoché inutilizzata, in quanto l’ultimo post risale al 17 agosto 2020. Molte di queste dirette furono trasmesse tramite la piattaforma YouTube che in quel periodo rappresentava un comodo mezzo da utilizzare. Spesso i monaci si impegnarono per procurare ai fedeli i *link* dei propri canali attraverso i quali caricavano video in cui trasmettevano le loro prediche o recitavano i sutra per le vittime del virus, in un momento in cui anche le pratiche funerarie furono interessate da grandi cambiamenti per via delle misure.²¹ Una lunga lista di eventi e rituali, infatti, furono cancellati con alcuni templi che decisero persino di chiudere per più di un mese, fino alla fine dello stato di emergenza. I pochi templi che rimasero aperti si impegnarono per svolgere le proprie attività assicurando piena sicurezza per i monaci e i fedeli. Il tempio Higashi Honganji 東本願寺 di Kyōto, ad esempio, realizzò un protocollo apposito per i suoi eventi in persona, che prevedevano l’utilizzo di prodotti disinfettanti, mascherine e il rispetto delle *mitsu no mitsu* stabilite dal governo.²²

Anche i santuari shintō si fecero trovare pronti nel fornire una risposta efficace verso i fedeli, adattando le proprie pratiche secondo la “nuova normalità” a cui il paese, e il mondo intero, stava andando incontro. Innanzitutto, ci fu una maggiore adozione di pratiche di venerazione online (*intānetto sanpai* インターネット参拝) che, come abbiamo visto, avevano trovato negli anni precedenti una ferma opposizione da parte dell’Associazione dei santuari shintō (Jinja Honchō 神社本庁). Il santuario Onoterusaki Jinja 小野輝先神社 di Tōkyō fu uno dei primi ad adottare questa tipologia di pratiche e si impegnò anche a fornire sul proprio sito le istruzioni necessarie ai fedeli per compiere le preghiere da casa, consentendo loro di acquistare degli *ema* 絵馬 (tavolette votive) di tre diverse tipologie per la fine della pandemia.²³ L’iniziativa ebbe un discreto successo, tanto che altri santuari decisero di spostare le loro attività

²⁰ CAVALIERE, “Religious...”, cit., p. 11.

²¹ MCLAUGHLIN, “Japanese...”, cit., p. 13.

²² MCLAUGHLIN, “Japanese...”, cit., p. 12.

²³ CAVALIERE, “Religious...”, cit., p. 12.

online e offrire anche loro la possibilità ai fedeli di acquistare i propri prodotti votivi a distanza, lasciando piena libertà di scegliere tra quelli in formato elettronico o fisico, spediti tramite posta. Ad esempio, il Katori Jinja 香取神社 della prefettura di Saitama, un santuario molto famoso per i suoi speciali amuleti (*omamori* お守り) dedicati alla protezione delle partorienti e dei bambini, ha messo a disposizione un servizio postale di successo durante l'emergenza sanitaria attraverso cui spediva su richiesta i propri amuleti e ciondoli.²⁴ Non solo Internet, quindi, ma anche una classica spedizione postale fu loro utile per far sentire la propria presenza ai fedeli in un momento così difficile, andando al di là di ogni misura o isolamento sociale. Così, i santuari e i templi riuscirono a togliersi di dosso quello stigma spesso associato loro di "arretratezza" nell'uso di nuove tecnologie per stare al passo coi tempi e consentire di raggiungere un pubblico più ampio.

Le altre organizzazioni religiose si dimostrarono ugualmente in grado di abbracciare nuovi metodi di comunicazione attraverso la tecnologia. Le chiese cattoliche di Tōkyō e Ōsaka già verso la metà di marzo decisero di sospendere qualunque attività in presenza e fornire le messe ai fedeli in formato digitale, trasmettendole in diretta sui propri canali YouTube.²⁵ Per alcuni, tuttavia, questo passaggio non fu immediato, visto che molti parrocchiani e sacerdoti non erano abituati all'utilizzo quotidiano della tecnologia. Un esempio è il sacerdote della chiesa cattolica Minō di Ōsaka che, nonostante qualche resistenza iniziale, decise inizialmente di utilizzare l'applicazione Line per condividere alcuni passaggi del Vangelo con i fedeli, dopodiché si spinse addirittura a registrare le sue prediche per caricarle su YouTube e a tenere le messe domenicali in diretta su Zoom.²⁶ Quei mesi furono particolarmente importanti per la chiesa cattolica per via delle celebrazioni della Pasqua e, pertanto, questo risultava essere l'unico mezzo a disposizione per evitare di annullare una festività così importante. La chiesa decise di migliorare in modo costante le sue modalità di utilizzo di questi nuovi media, curando con minuzia la costruzione dei video. Infatti, rispetto a quanto accadeva poco prima della dichiarazione dello stato di emergenza quando i video erano registrati con una singola videocamera e poche immagini di transizione, con il passare delle settimane la chiesa diventò sempre più esperta e decise di utilizzare un numero maggiore di videocamere che registrassero le loro attività da diversi punti di vista, con alcuni inframezzi di parti preregistrate e prediche del Papa provenienti dal sito del Vaticano.²⁷ Le chiese cattoliche e protestanti presenti in

²⁴ *Ibid.*

²⁵ MCLAUGHLIN, "Japanese...", cit., p. 12.

²⁶ CAVALIERE, "Religious...", cit., p. 16.

²⁷ *Ibid.*

Giappone, quindi, non ci misero molto ad adattare le proprie attività a questi nuovi mezzi di comunicazione che, inevitabilmente, portavano un cambiamento nella comunicazione tra l'istituzione religiosa e i fedeli, da cui si ebbe comunque un riscontro al quanto positivo. Normalmente, durante gli eventi in presenza i fedeli si stringerebbero la mano nel momento dello scambio della pace ma eviterebbero di comunicare tra di loro rischiando di disturbare la messa. Tuttavia, come dimostra il caso degli eventi tenuti online su Zoom da parte della chiesa Minō, i partecipanti possono utilizzare le reazioni fornite dall'applicazione e la chat per condividere i propri commenti o domande a cui chiunque può rispondere, facendo diventare di conseguenza la loro presenza più attiva rispetto a quanto accadrebbe di persona.²⁸

Come le chiese cattoliche, anche le moschee presero le precauzioni del caso fin dalle prime fasi della pandemia. Già nel mese di febbraio alcune di esse decisero di cancellare i consueti eventi e limitare gli ingressi giornalieri in virtù delle nuove misure che prevedevano il distanziamento sociale. Verso la metà di aprile, gli esponenti di circa quaranta moschee in tutto il paese e alcune decine di studiosi islamici si riunirono in una conferenza online per discutere riguardo alla nuova pandemia, visto l'arrivo del Ramadan in quelle settimane. Durante l'incontro, i partecipanti concordarono sul fatto che vi era la necessità di dover dare il proprio contributo nella battaglia al virus e, così, molte moschee decisero di evitare ogni tipo di attività in presenza durante il Ramadan, spingendo i fedeli a compiere le loro preghiere direttamente da casa propria.²⁹ Non tutte, però, decisero di chiudere le proprie strutture e annullare le attività in presenza. Infatti, alcune moschee (come quelle di Kōbe e Kumamoto) decisero di rimanere aperte anche durante lo stato di emergenza e continuare a offrire i propri servizi, seppure adottando ogni tipo di precauzione nel rispetto delle misure comunicate dal governo. Chiunque volesse partecipare agli eventi in presenza, quindi, doveva disinfettarsi le mani, mantenere la distanza sociale dalle altre persone e non doveva mostrare alcun sintomo, mentre le moschee assicuravano all'interno delle loro strutture una continua circolazione dell'aria e consentivano la partecipazione di un ristretto numero di fedeli.³⁰ Queste misure furono comunque utilizzate da tutte le moschee una volta che lo stato di emergenza terminò e cominciarono a riprendere man mano le normali attività. Le altre moschee che decisero di chiudere le proprie strutture, invece, spostarono le attività online servendosi soprattutto dell'applicazione Zoom, attraverso la quale potevano tenere lezioni o gruppi di studio anche in lontananza. In questo modo, non

²⁸ CAVALIERE, "Religious...", cit., p. 17.

²⁹ KOTANI Hitomu, TAMURA Mari, NEJIMA Susumu, "Mosques in Japan responding to COVID-19 pandemic: Infection prevention and support provision", *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 69, 2022, p. 5.

³⁰ *Ibid.*

fecero mai mancare il supporto necessario ai fedeli durante un periodo così difficile. La moschea di Kōbe, per esempio, mise a disposizione un servizio di assistenza per tutti coloro i quali persero il lavoro o erano impossibilitati a tornare nella propria nazione a causa della diffusione del virus, mentre altre moschee si impegnarono a tradurre ogni tipo di informazione proveniente dal governo a chiunque avesse limitate capacità di comprensione della lingua giapponese.³¹

A causa della diffusione del virus, quindi, queste organizzazioni religiose furono costrette a diminuire le attività e i servizi offerti ai fedeli, che garantivano loro una fonte di guadagno per mantenere le proprie famiglie e strutture religiose, passando a un nuovo tipo di comunicazione con i fedeli. Come visto, per molti questo passaggio non fu affatto semplice all'inizio ma la situazione in quel periodo non lasciava altre alternative. Secondo la studiosa Cavaliere, tuttavia, ciò che possiamo notare da questi adattamenti è una maggiore disinvoltura da parte dei fedeli verso un tipo di comunicazione con le organizzazioni religiose mediata dalla tecnologia, nonché un maggior grado di accettazione di pratiche meno incarnate che potrebbero favorire anche stili di pensiero più inclusivi.³²

Rispetto alle organizzazioni che abbiamo visto finora, i movimenti religiosi che rientrano nelle cosiddette “nuove religioni” o “nuove nuove religioni” furono le prime a rispondere alla crisi, visto che ancora prima che il governo emanasse le misure di contenimento decisero di sospendere le loro attività. Sōka Gakkai, il 16 febbraio tenne il suo consueto incontro di studio (*zadankai* 座談会) con i membri e il giorno dopo inviò loro una mail in cui comunicava la chiusura delle sue strutture e la cancellazione di tutte le sue attività a partire dal 18 febbraio fino ad almeno metà marzo.³³ A preoccupare in quel periodo, oltre alla pandemia, fu anche ciò che stava avvenendo con il gruppo religioso Shincheonji in Corea, che rischiava di mettere in cattiva luce anche i movimenti giapponesi. Per evitare, quindi, di incappare in un simile scandalo nazionale, questi movimenti religiosi sentirono la necessità di rispondere alle pressioni, provenienti soprattutto dai media nazionali. Infatti, sebbene i nuovi movimenti religiosi siano ancora oggetto di scrutinio in Giappone, la pandemia ebbe un effetto negativo sulla loro immagine pubblica, tanto che scomparve ogni tipo di differenza tra di essi e vennero tutti visti come potenzialmente pericolosi, il che spinse i media nazionali a puntare i riflettori su alcuni di loro in attesa di un passo falso.³⁴

³¹ *Ibid.*

³² CAVALIERE, “Religious...”, cit., p. 18.

³³ MCLAUGHLIN, “Japanese...”, cit., p. 4.

³⁴ CAVALIERE, “Religious...”, cit., p. 14.

