



Università
Ca'Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Lingue e Civiltà dell'Asia e dell'Africa Mediterranea
ordinamento ex D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

Movimenti cristiani giapponesi

Nuove religioni o chiese cristiane?

Relatore

Ch.ma Prof.ssa Silvia Rivadossi

Correlatore

Ch. Prof. Eugenio De Angelis

Laureanda

Chiara Ales

Matricola 883168

Anno Accademico

2021 / 2022

要旨

明治時代の日本においては、数々の変化があり、政治や経済や社会に影響を及ぼした。これのうちに、鎖国の終わりはその一つである。それ以来、外国人が日本に入ることができたため、ヨーロッパや北アメリカから来たキリスト教の宣教師が日本に入国し、布教の活動を始めた。最も効果的なのは、英語もキリスト教の価値観も教えられ、学生がキリスト教に改宗することは勧めた学校の創設である。ところで、改宗したキリスト教徒の日本人の一部は次第に外国人の宣教師の活動を嫌うようになった。日本人によると、受け入れられない点は、宣教師の目的は日本にキリスト教を広げることだったのに、日本の環境をよりよく理解するように努めず、日本の伝統を尊敬しなかった。その結果、多少のキリスト教徒の日本人は公式教会から離れ、自分の宗教運動を形成することを決めた。このような宗教運動の数は低く、あまり人気がないため、日本に生まれたキリスト教の運動に関する研究は少ない。したがって、キリスト教の運動を定義することは複雑なことだが、たいてい、「新宗教」の種類に入れる。新宗教の定義を調べたら、所によって、違う意味があるため、かなり曖昧な表現だとわかる。日本で、新宗教というのは、19

世紀前半に形成され、カリスマ的なリーダーを中心した救いの運動である。この論文の目的は五つのキリスト教の宗教運動は日本の新宗教と言えるかという問題に答えることである。

第一章で、明治時代のキリスト教の状態を紹介する。特に、宣教師の活動やキリスト教の広がりへの障害を中心とする。それで、内村鑑三の無教会、松村介石の道会、川合信水の基督心宗教団、村井ジュンのイエス之御霊教会、大槻武二の聖イエス会の五つのキリスト教の運動を見る。すべての運動の創立者の生活や特徴を描く。

第二章で、日本の新宗教の表現は定義され、新宗教の特徴について話す。特に、キリスト教の運動の同時期に形成された新宗教を中心とする。それに、新宗教の特徴はキリスト教の運動に該当するかどうか確認する。最初に、一般的に話し、その後、それぞれのキリスト教の運動を見る。最後に、キリスト教の運動は新宗教かという質問に答えてみる。

Indice

Introduzione	5
Capitolo 1: Movimenti cristiani nati in Giappone	7
1.1 Il cristianesimo nel periodo Meiji	7
1.2 Movimenti cristiani giapponesi.....	15
1.3 Uchimura Kanzō e Mukyōkai	18
1.3.1 Uchimura Kanzō	18
1.3.2 Mukyōkai.....	26
1.4 Matsumura Kaiseki e Dōkai.....	30
1.4.1 Matsumura Kaiseki	30
1.4.2 Dōkai	38
1.5 Kawai Shinsui e Kirisuto Shinshū Kyōdan.....	41
1.5.1 Kawai Shinsui	41
1.5.2 Kirisuto Shinshū Kyōdan.....	47
1.6 Murai Jun e Iesu no Mitama Kyōkai	49
1.6.1 Murai Jun	50
1.6.2 Iesu no Mitama Kyōkai	53
1.7 Ōsuki Takeji e Sei Iesu Kai	57
1.7.1 Ōsuki Takeji.....	57
1.7.2 Sei Iesu Kai.....	59
Capitolo 2: I movimenti cristiani giapponesi sono nuove religioni?	65
2.1 Nuove religioni giapponesi	65
2.2 Movimenti cristiani giapponesi.....	76
2.3 Mukyōkai.....	84
2.4 Dōkai	87
2.5 Kirisuto Shinshū Kyōdan	90
2.6 Iesu no Mitama Kyōkai	92
2.7 Sei Iesu Kai	94