Questi movimenti per svariati motivi hanno sempre fatto grande utilizzo di ogni tipo di media, soprattutto quelli tecnologici. Pertanto, non richiese un enorme sforzo da parte loro utilizzare la tecnologia per continuare a offrire ai fedeli i propri servizi e fornire loro ogni tipo di supporto, trasferendo le attività online su piattaforme quali Line o Zoom. Sōka Gakkai, vista la chiusura delle strutture, decise di mettere a disposizione alcuni video online attraverso i quali i fedeli potevano migliorare la propria conoscenza sulla dottrina del movimento, mentre altri potevano fare lo stesso leggendo il giornale *Seikyō shinbun* 聖教新聞.³⁵ Ugualmente, il movimento Shinnyoen chiuse le strutture verso fine febbraio e pochi giorni dopo fece circolare un messaggio sui suoi canali *social* nei quali forniva le istruzioni per partecipare agli incontri settimanali del movimento online e condivideva un messaggio della leader Itō Shinjō riguardante la situazione del virus nel paese.³⁶ Tuttavia, una delle risposte migliori alla crisi fu probabilmente quella fornita dal movimento God Light Association (GLA) fondato a Tōkyō nel 1969 da Takahashi Shinji. Infatti, considerate le misure di contenimento del virus attraverso il distanziamento sociale, il movimento annunciò che dai primi giorni di marzo tutti gli eventi si sarebbero tenuti online. Così, l'organizzazione riprogettò il suo sito web posizionando nella parte superiore un *banner* che indirizzava i visitatori agli eventi in *streaming* o preregistrati e diede il compito a ogni responsabile delle sue sedi di informare la propria comunità dei nuovi materiali a loro disposizione online.³⁷ L'utilizzo di questi mezzi, comunque, non richiese un grande sforzo neanche da parte dei fedeli, visto che il movimento negli ultimi anni ha fatto grande affidamento sulla tecnologia per le proprie attività.

Come visto, data la continua diffusione del virus in quel periodo le organizzazioni religiose furono costrette a ridurre o, a volte, cancellare tutte quelle attività che avrebbero potuto portare un assembramento. Secondo lo studioso McLaughlin, quindi, lo spostamento delle attività online da parte loro può essere visto come un tentativo disperato per non perdere gli importanti profitti.³⁸ Molti gruppi, infatti, dipendono dalle donazioni dei fedeli per mantenere le proprie strutture e famiglie, ma inevitabilmente in quel contesto le loro preoccupazioni di carattere economico aumentarono, poiché le entrate si ridussero di molto visto che il supporto da parte dei fedeli in questo senso venne a mancare. Tuttavia, le organizzazioni religiose riconosciute come persone giuridiche (*shūkyō hōjin* 宗教法人) furono incluse nello speciale piano di assistenza economica da parte del governo, che mise a disposizione circa 108 trilioni

³⁵ MCLAUGHLIN, "Japanese...", cit., p. 4.

³⁶ CAVALIERE, "Religious...", cit., p. 15.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ MCLAUGHLIN, "Japanese...", cit., p. 14.

di yen (943 miliardi di euro) per aiutare tutte le attività che furono costrette a chiudere o subirono un notevole calo nelle entrate a causa del propagarsi del virus.³⁹ Se da una parte la possibilità di poter ottenere un aiuto economico dal governo poteva rappresentare un rimedio alle perdite dovute al COVID-19, dall'altra i gruppi religiosi che ne facevano richiesta avrebbero potuto essere oggetto di aspre critiche da parte della società. Infatti, alcuni contestatori accusano spesso le organizzazioni religiose di evasione, poiché le loro attività religiose sono esenti dal pagamento delle tasse e, quindi, visto che la Costituzione vieta ogni tipo di intervento da parte dello stato sulle religioni, non sarebbe stato inaspettato se la richiesta di aiuti statali da parte dei gruppi avesse aperto duri dibattiti all'interno del paese.⁴⁰ In ogni caso, l'adozione di Internet e della tecnologia in generale per le proprie attività, sebbene per alcuni rappresentasse qualcosa di totalmente nuovo, si dimostrò per le organizzazioni religiose anche un'ulteriore possibilità per comunicare con i fedeli. Nonostante il passaggio da un tipo di pratica di persona a uno più individuale, però, i risultati hanno dimostrato come in quel periodo non sembrò esserci un calo di interesse da parte del pubblico nei confronti di questi rituali, che ora si tenevano in uno spazio digitale che lasciava piena libertà nell'immaginazione ed esperienza del sacro.⁴¹

Oltre agli aiuti di carattere religioso, le organizzazioni durante la pandemia si impegnarono duramente per fornire qualunque tipo di supporto alla nazione in un momento di estrema difficoltà. La pandemia portò inevitabilmente ad alcuni scompensi di tipo economico, che andarono a pesare soprattutto sulle famiglie. A causa delle misure di contenimento del virus, infatti, alcuni lavoratori furono costretti a rimanere a casa per badare ai propri figli, in seguito alla decisione del governo di chiudere le scuole verso gli inizi di marzo, o semplicemente perché impossibilitati a continuare la loro normale attività lavorativa. Per ovviare a questo problema, quindi, il governo mise a disposizione di tutti i cittadini un compenso di centomila yen (circa 740 euro).⁴² Tuttavia, seppure questa manovra portò un po' di sollievo, non fu sufficiente a risolvere a pieno la situazione di incertezza economica in cui molte famiglie si trovavano. Alcuni movimenti religiosi, quindi, decisero di dare il loro contributo. Alcuni monaci buddhisti, per esempio, cominciarono a raggruppare ogni tipo di provvista dai volontari nei propri templi per fornire il supporto necessario a famiglie e bambini che si trovavano più in difficoltà a causa delle misure di contenimento.⁴³ In questo modo, le organizzazioni potevano offrire loro un

³⁹ MCLAUGHLIN, "Japanese...", cit., p. 15.

⁴⁰ MCLAUGHLIN, "Japanese...", cit., p. 15.

⁴¹ CAVALIERE, "Religious...", cit., p. 25.

⁴² https://japan.kantei.go.jp/ongoingtopics/coronavirus_info_e.html#c5, (ultimo accesso 15/06/2022).

⁴³ MCLAUGHLIN, "Japanese...", cit., p. 17.

pasto caldo ogni giorno e persino un posto dove dormire per chi lo necessitava. Intanto, con il passare delle settimane il numero dei casi era in costante aumento e la pressione sul sistema sanitario cominciava a farsi sempre più pesante. Gli ospedali, infatti, in quel periodo furono costretti a sostenere costi molto elevati per comprare i dispositivi medici necessari per salvare le vite dei pazienti e cominciarono a rimanere a corto di attrezzature di protezione per il personale sanitario. Così, dopo l'appello del sindaco di Ōsaka verso i cittadini della città affinché donassero i propri impermeabili agli ospedali, ancora una volta il gruppo Shinnyoen, che devolve agli inizi di marzo una grande somma di denaro ad alcune organizzazioni *non-profit*, rispose e donò circa cinquecento impermeabili custoditi in caso di emergenza.⁴⁴ Per quanto riguarda, invece, gli aiuti di tipo economico, Sōka Gakkai fu uno dei movimenti che più si impegnò in questo senso, donando un totale di trenta milioni di yen (circa 220 mila euro) alle prefetture di Tōkyō e Ōsaka e altre sei in tutto il paese, per rendere meno pesanti i costi della sanità che i governi locali dovevano farsi carico.⁴⁵

Occorre sottolineare, tuttavia, che le organizzazioni religiose in Giappone hanno sempre fornito il proprio supporto al paese nei momenti di maggiore difficoltà. Già in seguito al triplice disastro avvenuto nel paese l'11 marzo del 2011, infatti, le aree colpite ricevettero un grande sostegno, di cui una buona parte derivato dalla cooperazione di più organizzazioni religiose, che promuovevano il loro aiuto utilizzando l'etichetta di *kokoro no kea* 心のケア (assistenza spirituale) per mostrare la loro imparzialità. Un esempio è il *Kokoro no Sōdanshitsu* 心の相談室 (letteralmente, “Sala di consultazione del cuore”) creato nella prefettura di Miyagi, la più vicina all'epicentro, per coordinare gli sforzi delle organizzazioni buddhiste e cristiane che all'interno di questa struttura assistevano i familiari del defunto in attesa della cremazione ed eseguivano i dovuti rituali.⁴⁶ Dopodiché, all'interno del progetto furono coinvolte altre organizzazioni e associazioni, quali il Jinja Honchō e Tenrikyō, e cominciarono a dare supporto spirituale anche ai sopravvissuti al disastro, senza mai offrire, però, interpretazioni o rituali esplicitamente religiosi se non richiesti.⁴⁷ Accanto a questa tipologia di aiuti, comunque, ci furono anche organizzazioni che fornirono singolarmente ogni tipo di aiuto materiale alle popolazioni colpite.

⁴⁴ CAVALIERE, “Religious...”, cit., p. 19.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Levi MCLAUGHLIN, “What Have Religious Groups Done After 3.11? Part 2: From Religious Mobilization to ‘Spiritual Care’”, *Religion Compass*, 7, 8, 2013, p. 315.

⁴⁷ MCLAUGHLIN, “What Have...”, cit., p. 317.

2. La risposta di Kōfuku no Kagaku

Con la continua diffusione del virus, il movimento Kōfuku no Kagaku guidato dal suo leader Ōkawa Ryūhō si fece trovare pronto nel fornire un nutrito programma a disposizione dei suoi fedeli. Al suo interno si potevano trovare un'ampia varietà di istruzioni, da più generali consigli di vita fino a specifiche preghiere e prodotti creati per tenere lontano il virus, senza però rendere meno importanti i tradizionali insegnamenti e obiettivi dottrinali del gruppo. Infatti, mentre la fede religiosa continuò a ricoprire un ruolo fondamentale anche per fronteggiare con successo il COVID-19, in quel periodo Ōkawa introdusse alcuni mezzi specifici ed esclusivi che prendevano di mira il virus e, successivamente, gli effetti indesiderati dei vaccini.⁴⁸ Oltre a questo, come vedremo, Kōfuku no Kagaku continuò a indicare come unica soluzione gli insegnamenti del proprio leader e a criticare le altre religioni e i vaccini convenzionali, considerati non in grado di risolvere l'attuale situazione. Secondo Ōkawa, la battaglia contro questo nemico, rinominato dal gruppo *Chūgoku hatsu shingata korona wirusu* 中国発・新型コロナウイルス (“Il nuovo coronavirus proveniente dalla Cina”), è “come l'Armageddon” (*harumagedon* ハルマゲドン) e, durante una sessione di *channeling* nell'aprile del 2020, uno spirito lo avvisò persino che ci sarebbero stati fino a ottocento milioni di morti in tutto il mondo.⁴⁹ Da qui, il movimento si mise in moto per introdurre una serie di mezzi attraverso i quali i fedeli potessero superare i problemi legati al virus e alle implicazioni economiche da esso causati. In quel periodo, tuttavia, Kōfuku no Kagaku attrasse l'attenzione dei media per via di due conferenze tenute da Ōkawa. Infatti, mentre la maggior parte degli altri movimenti religiosi chiusero le proprie strutture, il movimento radunò più di mille spettatori il 22 febbraio e il 14 marzo, rispettivamente nella prefettura di Kagawa e in quella di Miyagi, dove Ōkawa tenne un monologo nel quale sottolineò le idee politiche di destra del movimento e presentò le sue pratiche per eliminare la malattia.⁵⁰ La Cina, in quell'occasione, venne da lui descritta come una dittatura comunista che aveva diffuso la malattia per reprimere i diritti umani ed esercitare la propria egemonia, rendendo necessario il suo intervento attraverso dei rituali che il movimento non aveva ridotto dopo le misure governative, viste le precauzioni che avevano

⁴⁸ Lukas K. POKORNY, Patricia Sophie MAYER, “Like Armageddon”: Kōfuku no Kagaku and the COVID-19 Pandemic”, *Religions*, 13, 428, 2022, p. 2.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ MCLAUGHLIN, “Japanese...”, cit., p. 6.

preso all'interno delle proprie strutture tramite l'utilizzo costante di disinfettante per le mani e il monitoraggio delle condizioni di salute dei membri.⁵¹