Conclusioni	97
Bibliografia	99
Sitografia	106

Introduzione

Durante la Restaurazione Meiji, il Giappone fu teatro di numerosi cambiamenti a livello politico, economico e sociale. Tra questi, ci fu la fine dell'isolamento in cui il Giappone si era chiuso per più di due secoli. Poiché agli stranieri era, ormai, permesso l'ingresso nel paese, i missionari cristiani provenienti da Europa e nord America cominciarono a entrare in Giappone e mettere in atto opere di proselitismo. Quella più efficace fu l'istituzione di scuole in cui, oltre alla lingua inglese, erano insegnati i valori cristiani e i cui studenti erano fortemente incoraggiati a convertirsi al cristianesimo. Questo risultò in un discreto numero di giapponesi convertiti che, con il passare del tempo, diventarono sempre meno tolleranti nei confronti delle attività dei missionari stranieri. Erano particolarmente offesi dal fatto che, secondo loro, nonostante il loro obiettivo fosse diffondere il cristianesimo in Giappone, i missionari non avevano fatto nulla per comprendere meglio il contesto giapponese, né dimostravano rispetto per le tradizioni giapponesi. Questo spinse alcuni cristiani giapponesi a separarsi dalle chiese ufficiali e a fondare dei propri movimenti cristiani. Poiché il numero di questi gruppi è limitato e la loro espansione è sempre stata piuttosto contenuta, non esistono molti studi ad essi dedicati e non è semplice dare loro una definizione, ma spesso vengono inseriti nella categoria delle nuove religioni. Ci si chiede, quindi, che cosa siano esattamente le nuove religioni. Questo termine è piuttosto vago e può descrivere gruppi diversi in base al contesto a cui ci si riferisce. In Giappone, le nuove religioni si configurano come movimenti salvifici nati a partire dalla prima metà dell'Ottocento che si raccoglievano intorno a un leader carismatico. Lo scopo di questo lavoro, quindi, è osservare se alcuni movimenti cristiani, che rappresentano un campione rappresentativo di questo tipo di gruppi, possano effettivamente essere considerati nuove religioni in riferimento al contesto giapponese. Penso che questo tipo di ricerca possa essere interessante non solo perché, come è stato menzionato in precedenza, non esistono molti studi che esaminano questi movimenti religiosi, ma anche perché mi ha dato la possibilità di osservare come, in un paese in cui prevalgono altre tradizioni

religiose, il cristianesimo sia stato rielaborato e interpretato in una maniera diversa rispetto a quella a cui siamo abituati.

Nel primo capitolo verrà, innanzitutto, presentata la situazione del cristianesimo nel periodo Meiji. In particolare, si parlerà degli sforzi compiuti dai missionari per diffondere la religione cristiana in Giappone e gli ostacoli da loro incontrati. In seguito, verranno presi in esame cinque movimenti cristiani, cioè Mukyōkai, fondato da Uchimura Kanzō, Dōkai, fondato da Matsumura Kaiseki, Kirisuto Shinshū Kyōdan, fondato da Kawai Shinsui, Iesu no Mitama Kyōkai, fondato da Murai Jun e Sei Iesu Kai, fondato da Ōtsuki Takeji. Dopo aver parlato della vita del fondatore, verranno osservate le caratteristiche principali di ciascun movimento.

Nel secondo capitolo verrà definito cosa si intende per nuova religione giapponese e ne saranno delineati gli elementi distintivi. Ci si concentrerà, in particolare, sulle nuove religioni nate nello stesso periodo dei gruppi descritti in precedenza. In seguito, si osserverà se queste caratteristiche sono applicabili anche ai movimenti cristiani e, se lo sono, in quale misura. In seguito a un'analisi generale, saranno esaminati i movimenti singoli per tentare, infine, di rispondere al seguente quesito: i movimenti cristiani possono essere considerati nuove religioni? È un quesito a cui è difficile rispondere, anche perché gli studi che sono stati condotti su questo tipo di gruppo religioso non offrono una soluzione definitiva. Ad esempio, nel volume *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements*, un lavoro in cui vengono esaminati numerosi movimenti cristiani giapponesi, l'autore Mark R. Mullins sembra considerarli un tipo di nuove religioni. Carlo Caldarola, invece, che, parlando del cristianesimo in Giappone, ha condotto studi anche su Mukyōkai, lo definisce come un'espressione cristiana indipendente. Kirisuto Shinshū Kyōdan, Iesu no Mitama Kyōkai e Sei Iesu Kai, invece, pur essendo inseriti dall'Agenzia per gli Affari Culturali giapponese tra i gruppi protestanti, sono fatti rientrare da alcuni studi nelle nuove religioni. Quindi, poiché non esistono risposte definitive e calzanti per tutti i gruppi descritti, per ognuno di essi verrà proposta una definizione.

Capitolo 1: Movimenti cristiani nati in Giappone

I movimenti indigeni giapponesi nacquero a partire dai primi anni del Novecento, cioè durante il periodo Meiji (1868-1912), momento storico in cui il Giappone fu scenario di cambiamenti radicali non solo dal punto di vista economico, politico e sociale, ma anche religioso.

1.1 Il cristianesimo nel periodo Meiji

A metà del Seicento il governo Tokugawa, dopo aver unificato il paese, proibì la pratica del cristianesimo perché era considerata una religione malvagia e, oltre a espellere tutti i missionari europei, ordinò la persecuzione di tutti i giapponesi che si erano convertiti al cristianesimo. Per circa due secoli, quindi, il cristianesimo rimase una religione oggetto di persecuzione, di cui rimaneva solo un piccolo gruppo di fedeli che la praticava in segreto¹.

La situazione cambiò nel 1853, quando il commodoro Perry giunse sulle sponde giapponesi, dando il via a un processo di apertura rispetto ai paesi stranieri. Nel 1858 gli Stati Uniti conclusero un trattato con il Giappone, seguito poi da trattati simili con alcuni paesi europei. Essi prevedevano, oltre all'apertura di quattro porti e all'avvio di rapporti commerciali con questi stati, la possibilità di praticare il cristianesimo. All'inizio, però, questo diritto era riservato esclusivamente ai cittadini stranieri in Giappone ai quali era consentito restare solo nelle città portuali, senza possibilità di viaggiare all'interno del paese².

In seguito a questi trattati, quindi, i primi missionari, che erano perlopiù protestanti inglesi e statunitensi, pur con molte limitazioni riuscirono a entrare nel paese, in cui potevano praticare il cristianesimo, ma non erano autorizzati a diffonderlo³.

¹ Mark R. MULLINS, "Christianity in Contemporary Japanese Society" in PROHL Inken, John K. Nelson (a cura di) *Handbook of contemporary Japanese religions*, Leida, Brill, 2012, p. 134

² Irwin SCHEINER, *Christian Converts and Social Protests in Meiji Japan*, Berkeley, University of California Press, 1970

³ SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., p. 7

Nel 1873, però, furono aboliti gli editti contro il cristianesimo e ai missionari cristiani furono consentite operazioni di proselitismo⁴. All'inizio, tuttavia, nonostante non fosse più illegale, il cristianesimo rimase una religione marginale e vista con sospetto, sia dall'élite politica e intellettuale, sia dalle persone comuni. Inoltre, benché la religione cristiana fosse stata legalizzata, rimanevano numerosi gli ostacoli che ne intralciavano la diffusione, tra cui il fatto che i missionari e i giapponesi che si convertivano al cristianesimo erano vittime di discriminazioni a livello educativo e lavorativo.

Nonostante ciò, il lavoro dei missionari, in particolare di quelli statunitensi, fece sì che il cristianesimo attirasse l'attenzione di un discreto numero di giapponesi interessati ad acquisire conoscenze e imparare le lingue europee⁵.

Il cristianesimo ricevette un'ulteriore spinta nel 1889, quando la Costituzione Meiji garantì la libertà religiosa, purché essa non fosse in contrasto con la politica di stato. Nonostante la permanenza di dubbi riguardo a questa religione di origine straniera, nel periodo tra gli anni Settanta e Ottanta dell'Ottocento furono in molti a superare la loro diffidenza e ad avvicinarsi al cristianesimo. Tra le varie correnti cristiane, quelle protestanti diventarono le più popolari. I missionari protestanti provenivano dalle denominazioni principali: calvinismo, presbiterianesimo, congregazionalismo, metodismo, episcopalismo e battismo⁶.