Uno dei punti centrali all'interno del movimento sono le preghiere (*kigan* 祈願), di cui le più importanti, come abbiamo visto, sono raggruppate all'interno del volume *Shōshin hōgo*, consegnato al nuovo membro durante l'iniziazione insieme ai due *Kiganmon*. Inizialmente, il numero di preghiere era piuttosto limitato, ma negli anni ne sono state create di nuove indirizzate agli argomenti più disparati e la loro importanza è riscontrabile nel fatto che ogni anno il movimento tiene regolarmente alcuni incontri in cui i membri possono recitare tali preghiere tutti insieme.⁵² Già verso la fine di gennaio 2020, Ōkawa pubblicò una nuova preghiera creata appositamente per fronteggiare la pandemia con il titolo *Chūgoku hatsu shingata korona wirusu kansan gekitai kigan* 中国発・新型コロナウイルス感染撃退祈願 (“Preghiere per sconfiggere l'infezione del nuovo coronavirus proveniente dalla Cina”) che recitava:

“O novel coronavirus, which has originated in China, and is spreading all over the world. I am a devout believer of El Cantare. I am an opponent of the barren political system that God of the Earth does not want. From now on there shall be no malignant coronavirus that infects my body. The light of El Cantare that radiates from me will not allow the spread of evil. O El Cantare, under your name, save those who believe in You. Just urge China to self-reflect. Thank You very much for Your guidance.”⁵³

Anche in questo caso Internet risultò essere di grande utilità per il movimento, in quanto la preghiera fu principalmente pubblicizzata tramite il web per riuscire a raggiungere anche un pubblico internazionale. Su questi canali, tuttavia, il movimento preferì non pubblicare le parole esatte contenute nella preghiera, cosicché i fedeli fossero spinti a recarsi nel loro tempio o ufficio più vicino e prendere parte alla sessione. Qui, infatti, era loro richiesto di fare una “donazione” che poteva toccare i dieci mila yen (circa settantaquattro euro) per l'esecuzione della preghiera, nella quale il fedele doveva prima scrivere il suo obiettivo in un modulo (*kiganshō* 祈願書), posto successivamente davanti all'altare durante la cerimonia di preghiera

⁵¹ *Ibid.*

⁵² WINTER, “Kōfuku...”, cit., p. 222.

⁵³ POKORNY, MAYER, “Like Armageddon...”, cit., p. 3.

(*kigansai* 祈願祭) affinché il messaggio potesse raggiungere più facilmente i regni superiori.⁵⁴

La preghiera poteva essere svolta anche a distanza senza la presenza fisica della persona in questione o trasmettere il suo potere verso altre persone in difficoltà anziché sé stessi. All'interno della pagina web per pubblicizzare la preghiera, ad esempio, il movimento pubblicò la testimonianza di una fedele, la cui sorella che viveva a Detroit fu ricoverata in ospedale in seguito ad alcune complicanze dovute al virus. Insieme alla madre, quindi, decise di svolgere la preghiera per la sorella distante, scrivendo nel modulo la frase “Lord, if you can give her guidance, please save my sister through the light of the Lord”, che dopo pochi giorni la guarì totalmente e la rese immune.⁵⁵ Nel 2021, tuttavia, la comparsa di nuove varianti e la produzione di vaccini contro il virus, i cui effetti collaterali fecero a lungo discutere, spinse il movimento a fornire due nuove preghiere, chiamate rispettivamente *Korona hen i kabu kansen bōshi kigan* コロナ変異株感染防止祈願 (“Preghiera per prevenire l’infezione dalle varianti del coronavirus”) e *Korona wakuchin fuku han nō yokushi kigan* コロナ・ワクチン副反応抑止祈願 (“Preghiera per prevenire gli effetti avversi dei vaccini”). Come nella precedente preghiera, anche qui a essere invocata è sempre la “luce del Signore” (*shu no gokō* 主の御光 o *Eru Kantāre no gokō* エル・カンターレの御光), in grado di far superare ogni difficoltà al fedele.⁵⁶

Oltre alle preghiere, il movimento creò anche altri prodotti sfruttando ogni media a sua disposizione. La maggior parte di questi, come vedremo, furono presentati al pubblico internazionale all'interno del libro “*How to Survive the Coronavirus Recession*”, pubblicato nel dicembre del 2020, che contiene la trascrizione delle conferenze tenute da Ōkawa nei primi mesi della pandemia. Tuttavia, possiamo accennare qui all'importanza che Kōfuku no Kagaku conferì soprattutto alla musica, poiché considerata in grado di purificare uno spazio e amplificare gli effetti delle pratiche di meditazione e di una in particolare chiamata *Nanso no hō* 軟蘇の法, già introdotta nel 2011.⁵⁷ Tutti questi mezzi che il movimento metteva a disposizione in quel periodo, attraverso il pagamento di una quota, finirono per catturare l'attenzione dei media. Il 16 aprile 2020, infatti, il giornalista *freelance* Sam Kestenbaum scrisse

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ <https://info.happy-science.org/2020/1275/> (ultimo accesso 15/06/2022).

⁵⁶ <https://happy-science.jp/news/info/11507/> (ultimo accesso 15/06/2022).

⁵⁷ POKORNY, MAYER, “Like Armageddon...”, cit., p. 5.

un articolo su *The New York Times* riguardo il movimento e le sue pratiche dal titolo “Inside the Fringe Japanese Religion That Claims It Can Cure Covid-19”.⁵⁸ Nonostante gli articoli di Kestenbaum, come scritto nel suo sito web personale⁵⁹, abbiano come tema le religioni in America, ciò che lo spinse a scrivere riguardo Kōfuku no Kagaku in quel periodo fu in particolare una dimostrazione tenuta da alcuni fedeli della filiale statunitense del movimento tra le strade di Manhattan.⁶⁰ Verso la fine di marzo, infatti, una decina di persone si riversarono in una deserta Times Square per protestare contro il lockdown e pregare per la fine della pandemia. Il movimento caricò anche un video sul proprio canale YouTube, chiamato Happy Science New York, che attualmente è stato nascosto ma rimane visibile attraverso il link.⁶¹ A parlare qui è solamente una persona con intorno al collo una fascia colore oro, che incoraggia gli spettatori a rifugiarsi negli insegnamenti di El Cantare e del proprio leader Ōkawa Ryūhō, descrivendo il COVID-19 come un “virus comunista” poiché nato in una nazione non credente e materialista, ossia la Cina. Secondo lo studioso McLaughlin, l’articolo di Kestenbaum rimarcava in particolare due tropi “*click-bait*”, ossia “sette malvagie” e “giapponesi bizzarri”, che mettevano in risalto la paura nei confronti di una “setta esotica” e al contempo riprendevano lo stereotipo del Giappone come paese altro e stravagante, rendendolo distante da una “normalità” insita nei lettori.⁶² Al suo interno, infatti, Kōfuku no Kagaku è descritto come un gruppo chiuso e strutturato a livelli, simile per certi versi al movimento americano Scientology, che offre i suoi “vaccini spirituali” ma solo sotto il pagamento di uno spesso alto compenso.

La produzione di libri fu altrettanto importante in quel periodo per il movimento. La loro lettura, infatti, aveva la stessa funzione di accrescere la propria immunità e curare la malattia che avevano gli altri prodotti, ma permetteva soprattutto di migliorare la comprensione della dottrina, in un momento nel quale risultava necessario capire a fondo l’origine del virus così come i mezzi a disposizione per tenerlo lontano da sé e superare le difficoltà da esso provocate.⁶³ Così, il movimento decise di pubblicare intorno alla metà del febbraio 2020 un primo libro dal titolo *Chugoku hatsu shingata korona wirusu kansen reisa* 中国発新型コロナウイルス感染霊査 (“Lettura spirituale dell’infezione del nuovo coronavirus proveniente dalla Cina”), tradotto in inglese e pubblicato intorno a maggio dello stesso anno con il titolo *Spiritual*

⁵⁸ <https://www.nytimes.com/article/happy-science-japan-coronavirus-cure.html> (ultimo accesso 15/06/2022).

⁵⁹ <https://samkestenbaum.com/> (ultimo accesso 15/06/2022).

⁶⁰ MCLAUGHLIN, “Japanese...”, cit., p. 6.

⁶¹ https://www.youtube.com/watch?v=GCQwU_uHISg (ultimo accesso 15/06/2022).

⁶² MCLAUGHLIN, “Japanese...”, cit., p. 6.

⁶³ POKORNY, MAYER, “Like Armageddon...”, cit., p. 5.

Reading of Novel Coronavirus Infection Originated in China, all'interno del quale cercava di trovare e comunicare al mondo intero il motivo della diffusione del virus. Successivamente, agli inizi di giugno pubblicò un altro libro questa volta con l'obiettivo di presentare al pubblico il metodo per superare e tenere lontano le difficoltà causate dal virus, come suggerisce il titolo *Korona fukyōka no sabaibaru jutsu* コロナ不況下のサバイバル術, tradotto verso la fine del 2020 con *How to Survive the Coronavirus Recession*. Vediamo, quindi, nel dettaglio in che modo il movimento ha presentato i suoi messaggi al mondo intero analizzando i contenuti delle versioni in inglese di questi due libri.

2.1 Spiritual Reading of Novel Coronavirus Infection Originated in China

Come abbiamo visto, fin dalle sue origini *Kōfuku no Kagaku* ha concentrato molte sue forze sulla pubblicazione di libri che contenessero i messaggi spirituali (*reigen* 霊言) che Ōkawa riceveva da spiriti superiori, appartenenti cioè alle dimensioni più alte rispetto a quella umana. Anche in questo caso, il movimento decise di pubblicare in forma scritta i messaggi spirituali ricevuti il 7 febbraio 2020 in una sala conferenze da Ōkawa riguardo il nuovo virus che in quel periodo cominciava a preoccupare tutto il mondo.

Nella prima parte del libro, dopo una breve introduzione di Ōkawa, lo spirito si manifesta e gli vengono fatte alcune domande da tre intervistatori (Jiro Ayaori, Tesshu Saito e Motohisa Fujii) che ricoprono vari ruoli all'interno del gruppo.⁶⁴ Lo spirito inizialmente non rivela il suo nome, ma nel corso dell'“intervista” si scoprirà essere “R.A Goal”, ossia un comandante delle forze di difesa dello spazio proveniente dal pianeta Andalusia Beta nell'Orsa Minore.⁶⁵ R.A Goal afferma fin da subito che il suo ruolo è stato fondamentale nella diffusione del virus in Cina, spiegando che l'intenzione è quella di far riflettere quel paese sulle sue questioni interne e ostacolare i suoi piani d'attacco verso Hong Kong e Taiwan, i quali

⁶⁴ ŌKAWA Ryūhō, *Spiritual Reading of Novel Coronavirus Infection Originated in China: Closing in on the real cause of the global outbreak*, Tōkyō, HS Press, 2020, p. 17.