Essi riuscirono a diffondere il protestantesimo non solo attraverso opere di proselitismo, ma anche grazie alla fondazione di scuole ai cui studenti era insegnata, oltre alle conoscenze provenienti dall'Europa e dagli Stati Uniti, la fede cristiana. Un discreto numero di questi istituti diventò molto importante e conosciuto, tanto che alcuni dei loro studenti formarono delle associazioni, note per comprendere tra le loro fila quelli che sarebbero diventati alcune delle figure più importanti del mondo cristiano giapponese in quel periodo. I gruppi più importanti di questo tipo erano quello di Sapporo, Kumamoto e Yokohama⁷.

⁴ Helen J. BALLHATCHET, "The Modern Missionary Movement in Japan: Roman Catholic, Protestant, Orthodox" in MULLINS, Mark R. (a cura di), *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden, Brill, 2003, p. 36

⁵ SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., p. 7-13

⁶ BALLHATCHET, "The Modern...", cit., p. 42

⁷ BALLHATCHET, "The Modern...", cit., pp. 36-45

Il primo dei tre si formò all'interno del Sapporo nōgakkō 札幌農学校 (Scuola agricola di Sapporo), un istituto fondato da Kuroda Kiyotaka, un samurai di Satsuma. Esso fu creato sul modello del Massachusetts Agricultural College (MAC) ed era parte di un progetto più grande finalizzato allo sviluppo agricolo dell'isola di Hokkaido. Nel 1876, a William S. Clark (1826-1886), direttore del MAC, fu offerto un contratto di un anno in cui egli sarebbe stato a Sapporo come preside del Sapporo nōgakkō e durante il quale aveva il compito di stabilire le regole da rispettare e il curriculum da seguire. A Clark fu anche permesso di selezionare il primo gruppo di studenti, con cui formò un legame molto stretto. Tra gli insegnamenti che Clark diede ai suoi alunni, ci fu anche la dottrina cristiana, in particolare i precetti calvinisti. Questo gruppo di studenti, istruiti direttamente da Clark, e quello successivo, che, come quello precedente, fu fortemente influenzato da lui, formarono ciò che è conosciuto come il "gruppo di Sapporo".⁸

Il gruppo Kumamoto nacque con la fondazione, nel 1971, di una *Yōgakkō* (accademia euro-statunitense), voluta da Hosokawa Morihisa (1839-1893) per riaffermare l'influenza di Kumamoto a livello nazionale⁹. Tra i missionari stranieri una figura di riferimento fu Leroy Janes (1838–1909), un educatore statunitense che fu assunto per tre anni come preside e a cui fu assegnato il controllo completo ed esclusivo sull'educazione euro-statunitense¹⁰.

Il terzo gruppo di convertiti è quello di Yokohama. Esso nacque negli anni Settanta dell'Ottocento grazie al lavoro di figure come Jamer Curtis Hepburn (1815-1911) e James H. Ballagh (1832-1920), missionari che provenivano dal gruppo dei puritani del New England, noti per i loro standard di comportamento molto rigidi. Ad esempio, richiedevano l'astinenza completa dall'alcol e dal tabacco¹¹.

Osservando i risultati ottenuti in Giappone a partire dal 1873, si noterà come questi siano stati notevoli, soprattutto se confrontati con quelli di paesi, come la

⁸ George M. OSHIRO, "Nitobe Inazō and the Sapporo Band: Reflections on the Dawn of Protestant Christianity in Early Meiji Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 34, 1, 2007, pp. 101-102

⁹ SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., p. 70

¹⁰ SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., pp. 77-78

¹¹ BALLHATCHET, "The Modern...", cit., p. 43

Cina, in cui i missionari cristiani erano attivi ormai da decenni. Nel 1889 si contavano 34,000 persone convertite, 300 chiese e un discreto numero di istituti fondati da missionari tra università e scuole superiori. I giapponesi cristiani, inoltre, erano figure centrali della vita intellettuale del paese. Essi, infatti, pubblicavano alcuni dei giornali e delle riviste più importanti dell'epoca¹².

Il cristianesimo, tuttavia, rimase sempre una religione minoritaria nel contesto giapponese¹³. C'erano, infatti, numerosi ostacoli che ne impedirono una diffusione più capillare e più solida nel contesto giapponese, soprattutto nei centri rurali.

Innanzitutto, il fatto che la conversione al cristianesimo era vista non come un semplice cambiamento di credenza religiosa, ma indicava una separazione dai valori giapponesi a favore di un avvicinamento a quelli euro-statunitensi. C'era l'idea, cioè, che la pratica del cristianesimo richiedesse anche l'acquisizione e l'accettazione della cultura euro-statunitense, con la conseguente perdita di quella giapponese¹⁴. Le tradizioni shintō e buddhiste rappresentavano un elemento che teneva unite le comunità locali e rinunciarvi avrebbe significato non solo rinunciare alle proprie consuetudini, ma anche essere esclusi dalla vita collettiva e, possibilmente, la perdita dei legami personali con gli altri. In particolare, liberarsi dell'altare buddhista che, per tradizione, si teneva in casa avrebbe potuto essere interpretato come gesto irrispettoso verso gli antenati. Insomma, convertirsi al cristianesimo avrebbe significato rifiutare due delle norme tradizionali della vita sociale giapponese: la conformità con la comunità e la pietà filiale. Per questo, coloro che si convertivano al cristianesimo erano, solitamente, persone libere da legami o obblighi verso le comunità locali, oppure alienate rispetto ai valori tradizionali e che cercavano nel cristianesimo dei nuovi punti di riferimento¹⁵.

¹² SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., pp. 8-9

¹³ BALLHATCHET, "The Modern...", cit., p. 38

¹⁴ SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., pp. 19

¹⁵ Carlo CALDAROLA, "Japan: Religious Syncretism in a Secular Society" in CALDAROLA, Carlo (a cura di), *Religions and Societies: Asia and the Middle East*, Berlino, Mouton, 1982, pp. 643-644

Non è un caso che un gruppo sociale in cui il proselitismo protestante ebbe molto successo fu quello dei samurai, che nel periodo Meiji rappresentavano circa il 30 per cento di tutti i convertiti. Nel primo decennio in cui il cristianesimo si diffuse in Giappone, quasi tutte le persone convertite provenivano da questo gruppo sociale. Erano perlopiù giovani uomini, solitamente studenti delle superiori o dell'università, che si avvicinavano al cristianesimo frequentando gli istituti fondati dai missionari¹⁶.

Il motivo di questo interesse così ampio tra i samurai sta negli effetti che la Restaurazione Meiji ebbe su questa classe sociale. Se si analizza il background dei samurai che diventarono figure di spicco nell'ambiente cristiano, si noterà come molti di questi provenissero da gruppi sui quali la Restaurazione aveva avuto effetti negativi¹⁷. Dopo aver constatato la superiorità militare delle potenze euro-statunitensi, il governo giapponese attuò delle riforme militari con l'obiettivo di creare un esercito efficiente e moderno. Non solo furono importate tecniche, conoscenze e armi provenienti da Europa e Stati Uniti, ma fu anche introdotta, nel 1873, la coscrizione obbligatoria¹⁸. I samurai, privati del monopolio sul potere militare e di molti dei loro privilegi, si misero alla ricerca di qualcosa che potesse aiutarli a mantenere o migliorare il loro status. Capirono ben presto che l'acquisizione delle conoscenze euro-statunitensi avrebbe potuto essere un metodo molto efficace. Questo spinse molti samurai a iscriversi a scuole fondate da missionari statunitensi ed europei con lo scopo di apprendere tecnologie e competenze. Dunque, molti di questi samurai non si convertirono al cristianesimo di loro iniziativa, ma entrarono in contatto con questa religione frequentando scuole gestite da missionari che, oltre a nozioni tecniche, educavano i loro studenti alla fede cristiana¹⁹.