⁶⁵ ŌKAWA, *Spiritual Reading* ..., cit., p. 109.

avrebbero rischiato di “finire come gli Uyghur”.⁶⁶ La minoranza etnica musulmana degli Uyghur, infatti, risiede principalmente nella regione di Xinjiang nel nord ovest della Cina ed è stata nei secoli oggetto di assimilazione da parte del governo cinese che, in quanto stato laico, vede le religioni come l’Islam con sospetto, poiché potrebbero far nascere valori e istituzioni potenzialmente in conflitto con quelli dello stato.⁶⁷ In anni recenti, le numerose proteste nei confronti del Partito Comunista Cinese, accusato di detenere alcune persone della minoranza in dei centri rieducativi con il fine di conformarli all’etnia di maggioranza han, portò diplomatici e media di tutto il mondo a visitare questi centri sotto la guida di esponenti governativi cinesi, ma ciò non fermò le proteste che sono tutt’ora portate avanti da organizzazioni no profit.⁶⁸

Nelle prime fasi dell’“intervista”, quindi, lo spirito continua a spiegare le ragioni della diffusione del virus e le accuse nei confronti della Cina si fanno sempre più insistenti. In particolare, la causa della diffusione di una variante così pericolosa del coronavirus sarebbe stata causata dal desiderio di uccidere e opprimere che il Partito Comunista Cinese covava in quel periodo con la costruzione di un’arma biologica nel laboratorio di Wuhan.⁶⁹ In una situazione del genere, quindi, gli spiriti superiori avrebbero deciso che era giunto il momento di intervenire, proprio per dimostrare alla Cina quanto fosse inumano utilizzare un’arma biologica per uccidere.⁷⁰ Grazie alla scelta degli spiriti di lasciare diffondere il virus dal laboratorio, infatti, la Cina avrebbe dovuto rinunciare ai suoi piani d’attacco verso le altre nazioni, che avrebbero potuto causare un numero ancora maggiore di morti, concentrandosi invece sulle sue questioni interne.⁷¹ Inoltre, il COVID-19 sembrerebbe essere solo l’ultima di una lunga serie di malattie che gli spiriti hanno portato sulla terra nei secoli, tra cui troviamo l’influenza spagnola e soprattutto la peste che causò milioni di morti in tutto il mondo:

SPIRIT: At that time, there were many witch hunts and witch trials, where people were burned alive and many heresy trials were conducted. These were unforgivable and abominable actions in a religious sense. It was a time when people couldn’t tell the difference between good and bad religions. That is why the plague was sent down to warn people and to make them realize their mistakes.⁷²

⁶⁶ ŌKAWA, *Spiritual Reading...*, cit., pp. 32-33.

⁶⁷ Kunal MUKHERJEE, “The Uyghur Question in Contemporary China”, *Strategic Analysis*, 34, 3, 2010, p. 425.

⁶⁸ Ciara FINNEGAN, “The Uyghur Minority in China: A Case Study of Cultural Genocide, Minority Right and the Insufficiency of the International Legal Framework in Preventing State-Imposed Extinction”, *Laws*, 9,1, 2020, p. 14.

⁶⁹ ŌKAWA, *Spiritual Reading...*, cit., pp. 38-39.

⁷⁰ Happy Science, *Happy Science Monthly*, 313, 2020, p. 10, <http://publications.happyscience.me/eng/monthly/2020/4/> (ultimo accesso 15/06/2022).

⁷¹ POKORNY, MAYER, “Like Armageddon...”, cit., p. 7.

⁷² ŌKAWA, *Spiritual Reading...*, cit., p. 82.

Dietro la diffusione di queste malattie, quindi, ci sarebbe l'intenzione di far riflettere l'umanità riguardo gli errori che sta commettendo. Questo tema in realtà non è affatto nuovo, poiché già presente nelle più antiche cronache giapponesi, nelle quali le malattie, al pari di tutte le altre calamità, erano descritte come squilibri cosmici causati da azioni improprie degli esseri umani, che potevano provocare disastri su piccola o larga scala in tutto il mondo.⁷³

La scelta della Cina per diffondere il virus, tuttavia, non risiede solamente nel fatto di voler fermare i loro presunti attacchi, ma vi è anche un motivo religioso dietro. Secondo lo spirito, infatti, il virus attacca principalmente le persone materialiste e che non credono in alcun dio, motivo per cui durante l'intervista è spesso chiamato anche "CPC (*Communist Party of China*) virus".⁷⁴ Di conseguenza, la fede sarebbe in grado di avere un effetto spirituale di immunità verso il soggetto, rendendo meno pericoloso anche il diffondersi della malattia nei paesi religiosi. Questo tema fu ribadito dal movimento anche all'interno del video YouTube, in precedenza preso in esame, della manifestazione tra le strade di Manhattan. Qui, infatti, la figura principale del video ribadì più volte che il virus non era indirizzato alla società "Occidentale" ("This communist virus is not for you") ma all'ateismo della Cina ("We are fighting with non believing God state"). Questo, però, non significa che tutte le religioni siano in grado di liberare l'umanità dalla pandemia. Infatti, solamente Kōfuku no Kagaku e i suoi insegnamenti hanno la possibilità di risolvere il problema della pandemia COVID-19, grazie alla "luce di El Cantare" che ha il potere di allontanare il virus.⁷⁵ Lo stesso spirito avverte durante l'intervista che la fede è necessaria, ma si deve basare sulla (unica) Verità trasmessa da El Cantare tramite Ōkawa e che, invece, un mondo basato sul materialismo e ateismo avrebbe costretto lui e altri spiriti a scelte difficili, persino alla distruzione.⁷⁶ Come detto in precedenza, infatti, il movimento ha sempre considerato entrambi questi atteggiamenti come negativi, poiché impediscono alla persona di vedere oltre la felicità terrena, intralciando il suo percorso di evoluzione dell'anima. Pertanto, solo una volta appresa la Verità le persone possono comprendere il motivo per cui occorre vivere in maniera virtuosa, ossia amando e rispettando gli altri, ma soprattutto coltivando la felicità attraverso i quattro principi insegnati dal movimento.⁷⁷

In tutto ciò, il Giappone avrebbe avuto anche qui un ruolo centrale, una missione che nessun altro paese al mondo può avere. Il paese, infatti, è considerato l'unico in grado di combattere le credenze antireligiose che hanno portato alla comparsa del virus attraverso la

⁷³ MCLAUGHLIN, "Japanese...", cit., p. 7.

⁷⁴ ŌKAWA, *Spiritual Reading...*, cit., p. 64.

⁷⁵ POKORNY, MAYER, "Like Armageddon...", cit., p. 9.

⁷⁶ ŌKAWA, *Spiritual Reading...*, cit., p. 130.

⁷⁷ FUKUI, "A study...", cit., p. 113.

diffusione degli insegnamenti di Ōkawa, diventando il leader mondiale nella battaglia all'egocentrismo, causato dal materialismo e dall'ateismo.⁷⁸ Tuttavia, la strada è ancora lunga e richiede numerosi sforzi da parte della popolazione, altrimenti il rischio è quello di esporsi a disastri simili a quelli che stavano accadendo in Cina. Il problema principale, secondo lo spirito, risiede sia nella sfera religiosa che in quella politica. Se da una parte, infatti, il Giappone starebbe progressivamente abbandonando la religione nel corso dei numerosi cambiamenti socioeconomici avvenuti negli anni, dall'altra il governo viene incolpato di pensare solamente ai propri interessi e mentire ai cittadini, trascurando i valori principali della democrazia.⁷⁹ All'interno delle proprie pubblicazioni, comunque, Ōkawa e Kōfuku no Kagaku hanno sempre assegnato al Giappone un ruolo chiave. Già a partire dalla prima versione della “trilogia delle leggi” (*hō shirīzu* 法シリーズ), infatti, il Giappone è descritto come il “paese prescelto” per diffondere gli insegnamenti di Ōkawa, grazie ai quali il mondo sarebbe stato risollevato dall'oscurità in cui si trovava, consentendo così al paese di diventare un punto di riferimento e leader mondiale.⁸⁰

Nel corso dell'intervista, le critiche nei confronti della Cina da parte dello spirito si fanno sempre più aspre. In particolare, la presunta arma batteriologica che il paese stava sviluppando nel suo laboratorio di Wuhan avrebbe avuto anche un ruolo importante per risolvere un “problema interno”:

SPIRIT: One can actually be cured of this coronavirus with enough physical strength. Those who are physically weak, such as the elderly and disabled, die first. This weapon was not developed solely for war, but was also made to deal with the aging population in China. Since they will not be able to make every pension payment to the elderly, the need people who are above certain age to die. The safest way to have such people die is death by illness. It is the same approach as the Nazi gas chambers.⁸¹

Quindi, il piano diabolico della Cina, paragonato agli orrori commessi dalla Germania nazista, era apparentemente quello di diffondere il virus all'interno del proprio paese, lasciando morire una gran parte delle persone più anziane con il fine di frenare il costante aumento della

⁷⁸ POKORNY, MAYER, ““Like Armageddon...”, cit., p. 9.

⁷⁹ ŌKAWA, *Spiritual Reading...*, cit., p. 102-104.

⁸⁰ HOKATA Tsukada, “Cultural Nationalism in Japanese Neo-New Religions: A Comparative Study of Mahikari and Kofuku no Kagaku”, *Monumenta Nipponica*, 67, 1, 2012, pp. 145-146.

⁸¹ ŌKAWA, *Spiritual Reading...*, cit., pp. 44-45.

popolazione e alleggerire il piano pensionistico del paese.⁸² Questo sarebbe stato il motivo per il quale il virus è particolarmente pericoloso per i più anziani e fragili, ma non per le persone in salute. Così, lo spirito continua a spiegare, la Cina e il suo governo dimostrano di non essere in grado di riflettere su sé stessi e sulle azioni che stanno compiendo.⁸³ Come visto, il movimento ha sempre dato grande valore alla riflessione su di sé e sugli insegnamenti di Ōkawa. L'autoriflessione, infatti, è uno dei quattro principi della felicità, considerato come un processo autonomo essenziale per raggiungere l'Illuminazione e capire quali sono i pensieri sbagliati che vanno contro la volontà di Buddha e rendono impossibile il progresso dell'anima all'interno del "Mondo Reale".⁸⁴ Pertanto, la Cina con il suo atteggiamento dimostrerebbe di non essere in alcun modo in linea con i pensieri del Buddha.

Questa, tuttavia, non è la prima volta che il movimento si mostra particolarmente ostile nei confronti della Cina. Infatti, il partito già negli anni precedenti fece alcune dichiarazioni che dimostravano chiaramente la sua posizione riguardo la Cina. Nel 2012, ad esempio, nel paese ci furono alcune proteste contro il Giappone provocate dalla disputa territoriale delle isole Senkaku, che sfociarono purtroppo in atti di vandalismo e aggressione nei confronti di aziende e negozi giapponesi presenti sul territorio cinese, costringendo molti di essi alla chiusura. Questa vicenda scatenò una dura reazione da parte del partito di Ōkawa, il quale chiese a gran voce l'esclusione della Cina dal Consiglio di sicurezza delle Nazioni Unite, vista la politica aggressiva di espansionismo che il paese stava attuando, nonché le continue violazioni dei diritti umani nei confronti del Tibet e della minoranza etnica Uyghur.⁸⁵ Come vediamo, già attraverso questa vicenda il movimento dichiarò la sua posizione politica. Non sorprende, quindi, che, secondo lo studioso McLaughlin, durante la pandemia Ōkawa all'interno delle sue conferenze e pubblicazioni continuò a promuovere l'agenda politica di destra del suo partito politico (Kōfuku jitsugentō 幸福実現党).⁸⁶ La Cina, all'interno del libro, è costantemente rappresentata come il nemico pericoloso da fermare il prima possibile, poiché la sua crescita globale rischierebbe di minacciare anche i diritti umani di altri paesi e provocare una serie di spiacevoli disastri da parte degli spiriti superiori per correggere tale situazione.⁸⁷ Vi è, quindi, la necessità di intervenire quanto prima, non solo dal punto di vista religioso ma anche politico. Infatti, il

⁸² POKORNY, MAYER, "Like Armageddon...", cit., p. 7.

⁸³ ŌKAWA, *Spiritual Reading...*, cit., p. 94.

⁸⁴ FUKUI, "A study...", cit., p. 115.

⁸⁵ Happiness Realization Party, "We Demand to Expel China from the UN Security Council", *News*, 13/10/2012, <http://en.hr-party.jp/blog/418.html>, ultimo accesso 15/06/2022.

⁸⁶ MCLAUGHLIN, "Japanese...", cit., p. 6.