Con la crescita del cristianesimo in Giappone, i leader cristiani giapponesi, che ormai avevano acquisito un grande potere personale, iniziarono ad affrancarsi

¹⁶ SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., p. 8

¹⁷ SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., pp. 19-20

¹⁸ SONODA, Hidehiro, "The Decline of the Japanese Warrior Class, 1840-1880", *Japan Review*, 1, 1990, pp. 83-84

¹⁹ SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., pp. 21-22

dal controllo dei missionari e cominciarono a spingere per prendere il controllo delle chiese giapponesi²⁰. I missionari protestanti, dal canto loro, incoraggiarono l'istituzione di chiese in Giappone, con un clero locale e finanziate dai giapponesi stessi. Espressero la loro opinione durante la seconda General Conference of the Protestant Missionaries of Japan, un incontro tenutosi ad Osaka nel 1883 a cui parteciparono i rappresentanti delle chiese protestanti più importanti del Giappone. Per agevolare questo processo e garantire la nascita di chiese che fossero in grado di andare avanti senza supporti esterni, i missionari concentrarono la loro opera di proselitismo nelle città, dove c'erano più abitanti e dove risiedevano le classi sociali più agevolate e istruite, che erano, quindi, curiose e ricche abbastanza da sostenere una chiesa²¹. La creazione di chiese locali era vista come una fase importante sia per i missionari, che per i giapponesi cristiani. Per i primi avrebbe rappresentato la prova che la loro opera di proselitismo aveva avuto successo e da quelle chiese il cristianesimo si sarebbe potuto diffondere ulteriormente nel paese. Per i secondi fondare chiese autogestite e autofinanziate sarebbe stato il modo di dimostrare come cristianesimo e nazionalismo giapponese potevano convivere²².

Una questione molto controversa era, infatti, il rapporto tra cristianesimo e stato, e come fosse possibile essere al tempo stesso buoni cristiani e fedeli sudditi dell'imperatore. Il cristianesimo, infatti, era una religione straniera, legata a valori stranieri e, a volte, completamente diversi da quelli su cui si basava la società giapponese. Questo poteva creare scontri non solo sul piano culturale, ma anche su quello politico, in quanto c'era la preoccupazione che i cittadini cristiani, poiché alienati rispetto ai valori giapponesi, sarebbero stati sudditi poco obbedienti²³. Questa diffidenza, probabilmente, era giustificata anche dal fatto che il cristianesimo ebbe un ruolo molto importante nello sviluppo del socialismo e delle associazioni che miravano a difendere i diritti dei lavoratori in Giappone²⁴. Ad

²⁰ Mark R. MULLINS, "Indigenous Christian Movements" in in MULLINS, Mark R. (a cura di), *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden, Brill, 2003, p. 146

²¹ SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., pp. 30-31

²² SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., pp. 39-40

²³ BALLHATCHET, "The Modern...", cit., p. 36

²⁴ BALLHATCHET, "The Modern...", cit., p. 50

esempio, Uchimura Kanzō, almeno in una prima fase, supportò il socialismo e Kawai Shinsui era attivamente impegnato nella difesa dei diritti dei lavoratori. Quindi, il cristianesimo, in quanto religione portatrice di concetti e idee strettamente legate al mondo euro-statunitense, sembrava adattarsi poco a un paese come il Giappone, soprattutto a partire dalla fine dell'Ottocento, periodo in cui si era diffuso un sentimento profondamente nazionalista all'interno del paese.