⁸⁷ ŌKAWA, *Spiritual Reading...*, cit., pp. 129-130.

secondo spirito con cui Ōkawa si mette in contatto, chiamato Metatron (descritto come una delle “divinità della Luce”), rivela proprio che l’aiuto degli spiriti superiori non si limita soltanto al movimento religioso, ma comprende anche quello politico. Tuttavia, è prima necessario svolgere un importante compito: dimostrare la grandezza di Ōkawa e aiutarlo a ottenere livelli spirituali sempre più alti.⁸⁸

2.2 How to Survive the Coronavirus Recession

Oltre a presentare al pubblico la visione del movimento riguardo la pandemia, risultava altrettanto importante fornire ai fedeli una risposta concreta per superare ogni tipo di difficoltà causata dal virus. Così, verso gli inizi di giugno del 2020 Kōfuku no Kagaku trascrisse e pubblicò in Giappone una lezione di Ōkawa registrata il 22 aprile dello stesso anno, all’interno della quale il leader comunicò i propri consigli. Attraverso la lezione e il libro, Ōkawa affermò di avere intenzione di “creare un ‘vaccino repellente’ o ‘vaccino religioso’ utilizzando il suo potere spirituale utile per combattere non solo il coronavirus ma qualunque malattia”.⁸⁹ Secondo il sito Internet del movimento, il libro divenne ben presto un *best seller* nel paese nonostante lo stato di emergenza emanato dal governo, spingendo il movimento a pubblicare anche una versione tradotta in inglese, uscita nel novembre 2020 con il titolo *How to Survive the Coronavirus Recession*.⁹⁰ In questo libro, Ōkawa presta attenzione a non limitarsi semplicemente nella comunicazione dei suoi suggerimenti, ma al contempo a presentare al pubblico tutti i media che il gruppo stava utilizzando in quel periodo.

La musica composta personalmente da Ōkawa (a detta del movimento) è stata da sempre un mezzo su cui Kōfuku no Kagaku ha concentrato molte sue forze. Dalle pratiche di meditazione agli appuntamenti settimanali radiofonici, i membri sono spesso circondati da musica che dovrebbe favorire il loro rilassamento.⁹¹ Oltre a questo, però, le sue composizioni sarebbero anche in grado di avere un effetto salvifico su coloro i quali le ascoltano, rendendole un potenziale strumento per tenere lontano il virus, come espresso da Ōkawa stesso:

⁸⁸ ŌKAWA, *Spiritual Reading...*, cit., p. 187.

⁸⁹ ŌKAWA Ryūhō, *How To Survive the Coronavirus Recession*, Tōkyō, HS Press, 2020, p. 73.

⁹⁰ <https://info.happy-science.org/2020/1765/> (ultimo accesso 15/06/2022).

⁹¹ FUKUI, “A study...”, cit., p. 127.

We have been publishing many CDs at Happy Science. The lyrics and music I compose all come from the heavenly world, so these tunes include the vibration of the heavenly world. Therefore, you can attune your spiritual body with the heavenly vibrations just by playing and listening to these CDs. [...] These are effective enough to keep you away from spiritual disturbances and viral infections. You can play them in your car, too. Viruses will flee, so you won't get infected so easily.⁹²

Secondo Ōkawa, soltanto la loro riproduzione, quindi, consente al fedele di creare intorno a sé una specie di scudo di protezione all'interno del quale il virus non può entrare. Sebbene si potesse godere di questo effetto con qualunque composizione, il 30 maggio 2020 Ōkawa decise comunque di pubblicarne una specifica per combattere e ottenere una protezione aggiuntiva contro il coronavirus. Il brano in questione, della durata di circa otto minuti, fu presentato al pubblico con il titolo “THE THUNDER – コロナウイルス撃退曲” (“*Korona wirusu gekitai kyoku*”, tradotto in inglese con “*A Composition for Repelling the Coronavirus*”) e distribuito tramite le principali piattaforme di *streaming* musicale, tra cui Spotify e Amazon Music, il cui *e-commerce* permette tutt'ora l'acquisto della copia fisica del CD al prezzo di circa mille yen (poco meno di otto euro).⁹³ All'interno del sito web internazionale del movimento, il brano fu pubblicizzato come una “composizione dal potere e dalla melodia sacra atte a fermare la diffusione del coronavirus grazie alle vibrazioni spirituali contenute al suo interno, in grado di sconfiggere quelle negative del virus”⁹⁴. Ōkawa, infatti, afferma che la melodia sacra del brano, scritto sotto la guida spirituale di Ludwig van Beethoven (1770-1827), contenga al suo interno la “Luce del Signore” (*kami no hikari* 神の光), ossia l'unica capace di annullare le vibrazioni diaboliche del virus provenienti dall’“universo oscuro” (*yami uchū* 闇宇宙).⁹⁵ In questo modo, tramite il suo ascolto il fedele può sentire vicino a sé la presenza divina che combatte e sconfigge il virus, creando tutto intorno a lui un ambiente purificato.

Questi brani musicali sono spesso utilizzati durante le pratiche di meditazione, considerate importanti all'interno di Kōfuku no Kagaku per comprendere a pieno gli insegnamenti di Ōkawa, con l'obiettivo di rendere più efficaci i suoi effetti. All'interno del libro,

⁹² ŌKAWA, *How To...*, cit., p. 60.

⁹³ POKORNY, MAYER, “Like Armageddon...”, cit., p. 4.

⁹⁴ <https://info.happy-science.org/music/the-thunder/> (ultimo accesso 15/06/2022).

⁹⁵ POKORNY, MAYER, “Like Armageddon...”, cit., p. 4.

Ōkawa dichiara che il potere delle pratiche di meditazione (*meisō no chikara* 瞑想の力) è un altro strumento in grado di combattere il virus. In particolare, indica gli effetti di una pratica già introdotta nel 2011 all'interno del movimento, chiamata *nanso no hō* 軟蘇の法 (letteralmente “metodo del burro morbido”) e promossa all'estero con il nome di “Golden Butter Meditation”, i cui effetti sono molto apprezzati anche dai praticanti del buddhismo “occidentale” e nel contesto New Age.⁹⁶ Attraverso questa pratica il fedele immagina sé stesso con un blocco di burro dorato sopra la testa che gradualmente si scioglie fino a ricoprire tutto il suo corpo, compresi gli organi interni e le ossa, formando idealmente uno strato protettivo capace di attrarre la luce divina e sconfiggere il virus.⁹⁷ I fedeli, quindi, potevano recarsi nella sede più vicina per prendere parte a queste sessioni, che comunque ricoprivano un ruolo importante anche prima dell'uscita del libro e sono praticate ancora oggi. A gennaio, per esempio, la sede di Londra offriva ai fedeli la possibilità di compiere questa meditazione ogni martedì, consigliando ai partecipanti una donazione di circa dieci euro.⁹⁸ La sede statunitense di San Diego, invece, continua ancora a proporre la “Golden Butter Meditation” ogni fine del mese, il sabato sera (attualmente in programma per i mesi di maggio e giugno).⁹⁹

Oltre alla musica, tuttavia, il movimento stava lavorando in quel periodo anche all'uscita di alcuni film, che a causa delle misure governative fu costretto a rinviare. Questa scelta è molto criticata da Ōkawa all'interno del libro. Secondo lui, infatti, le chiusure rappresentavano un danno sia per i clienti, che in questo modo non potevano godere degli effetti benefici dei suoi film, sia per i gestori, i quali avrebbero potuto continuare le proprie attività semplicemente chiedendo alle persone di mantenere una certa distanza l'uno dall'altro.¹⁰⁰ Oltretutto, Ōkawa affermò quell'anno che il suo film uscito nel 2019 con il titolo “*Immortal Hero*” (in giapponese “*Sekai kara kibō ga kietara* 世界から希望が消えたなら”) riuscì a curare molte malattie anche piuttosto rare, dimostrando di conseguenza come i suoi film potessero avere un effetto salvifico e curare tranquillamente anche il nuovo coronavirus.¹⁰¹ Quindi, viene consigliato ai fedeli di guardare una produzione del movimento non appena si possiede un po' di tempo libero, poiché anche queste fanno parte del “vaccino spirituale” messo a loro disposizione.

⁹⁶ POKORNY, MAYER, “Like Armageddon...”, cit., p. 5.

⁹⁷ ŌKAWA, *How To...*, cit., p. 104.

⁹⁸ <https://www.happyscience-uk.org/events/zen-meditation-session-full-moon-meditation-2/> (ultimo accesso 15/06/2022).

⁹⁹ <https://happyscience-usa.org/locations/san-diego/> (ultimo accesso 15/06/2022).

¹⁰⁰ ŌKAWA, *How To...*, cit., p. 60.

¹⁰¹ POKORNY, MAYER, “Like Armageddon...”, cit., p. 4.

I suggerimenti forniti da Ōkawa nel libro non riguardano soltanto l'utilizzo degli strumenti messi a disposizione dal movimento, ma comprendono persino lo stile di vita e la nutrizione del fedele, considerati altrettanto importanti per prevenire l'infezione da coronavirus. Innanzitutto, secondo Ōkawa, occorre avere una buona igiene personale altrimenti il rischio di trasmissione dei germi è alta. Per spiegare il modello ideale di igiene utilizza come esempio il Giappone, spiegando come, a differenza di quanto accade in "Occidente", nel paese prima di mangiare si usi una salvietta disinfettante e per mangiare le bacchette, che riducono le possibilità di infezione.¹⁰² Il suggerimento di Ōkawa, quindi, è quello di "giapponesizzarsi", come unica possibilità per proteggersi dal virus, dimostrando ancora una volta la centralità del Giappone nell'ideologia del movimento.

Inoltre, con la diffusione della pandemia vi è il rischio di isolamento per molte persone, sempre più a disagio e stressate per la situazione. Per questo motivo, risulta importante non cedere alla paura e continuare la propria vita con un giusto bilanciamento tra vita privata e lavoro, permettendo anche al corpo di riposare a sufficienza.¹⁰³ Ōkawa all'interno del libro ritiene fondamentale concentrarsi, in particolare, sul concetto di "paura". Questo sentimento, infatti, viene descritto come "elemento dell'inferno", ossia ciò che permette agli spiriti maligni di connettersi con la persona in questione e impossessarla, rendendola un obiettivo facile per la diffusione del virus.¹⁰⁴ Di conseguenza, per evitare un eccessivo accumulo di stress e negatività, il consiglio di Ōkawa è quello di ridurre sensibilmente il tempo passato di fronte alla televisione, molto spesso piena di programmi riguardanti la pandemia, e pensare positivo rafforzando la propria immunità fisica e mentale.¹⁰⁵ Infine, viene posta particolare attenzione anche sull'alimentazione, considerando l'importanza di rimanere in salute sia mentalmente che fisicamente per tenere lontano il virus. Secondo Ōkawa, è essenziale avere una dieta bilanciata e sana che non escluda alcun alimento, poiché gli umani in quanto esseri onnivori necessitano di nutrienti che non possono assunti con un solo tipo di dieta.¹⁰⁶

Non mancano anche in questo libro le critiche nei confronti della politica e dei media. Già a partire dalla prefazione, infatti, il governo giapponese è accusato da Ōkawa di seguire troppo i consigli degli epidemiologi e non offrire una risposta efficace a problemi altrettanto importanti che riguardano i cittadini, lasciati in una situazione di incertezza economica con la

¹⁰² ŌKAWA, *How To...*, cit., p. 46.

¹⁰³ POKORNY, MAYER, "Like Armageddon...", cit., p. 6.

¹⁰⁴ ŌKAWA, *How To...*, cit., p. 77.

¹⁰⁵ POKORNY, MAYER, "Like Armageddon...", cit., p. 6.