Il nazionalismo giapponese si basava sulla credenza che il Giappone fosse una nazione divina il cui imperatore era un dio vivente che doveva essere venerato incondizionatamente dai suoi sudditi. Per rinforzare questo concetto nel 1890 fu emesso il Rescritto imperiale sull'educazione (*Kyōiku ni Kansuru Chokugo* 教育ニ関スル勅語). L'obiettivo era assicurarsi che i sudditi fossero fedeli all'imperatore tramite un'operazione di indottrinamento di massa di valori come il nazionalismo, la venerazione per l'imperatore, la sudditanza allo stato, la glorificazione della tradizione militare e la teoria delle razze. A questi concetti ne erano contrapposti altri, come la democrazia, il socialismo e il comunismo, e il cristianesimo, che diventarono oggetto di attacco da parte dello stato. Tra le religioni, il cristianesimo era visto con sospetto a causa della sua origine straniera e dell'esclusività che richiedeva ai suoi fedeli²⁵. Le scuole fondate dai missionari, principale veicolo della diffusione del cristianesimo, rappresentavano, quindi, un problema: all'inizio fu solo richiesto agli studenti di partecipare ai riti nazionali presso i santuari shintō²⁶. Nel 1899, però, il Ministero dell'Educazione proibì l'istruzione e la pratica del cristianesimo nelle scuole private.

Il controllo statale sui gruppi religiosi divenne sempre più stringente, tanto che fu imposto che per ogni religione dovesse essere creato un organo sovrintendente che potesse essere controllato dallo stato. Tutte le denominazioni protestanti del cristianesimo, ad eccezione di quella cattolica²⁷, furono unite, nel 1941, sotto la

²⁵ Carlo CALDAROLA, "Pacifism among Japanese Non-Church Christians", *Journal of the American Academy of Religion*, 41, 4, 1973, p. 507

²⁶ A. Hamish ION, "The Cross Under an Imperial Sun" in MULLINS, Mark R. (a cura di), *Handbook of Christianity in Japan*, Leida, Brill, 2003, p. 82

²⁷ La chiesa cattolica non si unì a *Nihon Kirisuto Kyōdan* perché la separazione dalla chiesa centrale di Roma era considerata contraria alla fede cattolica

Nihon Kirisuto Kyōdan 日本基督教団 (Chiesa Unita di Cristo in Giappone).

Tramite questo organo fu eliminato ogni elemento che non fosse in accordo all'ideologia di stato e fu richiesto a tutte le chiese di appoggiare lo sforzo militare giapponese. La *Nihon Kirisuto Kyōdan* raccolse denaro per la costruzione di aerei da guerra e organizzò dei gruppi, composti da pastori sotto i quarantacinque anni che erano obbligati a lavorare in fabbriche di munizioni per mostrare il loro supporto allo stato. Le iniziali proteste a questa strumentalizzazione del cristianesimo diminuirono sempre di più e, a metà degli anni Trenta, ci furono anche tentativi di creare una sintesi tra cristianesimo e shintō. I membri dei pochi gruppi che si rifiutarono di cooperare vennero perseguitati e i loro leader messi a processo. Comunque, l'opposizione dei gruppi cristiani in Giappone allo shintō di stato fu sempre piuttosto sommessa. All'inizio, infatti, i cristiani giapponesi supportavano l'imperialismo giapponese in Asia, sostenendo che fosse un tentativo per liberare e unificare tutte le nazioni asiatiche. Mostrarono i primi segnali di esitazione solo quando capirono che l'opinione pubblica eurostatunitense era contraria alle operazioni militari giapponesi. Per non inimicarsi le chiese estere, tentarono di giustificare le azioni del Giappone²⁸. Nel 1937 alcuni dei cristiani giapponesi più importanti inviarono una lettera aperta alle nazioni europee e nordamericane, in cui imputavano lo scoppio della guerra alla Cina, colpevole di non trattare con rispetto i giapponesi residenti in Cina e di boicottare le merci giapponesi. Erano, inoltre, convinti che la Cina non potesse essere considerata una nazione indipendente²⁹.