¹⁰⁶ ŌKAWA, *How To...*, cit., pp. 87-88.

dichiarazione dello stato di emergenza.¹⁰⁷ Il continuo aumento dei casi e l'arrivo della Golden Week verso la fine di aprile spinsero il governo a intervenire per evitare un peggioramento della situazione sanitaria con la campagna “*8wari gen*” 8割減 (“diminuzione dell’80”). Come si deduce dal nome, l’intenzione era quella di ridurre il numero di persone nelle maggiori stazioni ferroviarie del paese dell’80% rispetto all’anno precedente durante la Golden Week, invitando i cittadini a lavorare da casa e ridurre le uscite non necessarie.¹⁰⁸ Questa decisione è ampiamente criticata da Ōkawa nel libro, poiché secondo lui il governo avrebbe rischiato così di creare soltanto altri problemi ai cittadini sempre più isolati con la pandemia, provocando magari un aumento del numero di suicidi.¹⁰⁹ Per quanto riguarda i media, invece, oltre ai già citati inviti a diminuire le ore davanti la televisione per gli eccessivi allarmismi diffusi dai telegiornali, le accuse si concentrano soprattutto sulle critiche subite dal movimento per la propria risposta alla pandemia con l’articolo di Kestenbaum sul *New York Times*. Secondo Ōkawa, l’articolo sembra criticare in particolare il fatto che il movimento applichi una tariffa per la preghiera contro il coronavirus, pertanto la sua intenzione è quella di precisare come quelle “donazioni” servano non solo a pagare il servizio offerto dai predicatori, come accade con qualsiasi altro lavoro, ma anche per mantenere le strutture e continuare le proprie attività.¹¹⁰ Di fronte a questi attacchi, il suggerimento rimane sempre quello di seguire gli strumenti messi a disposizione dal movimento, gli unici in grado di fornire loro un’immunità al virus.

2.3 YouTube e Kōfuku no Kagaku

Abbiamo già visto come Kōfuku no Kagaku abbia stabilito una sua presenza su Internet piuttosto tardi rispetto ad altri movimenti religiosi, per poi man mano incrementare la sua attività anche su questo media attraverso la creazione di numerosi siti web legati al movimento e, successivamente, anche di canali YouTube. La piattaforma video, infatti, risultava essere utile per caricare i contenuti multimediali prodotti dal movimento e presentarli più facilmente

¹⁰⁷ ŌKAWA, *How To...*, cit., p. 13.

¹⁰⁸ CAVALIERE, “Religious...”, cit., p. 8.

¹⁰⁹ ŌKAWA, *How To...*, cit., p. 39.

¹¹⁰ ŌKAWA, *How To...*, cit., p. 66.

al pubblico. Verso la fine degli anni Novanta, inoltre, il movimento ha intrapreso un processo di internazionalizzazione che prevedeva l'apertura di filiali all'estero, in particolare negli Stati Uniti, Brasile e Gran Bretagna.¹¹¹ Di conseguenza, questo rese necessario offrire un contenuto anche in altre lingue rispetto a quella giapponese.

Kōfuku no Kagaku attualmente fa ampio uso della piattaforma YouTube per caricare video riguardanti non solo gli insegnamenti del movimento, ma anche contenuti “secolari” riguardanti, ad esempio, il proprio programma radio o il partito. Il primo canale aperto dal movimento, infatti, è quello del suo partito politico Kōfuku jitsugentō nel 2009.¹¹² Quell'anno, infatti, Ōkawa fondò il partito con l'obiettivo di partecipare alle elezioni di agosto e, quindi, fu creata una grande quantità di materiale pubblicitario in quei mesi che, oltre a quello cartaceo, era anche in formato multimediale, caricato sul sito ufficiale e sul canale YouTube.¹¹³ Il canale attualmente risulta molto attivo e riscuote anche un discreto successo, considerati i circa cento mila iscritti, ma naturalmente offre un contenuto soltanto in lingua giapponese, seppure in passato abbia caricato anche video in inglese. Come è possibile leggere nella descrizione del canale, i video caricati riguardano vari temi, dalla politica all'economia passando per gli affari internazionali, con l'obiettivo di diffondere costantemente le attività svolte dal partito. Nei primi mesi di diffusione del virus, questo canale YouTube fu molto attivo con discussioni di carattere politico ed economico riguardanti il virus non solo in riferimento al Giappone, ma anche ad altri paesi. Ad apparire, inoltre, in molti di questi video non è Ōkawa, ancora presidente del partito, ma Shaku Ryōko leader dal 2013. Successivamente, il movimento creò anche i suoi canali ufficiali riguardanti la sfera religiosa, sia in lingua giapponese nel 2010 (“Kōfuku no Kagaku kōshiki channeru 幸福の科学 公式チャンネル”)¹¹⁴ sia in inglese nel 2015 (“Happy Science Official”)¹¹⁵. Entrambi i canali sono stati fondamentali per il movimento e ampiamente utilizzati durante la pandemia per fornire il proprio supporto ai fedeli. Per esempio, nel canale internazionale venne caricata una serie di video con l'etichetta “*Invitation to Happiness – Coronavirus Special*”, all'interno dei quali tre membri della sede statunitense a New York discutevano riguardo la pandemia, dopo aver mostrato e ascoltato le lezioni di Ōkawa. Questa tipologia di video venne inserita all'interno di una *playlist*, intitolata “*To Conquer COVID-19*”, che attualmente conta dodici video. Oltre a questi canali, comunque, le

¹¹¹ FUKUI, “A study...”, cit., p. 139.

¹¹² <https://www.youtube.com/c/%E5%B9%B8%E7%A6%8F%E5%AE%9F%E7%8F%BE%E5%85%9A> (ultimo accesso 15/06/2022).

¹¹³ BAFFELLI, “Charismatic...”, cit., p. 127.

¹¹⁴ <https://www.youtube.com/c/HappyscienceJpNews/featured> (ultimo accesso 15/06/2022).

¹¹⁵ https://www.youtube.com/channel/UCBX_IW-rYBrGnDcjhZ3USw/featured (ultimo accesso 15/06/2022).

sedi statunitensi hanno anche un canale personale, nel quale però non sono più presenti alcuni video caricati durante la pandemia, come quello della manifestazione a Times Square visto in precedenza.¹¹⁶ Infine, il movimento controlla anche i canali YouTube appartenenti al programma radio “*Tenshi no Mōningu Kōru* 天使のモーニングコール”¹¹⁷ e al mensile *The Liberty*, chiamato “THE FACT”¹¹⁸, descritto al pubblico come un programma che trasmette informazioni che i media tradizionali non riportano. All’interno di quest’ultimo, in particolare, vennero caricati in quel periodo una serie di video nei quali la Cina fu incolpata di aver nascosto il problema del virus per troppo tempo, favorendone così la progressiva diffusione.

Secondo la studiosa Baffelli, il movimento aprì il suo primo canale YouTube dedicato al suo partito politico in un momento di transizione durante il quale stava sperimentando nuovi modi di autorappresentazione.¹¹⁹ La pandemia di COVID-19 ha sicuramente accelerato questo processo e ha rappresentato un mezzo fondamentale per mostrare la sua presenza in un momento di difficoltà per i fedeli. La grande varietà di canali di sua proprietà e la cura nell’utilizzo delle migliori funzionalità messe a disposizione dalla piattaforma, dimostrano come oggi il gruppo possieda una grande sicurezza e conoscenza di questo media. Il contenuto, tuttavia, continua a essere trasmesso in modalità unidirezionale, sebbene gli utenti possano esprimere la propria opinione sotto qualunque video. Il movimento, infatti, non sembra avere interesse nell’adottare il principale punto di forza della piattaforma, ossia la “cultura partecipativa”, descritta da Jenkins come un modello di comunicazione nel quale produttore e consumatore non ricoprono ruoli separati ma si influenzano a vicenda nella creazione del contenuto.¹²⁰ Ciononostante, Kōfuku no Kagaku durante la pandemia si è impegnato nell’utilizzo della piattaforma non solo per pubblicizzare i propri prodotti cartacei e multimediali (come ad esempio il brano “THE THUNDER”)¹²¹, ma soprattutto per offrire ai fedeli la possibilità di godere direttamente da casa propria di contenuti creati appositamente dal movimento per superare al meglio le difficoltà create dal virus.

¹¹⁶ <https://www.youtube.com/c/HappyScienceUS/videos> (ultimo accesso 15/06/2022).

¹¹⁷ https://www.youtube.com/channel/UCqC_OHa03pvPgvWDd4EJYbg/featured (ultimo accesso 15/06/2022).

¹¹⁸ <https://www.youtube.com/c/ThefactJp/featured> (ultimo accesso 15/06/2022).

¹¹⁹ BAFFELLI, “Charismatic...”, cit., p. 127.

¹²⁰ JENKINS, *Convergence...*, cit., p. 3.

¹²¹ <https://www.youtube.com/watch?v=u6SSvLO85F8&list=PLip-WAWgY0e3CWR9uobbvEdN0qEuyDx5t> (ultimo accesso 15/06/2022).

Conclusioni

Il Giappone, dopo un periodo di grande crescita economica iniziata nel dopoguerra, ha dovuto fare i conti con una profonda crisi provocata dallo scoppio della bolla speculativa agli inizi degli anni Novanta. Il governo, quindi, decise di emanare alcune riforme attraverso le quali il centro produttivo non era più la famiglia ma l'individuo, più responsabile e pronto a lavori flessibili rispetto a prima. Questi cambiamenti, insieme all'introduzione nel paese di pratiche e idee riconducibili al movimento New Age, ebbero i suoi effetti anche sul panorama religioso, che vide la nascita di nuovi movimenti religiosi, o “nuove nuove religioni”, tra cui Kōfuku no Kagaku. Il movimento fu creato nel 1986 dall'allora impiegato Ōkawa Ryūhō in seguito ad alcuni messaggi spirituali ricevuti da vari spiriti, che ancora oggi vengono trascritti e pubblicati in formato cartaceo. Questi libri fanno parte di un articolato processo di mediazione grazie al quale ogni movimento religioso può esprimersi attraverso una grande varietà di fonti, quali testi sacri, immagini o icone. Kōfuku no Kagaku, fin dai suoi primi anni di nascita, ha riconosciuto l'importanza di tale processo e si è dimostrato attivo nell'utilizzo di ogni media a disposizione. Oltre ai libri, infatti, il movimento si è concentrato negli anni sulla produzione di brani musicali, programmi radio, manga a carattere didattico – molti dei quali sono stati trasposti successivamente in film anime – e possiede sei periodici, utili per tenere aggiornati i fedeli riguardo le attività e i servizi offerti. L'incidente Aum del 1995, tuttavia, frenò inizialmente il movimento dall'adottare un nuovo media che si stava sviluppando proprio in quel periodo, ossia Internet. Ciononostante, il continuo successo di questo media rese necessario una sua adozione, seppure con estrema cautela e sempre in maniera unidirezionale.

Agli inizi del 2020, il mondo fu colpito dall'arrivo della pandemia di COVID-19. I governi di tutto il mondo, in quel periodo, furono costretti ad adottare alcune misure di contenimento per evitare il più possibile la diffusione del virus tra la popolazione. In Giappone, a differenza di altri paesi, non fu adottato un duro *lockdown*, ma il governo si limitò a invitare i cittadini all'”autocontrollo” (*jishuku* 自粛), lasciando loro la possibilità di muoversi seppur sconsigliandogli di farlo se non strettamente necessario. Le religioni, quindi, si trovarono di fronte un nuovo periodo di crisi in cui risultava necessario rivedere i propri metodi di comunicazione con i fedeli per continuare a offrire loro il proprio supporto. Molte di esse trasferirono le attività online tramite l'utilizzo di piattaforme di *streaming* video, quali YouTube o Zoom, e di tecnologie che, in particolar modo per le religioni “tradizionali”, era raro vedere

in precedenza. Alcuni templi buddhisti, infatti, decisero di adottare Internet per trasmettere in diretta la recitazione del *nenbutsu* o semplicemente per creare delle *community* digitali, ancora esistenti ma pressoché inutilizzate, su cui i monaci delle varie denominazioni offrivano delle sessioni di preghiera per i fedeli. Ugualmente, molti santuari shintō adottarono maggiormente pratiche di venerazione online che negli anni precedenti non trovarono sviluppo anche a causa dell'opposizione mostrata dal Jinja Honchō. Sebbene, le misure del governo non prevedessero la chiusura delle strutture, molte organizzazioni religiose decisero di diminuire sensibilmente le attività in presenza per i timori della diffusione del virus. Tuttavia, Kōfuku no Kagaku, a differenza di questi movimenti, decise di non chiudere le proprie strutture in quel periodo per consentire ai fedeli di prendere parte alle attività del movimento. Con la continua diffusione del virus, inoltre, il gruppo fornì loro un nutrito programma nel quale era possibile trovare le idee del movimento riguardo le origini del virus, nonché alcuni strumenti e suggerimenti per far fronte alla crisi causata dalla pandemia. Per comunicare tale programma ai fedeli, il movimento utilizzò una grande varietà di media. Internet, anche in questo caso, fu il media più utilizzato per pubblicizzare i nuovi strumenti creati dal gruppo per fronteggiare il virus, come ad esempio la preghiera “*Chūgoku hatsu shingata korona wirusu kansen gekitai kigan*”, il cui testo però non fu pubblicato sulle pagine web per spingere i fedeli a prendere parte alle sessioni nelle proprie strutture. Oltre alle pagine web, il movimento possiede anche sulla piattaforma YouTube un discreto numero di canali sia di carattere religioso che “secolare”. Durante i primi mesi della pandemia, infatti, questo media risultava molto utile per comunicare con i fedeli che erano impossibilitati a recarsi nelle strutture del movimento. Quindi, Kōfuku no Kagaku decise di caricare all'interno dei canali dedicati alla sfera religiosa una serie di video speciali a carattere religioso, nei quali si potevano ascoltare le lezioni di Ōkawa, mentre negli altri canali vennero trasmesse informazioni di carattere politico ed economico, spesso puntando il dito contro la Cina e il suo governo, incolpato di aver nascosto per troppo tempo la diffusione del virus. Molti di questi video sono curati nei minimi dettagli e permettono agli utenti di esprimere liberamente le proprie opinioni, sebbene il contenuto sia sempre trasmesso in maniera unidirezionale.

A fianco all'intenso utilizzo di internet, il movimento continuò a sfruttare anche i media più “tradizionali”, come quelli cartacei, con la pubblicazione di una serie di libri che avevano come tema la pandemia di COVID-19. In particolare, Ōkawa, tra la fine di febbraio e gli inizi di marzo, tenne due monologhi nei quali presentò le idee del movimento riguardo l'origine del virus e gli strumenti messi a disposizione per superare tali difficoltà. Entrambi gli argomenti furono in seguito raccolti in due libri, intitolati rispettivamente “*Spiritual Reading of Novel*

Coronavirus Infection Originated in China” e *“How to Survive the Coronavirus Recession”*”, presi in esame in questo elaborato. Nel primo, il movimento pubblica una serie di messaggi spirituali ricevuti da Ōkawa da alcuni spiriti superiori, tra cui R.A Goal e Metatron, i quali affermano nel libro di aver diffuso il virus per fermare le intenzioni della Cina, che in quel periodo stava tramando un duro attacco in particolare verso Hong Kong e Taiwan. I principali punti di critica sono soprattutto il materialismo e l’ateismo, entrambi visti come problematici e di intralcio alla diffusione della “Verità” insegnata dal movimento. Anche qui, le critiche nei confronti della Cina risultano piuttosto aspre, poiché gli spiriti affermano che, alla luce dei numerosi orrori commessi dal paese, una sua crescita globale potrebbe causare seri pericoli anche per altre nazioni ed è necessario mettere fine a tale situazione quanto prima. Per far questo, viene ribadito nel libro il ruolo centrale del Giappone, l’unico paese considerato in grado di fermare la diffusione di credenze antireligiose e a godere del pieno supporto degli spiriti superiori. Nel secondo libro, invece, Ōkawa si focalizza sulla presentazione dei propri suggerimenti per tenere lontano ogni tipo di difficoltà provocata dal virus. Innanzitutto, il leader comunica di aver composto in quel periodo un brano musicale, intitolato “THE THUNDER”, considerato capace di creare un ambiente puro nel quale il virus non può entrare. Oltre alla musica, Ōkawa consiglia anche di guardare i propri film, poiché già in precedenza hanno dimostrato di avere un potere salvifico. Tuttavia, oltre a presentare gli strumenti creati appositamente dal movimento per quel periodo, i consigli contenuti nel libro riguardano anche lo stile di vita e la nutrizione ideale da seguire. Secondo Ōkawa, infatti, non bisogna farsi prendere dalla paura nei confronti del virus, ma è importante pensare positivo e avere un’alimentazione sana ed equilibrata che non precluda il consumo di alcun alimento.

In conclusione, in questo studio si è voluto analizzare l’utilizzo dei media da parte del movimento Kōfuku no Kagaku durante la pandemia di COVID-19, sfruttando i primi studi a riguardo. Tuttavia, il periodo preso in esame qui è esclusivamente quello dei primi mesi della diffusione del virus, a causa della mancanza di studi approfonditi che analizzino l’idea del movimento riguardo gli sviluppi della pandemia. Sarà interessante, quindi, in futuro vedere in che modo il gruppo abbia formulato la sua risposta agli ulteriori problemi creati dal virus, quali ad esempio la nascita di nuove varianti, nonché alla sua futura diminuzione della pericolosità.

Bibliografia

ALLISON, Anne, “Ordinary Refugees: Social Precarity and Soul in 21st Century Japan”, *Anthropological Quarterly*, 85, 2, 2012, pp. 345-370.

ALLISON, Anne, “Precarity and Hope: Social Connectedness in Postcapitalist Japan”, in Frank Baldwin e Anne Allison (a cura di), *Japan – The Precarious Future*, New York, New York University Press, 2015, pp. 36-57.

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

BAFFELLI, Erica, “Aum Shinrikyō”, *Handbook of East Asian new religious movements*, in Lukas Pokorny e Franz Winter (a cura di), Leiden, Boston, Brill, 2018, pp. 193-210.

BAFFELLI, Erica, “Charismatic Blogger? Authority and New Religions on the Web 2.0”, in Erica Baffelli, Ian Reader, Birgit Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York e Londra, Routledge, 2011, pp. 119-135.

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

BAFFELLI, Erica, “Contested Positioning: “New Religions” and Secular Spheres”, *Japan Review*, 30, 2017, pp. 129-152.

BAFFELLI, Erica, READER, Ian, “Competing for the Apocalypse: Religious Rivalry and Millennial Transformations in a Japanese New Religion”, *International Journal for the Study of New Religions*, 2, 1, 2011, pp. 5-28.

BAFFELLI, Erica, READER, Ian, “Impact and Ramifications: The Aftermath of the Aum Affair in the Japanese Religious Context”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 39, 1, 2012, pp. 1-28.

BAFFELLI, Erica, READER, Ian, STAEMMLER, Birgit, “Internet and Religion in Japan: Innovation, Representation and Authority”, in Erica Baffelli, Ian Reader, Birgit Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York e Londra, Routledge, 2011, pp. 20-35.

- BAFFELLI, Erica, READER, Ian, STAEMMLER, Birgit, “Media and Religion in Japan”, in Erica Baffelli, Ian Reader, Birgit Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York e Londra, Routledge, 2011, pp. 7-19.
- BEKKERING, J. Denis, “Studying Religion and YouTube”, in Alphia Possamai-Inesedy and Alan Nixon (a cura di), *The Digital Social: Religion and Belief*, Berlino, De Gruyter, 2019, pp. 49-66.
- BURGESS, Jean, GREEN, Joshua, *YouTube: Online Video and Participatory Culture: 2nd Edition*, Londra, Josh Wiley and Sons, 2018.
- BURGESS, Jean, GREEN, Joshua, “The Entrepreneurial Vlogger: Participatory Culture Beyond the Professional-Amateur Divide”, in Pelle Snickars, Patrick Vonderau (a cura di), *The YouTube Reader*, Stockholm, National Library of Sweden, 2009, pp. 89-107.
- CAMPBELL, A. Heidi, “Religion Embracing and Resisting Cultural Change in a Time of Social Distancing”, *Religion in Quarantine: The Future of Religion in a Post-Pandemic World*, in Heidi A. Campbell (a cura di), 2020, pp. 9-13, <https://doi.org/10.21423/religioninquarantine>, (ultimo accesso 15/06/2022).
- CAROLI, Rosa, GATTI, Francesco, *Storia del Giappone*, Roma, Editori Laterza, 2006.
- CASTELLS, Manuel, *Communication Power*, New York, Oxford University Press, 2009.
- CAVALIERE, Paola, “Religious Institutions in Japan Responding to Covid-19 Induced Risk and Uncertainty”, *Journal of Religion in Japan*, 10,1, 2020, pp. 1-33.
- COOK, Emma, “Expectations of Failure: Maturity and Masculinity for Freeters in Contemporary Japan”, *Social Science Japan Journal*, 16, 1, 2013, pp. 29-43.
- DEIN, Simon, LOEWENTHAL, Kate, LEWIS, A. Christopher, PARGAMENT, I. Kenneth, “COVID-19, mental health and religion: an agenda for future research”, *Mental Health, Religion & Culture*, 23, 1, 2020, pp. 1-9.
- DORMAN, Benjamin, “New Religions through the Eyes of Ōya Sōichi, ‘Emperor’ on the Mass Media”, *Bulletin of the Nanzan Institute for Religion and Culture*, 29, 2005, pp. 54-67.
- DORMAN, Benjamin, READER, Ian, “Editors; Introduction: Projections and Representations of Religion in Japanese Media”, *Nova Religio*, 10, 3, 2007, pp. 5-12.

FINNEGAN, Ciara, “The Uyghur Minority in China: A Case Study of Cultural Genocide, Minority Right and the Insufficiency of the International Legal Framework in Preventing State-Imposed Extinction”, *Laws*, 9,1, 2020, pp. 1-20.

FUKUI Masaki, “A study of a Japanese new religion with special reference to its ideas of the millennium: the case of Kofuku-No-Kagaku, the Institute for Research in Human Happiness”, tesi di dottorato, King's College University of London, 2004.

GAGNÈ, Nana Okura, “Neoliberalism at work: Corporate reforms, subjectivity, and post-Toyotist affect in Japan”, *Anthropological Theory*, 20, 4, 2020, pp. 455-483.

GORDON, Andrew, *A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present*, New York, Oxford University Press, 2003.

GRUSIN, Richard, “YouTube at the End of New Media”, in Pelle Snickars, Patrick Vonderau (ed.), *The YouTube Reader*, Stockholm, National Library of Sweden, 2009, pp. 60-67

HANEGRAAFF, Wouter J., “The New Age Movement and Western Esotericism”, in Daren Kemp and James R. Lewis (a cura di), *Handbook of New Age*, Brill, 2007, pp. 25-50.

HANEGRAAFF, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, New York, New York Press, 1997.

HANEGRAAFF, Wouter J., “New Age Religion and Secularization”, *Numen*, 47, 3, 2000, pp. 288-312.

Happy Science, *Happy Science Monthly*, 313, 2020, pp. 1-20, <http://publications.happyscience.me/eng/monthly/2020/4/> (ultimo accesso 15/06/2022).

HELLAND, Christopher, “Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet”, *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1, 1, 2005, pp. 1-16.

HIROYUKI Kurosaki, “Preserving the Dignity of Shinto Shrines in the Age of the Internet: A Social Context Analysis”, in Erica Baffelli, Ian Reader, Birgit Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York e Londra, Routledge, 2011, pp. 62-79.

HOOVER, M. Stewart, “Religion and the Media in the 21st Century”, *Tripodos*, 29, 1, 2012, pp. 27-35.

HOOVER, M. Stewart, *Religion in the Media Age*, Londra e New York, Routledge, 2006.

HOTAKA Tsukada, “Cultural Nationalism in Japanese Neo-New Religions: A Comparative Study of Mahikari and Kōfuku no Kagaku”, *Monumenta Nipponica*, 67, 1, 2012, pp. 133-157.

JENKINS, Henry, *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, New York, New York University Press, 2006.

KAWABATA Akira, TAMURA Takanori, “Online-Religion in Japan: Websites and Religious Counseling from a Comparative Cross-Cultural Perspective”, *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12, 2007, pp. 999-1019.

KAWANO Satsuki, “From the ‘Traditions’ to a Choice: Recent Developments in Mortuary Practices”, in Inken Prohl e John Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Boston, Brill, 2012, pp. 413-430.

KAWASHIMA, T. Delakorda, “The Relationless Japanese Society and the Practices of Belonging during the COVID-19 Pandemic”, *Asian Studies*, 10, 1, 2022, pp. 45-68.

KENSHIN Fukamizu, “The Situation of Japanese Traditional Buddhism in the Web 2.0 Era: Who Attacks and Who Guards the Religion?”, in Erica Baffelli, Ian Reader, Birgit Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation and Authority*, New York e Londra, Routledge, 2011, pp. 39-61.

KIM, Jin, “The institutionalization of YouTube: From user-generated content to professionally generated content”, *Media, Culture & Society*, 34, 1, pp. 53-67.

KOTANI Hitomu, TAMURA Mari, NEJIMA Susumu, “Mosques in Japan responding to COVID-19 pandemic: Infection prevention and support provision”, *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 69, 2022, pp. 1-14.

MAHAN, Jeffrey H., “Religion and Media”, *Religion Compass*, 6, 1, 2012, pp. 14-25.

MANABU Haga, KISALA, Robert J., “Editors’ Introduction: The New Age in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, 3/4, 1995, pp. 235-247.

MCLAUGHLIN, Levi, “Did Aum Change Everything? What Soka Gakkai Before, During, and After the Aum Shinrikyō Affair Tells Us About the Persistent "Otherness" of New Religions in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 39, 1, 2012, pp. 51-75.

- MCLAUGHLIN, Levi, “Japanese Religious Responses to COVID-19: A Preliminary Report”, *The Asia-Pacific Journal*, 18, 3, 2020, pp. 1-22.
- MCLAUGHLIN, Levi, “What Have Religious Groups Done After 3.11? Part 2: From Religious Mobilization to ‘Spiritual Care’”, *Religion Compass*, 7, 8, 2013, pp. 309-325.
- MEYER, Birgit, *Religious sensations: Why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religion*, Amsterdam, Vrije Universiteit, 2006.
- MHLW (Japanese Ministry of Health, Labor and Welfare), *Basic Policies for Novel Coronavirus Disease Control*, 07/04/2020, pp. 1-4, <https://www.mhlw.go.jp/content/10900000/000617686.pdf>, (ultimo accesso 15/06/2022).
- MUKHERJEE, Kunal, “The Uyghur Question in Contemporary China”, *Strategic Analysis*, 34, 3, 2010, pp. 420-435.
- MÜLLER, Eggo, “Where Quality Matters: Discourses on the Art of Making a YouTube Video”, in Pelle Snickars, Patrick Vonderau (ed.), *The YouTube Reader*, Stockholm, National Library of Sweden, 2009, pp. 126-139.
- NOBUTAKA Inoue, “Media and New Religious Movements in Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 1, 2, 2012, pp. 121-141.
- NORICHIKA Horie, “Spirituality and the Spiritual in Japan: Translation and Transformation”, *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, 5, 2012.
- OIZUMI E, “Property Finance in Japan: Expansion and Collapse of the Bubble Economy”, *Environment and Planning A*, 26, 2, 1994, pp. 199-213.
- ŌKAWA Ryūhō, *How To Survive the Coronavirus Recession*, Tōkyō, HS Press, 2020.
- ŌKAWA Ryūhō, *Spiritual Reading of Novel Coronavirus Infection Originated in China: Closing in on the real cause of the global outbreak*, Tōkyō, HS Press, 2020.
- ŌKAWA Ryūhō, *The Laws of the Sun: The Spiritual Laws and History Governing Past, Present and Future*, Dorset, Element Books, 1996.
- ŌKAWA Ryūhō, *The Science of Happiness: 10 Principles for Manifesting Your Divine Nature*, Rochester, Inner Traditions International, 2009.

OSAWA Machiko, KINGSTON, Jeff, “Risk and Consequences: The Changing Japanese Employment Paradigm”, *Japan – The Precarious Future*, New York, New York University Press, 2015, pp. 58-86.

POKORNY, K. Lukas, MAYER, Patricia Sophie, “‘Like Armageddon’: Kōfuku no Kagaku and the COVID-19 Pandemic”, *Religions*, 13, 428, 2022, pp. 1-13.

POKORNY, K. Lukas, WINTER, Franz, “‘Creating Utopia’: The History of Kōfuku no Kagaku in Austria, 1989-2012. With an Introduction to Its General History and Doctrine”, in Hans Gerald Hödl e Lukas Pokorny (a cura di), *Religion in Austria*, Vienna, Praesens, 2012, pp. 35-36.

PROHL, Inken, “New Religions in Japan: Adaptations and Transformation in Contemporary Society”, in Inken Prohl e John Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Boston, Brill, 2012, 241-267.

PROHL, Inken, “The Spiritual World: Aspects of New Age in Japan”, in Daren Kemp e James R. Lewis (a cura di), *Handbook of New Age*, Leiden, Boston, Brill, 2007, 359-374.

PROHL, Inken, NELSON, John, “Religious Context and Patterns in Contemporary Japan”, in Inken Prohl e John Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Boston, Brill, 2012, pp. 3-21.

READER, Ian, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense! The ‘Rush Hour Away from the Gods’ and the Decline of Religion in Contemporary Japan”, *Journal of Religion in Japan*, 36, 7, 2012, pp. 7-36.

READER, Ian, “Identity and Nationalism in the ‘New’ New Religions: Buddhism as a motif for the New Age in Japan”, in Klaus Antoni, Hiroshi Kubota, Johann Nawrocki, Michael Wachutka (a cura di), *Religion and National Identity in the Japanese Context*, Münster, Lit Verlag, 2004, pp. 13-35.

RONALD, Richard, IZUHARA Misa, “Emerging Adulthood Transitions in Japan: The Role of Marriage and Housing Careers”, *Asian Journal of Social Science*, 44, 3, 2016, pp. 391-415.

ROSE, Stuart, “An examination of the new age movement: Who is involved and what constitutes its spirituality”, *Journal of Contemporary Religion*, 13, 1, 1998, pp. 5-22.

ROTS, P. Aike, TEEUWEN, Mark, “Introduction: Formations of the Secular in Japan”, *Japan Review*, 30, 2017, pp. 3-20.

SCHEID, Bernhard, "Shintō Shrines: Traditions and Transformations", in Inken Prohl e John Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Boston, Brill, 2012, pp. 73-105.

SHIMAZONO Susumu, *From Salvation to Spirituality*, Melbourne, Transpacific Press, 2004.

STOLOW, Jeremy, "Religion and/as media", *Theory, Culture & Society*, 22, 4, 2005, pp. 119-145.

SUGIMOTO Yoshio, *An Introduction to Japanese Society (Third Edition)*, New York, Cambridge University Press, 2010.

TAKANORI Tamura, DAIYŪ Tamura, "Reflexive Self-Identification of Internet Users and the Authority of Sōka Gakkai", in Erica Baffelli, Ian Reader, Birgit Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet*, New York e Londra, Routledge, 2011, pp. 173-195.

TAKEDA Hiroko, "Structural Reform of the Family and the Neoliberalisation of Everyday Life in Japan", *New Political Economy*, 13, 2, 2008, p. 153-172.

URICCHIO, William, "The Future of a Medium Once Known as Television", in Pelle Snickars, Patrick Vonderau (ed.), *The YouTube Reader*, Stockholm, National Library of Sweden, 2009, pp. 24-40

WATTS, S. Jonathan, MASAZUMI Shojun Okano, "Reconstructing Priestly Identity and Roles and the Development of Socially Engaged Buddhism in Contemporary Japan", in Inken Prohl e John Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Boston, Brill, 2012, pp. 345-372.

WINTER, Franz, "Kōfuku no Kagaku", *Handbook of East Asian new religious movements*, in Lukas Pokorny e Franz Winter (a cura di), Leiden, Boston, Brill, 2018, pp. 211-228.

YAMASHITA Akiko, "The 'Eschatological' of Japanese New and New New Religions From Tenri-kyō to Kōfuku no Kagaku", *Inter-Religio*, 33, 1998, pp. 3-21.

YUMIYAMA Tatsuya, "Varieties of Healing in Present-Day Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 22, 3-4, 1995, pp. 267-282.

ZACHMANN, Urs Matthias, "The Postwar Constitution and Religion", in Inken Prohl e John K. Nelson (a cura di), *Handbook of Contemporary Japanese Religions*, Leiden, Brill, 2012, pp. 215-240.

Sitografia

Happiness Realization Party, "We Demand to Expel China from the UN Security Council", *News*, 13/10/2012, <http://en.hr-party.jp/blog/418.html>, ultimo accesso 15/06/2022.

<https://www.nytimes.com/article/happy-science-japan-coronavirus-cure.html> (ultimo accesso: 15/06/2022).

https://www.youtube.com/channel/UCBX_1W-rYBrGnDcjhZ3USw (ultimo accesso: 15/06/2022).

<https://www.teranavi.jp/> (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020> (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://www.who.int/publications/i/item/practical-considerations-and-recommendations-for-religious-leaders-and-faith-based-communities-in-the-context-of-covid-19> (ultimo accesso 15/06/2022).

https://japan.kantei.go.jp/ongoingtopics/coronavirus_info_e.html#c5, (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://info.happy-science.org/2020/1275/> (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://happy-science.jp/news/info/11507/> (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://www.nytimes.com/article/happy-science-japan-coronavirus-cure.html> (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://samkestenbaum.com/> (ultimo accesso 15/06/2022).

https://www.youtube.com/watch?v=GCQwU_uHISg (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://info.happy-science.org/2020/1765/> (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://info.happy-science.org/music/the-thunder/> (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://www.happyscience-uk.org/events/zen-meditation-session-full-moon-meditation-2/> (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://happyscience-usa.org/locations/san-diego/> (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://www.youtube.com/c/%E5%B9%B8%E7%A6%8F%E5%AE%9F%E7%8F%BE%E5%85%9A> (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://www.youtube.com/c/HappyscienceJpNews/featured> (ultimo accesso 15/06/2022).

https://www.youtube.com/channel/UCBX_1W-rYBrGnDcjhZ3USw/featured (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://www.youtube.com/c/HappyScienceUS/videos> (ultimo accesso 15/06/2022).

https://www.youtube.com/channel/UCqC_OHa03pvPgvWDd4EJYbg/featured (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://www.youtube.com/c/ThefactJp/featured> (ultimo accesso 15/06/2022).

<https://www.youtube.com/watch?v=u6SSvLO85F8&list=PLip-WAWgY0e3CWR9uobbvEdN0qEuyDx5t> (ultimo accesso 15/06/2022).