Nel secondo dopoguerra i cambiamenti politici ebbero profondi effetti anche sul quadro religioso del paese. La Costituzione giapponese (1947), infatti, sancì la libertà religiosa, la separazione tra stato e religione, e lo smantellamento dello shintō di stato³⁰. In questo periodo di confusione e smarrimento, il cristianesimo apparve a molti giapponesi come l'unica religione in grado di riempire il loro vuoto spirituale e aiutarli a ricostruire il loro paese. Perciò, immediatamente dopo la fine

²⁸ CALDAROLA, "Pacifism...", cit., p. 507-509

²⁹ Jon Thares DAVIDANN, *Cultural Diplomacy in U.S.-Japanese Relations, 1919-1941*, New York, Palgrave Macmillan, 2007, p.191

³⁰ MULLINS, "Christianity...", cit., p. 136

della guerra, l'interesse per il cristianesimo crebbe notevolmente, incentivato anche dalle attività dei missionari che, supportati dalle potenze straniere, soprattutto gli Stati Uniti, fondarono numerosi istituti, chiese e scuole per dare aiuto alle persone in difficoltà. Questi attirarono un considerevole numero di convertiti. Con l'introduzione della libertà religiosa, molte denominazioni cercarono di rendersi indipendenti dalla *Nihon Kirisuto Kyōdan*. Rimasero parte di questo organo tre delle confessioni principali, quella presbiteriana, metodista e congregazionale, rendendolo l'istituzione protestante più grande del Giappone. Nonostante la crescita che si è potuta osservare nel secondo dopoguerra, il cristianesimo è rimasto perlopiù una religione praticata dai membri delle classi medie e nelle zone urbane, senza riuscire a raggiungere le zone rurali in modo significativo³¹. I cristiani, infatti, non hanno mai superato l'1% della popolazione e oggi sono poco meno di due milioni su una popolazione totale che supera i centoventi milioni³².

1.2 Movimenti cristiani giapponesi

Ciò che risulta interessante nello sviluppo del cristianesimo protestante in Giappone è che, in seguito alla diffusione delle confessioni importate dall'estero, si sono sviluppati anche numerosi movimenti cristiani indigeni, cioè creati da cristiani giapponesi che, dopo essersi convertiti e aver frequentato gli ambienti cristiani, hanno deciso di separarsi dalle chiese istituzionali e fondarne di proprie. Solitamente, il motivo di questa separazione è il sorgere di scontri con i missionari stranieri. Sebbene la crescita del cristianesimo in Giappone nel periodo Meiji sia largamente attribuibile al lavoro di questi missionari, con il passare del tempo si nota come i cristiani giapponesi abbiano iniziato a tollerare sempre meno il loro operato, e come, pur accettando il cristianesimo, molti convertiti, soprattutto quelli che sono poi diventati leader cristiani giapponesi, avessero il desiderio di separarsi dall'influenza dei missionari stranieri³³.

³¹ CALDAROLA, "Japan...", cit., pp. 643-645

³² Bunkachō (Agenzia per gli affari culturali), shūkyō nenkan (report annuale delle religioni), 2022

https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/index.html, p. 35

³³ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.145

In molti casi i contrasti che nacquerò con i missionari erano determinati dal fatto che il proselitismo non implicava solo la conversione al cristianesimo. Per i missionari, accettare la religione cristiana era imprescindibile dall'accettare le tradizioni culturali, politiche e sociali del loro paese d'origine. Gli aspetti secolari e religiosi erano talmente legati gli uni agli altri, che la cristianizzazione assunse il carattere di una occidentalizzazione³⁴. I protestanti giapponesi, però, nonostante professassero una religione di origine straniera, sottolineavano con forza il loro patriottismo, reagendo in modo negativo qualsiasi volta venisse messa in dubbio la loro lealtà allo stato³⁵.

Un altro motivo di scontro era l'esclusività che il cristianesimo impone. A chi si convertiva veniva, cioè, richiesto di sospendere qualsiasi pratica religiosa che non fosse cristiana. Questa esclusività mal si adattava a un paese in cui, come accennato sopra, il sincretismo religioso era pratica comune³⁶. In Giappone, infatti, benché buddhismo, shintō e credo locali fossero considerate tradizioni religiose separate e distinte, era normale praticarle insieme. Ogni religione aveva un ruolo specifico nel soddisfare i bisogni spirituali dell'individuo, perciò la pratica esclusiva di una sola religione era quasi impensabile³⁷.

Alcuni leader, quindi, una volta diventati figure di spicco nell'ambiente cristiano e dopo aver raccolto attorno a sé un gruppo di fedeli, decisero di fondare i propri movimenti attraverso cui diffondere la propria visione del cristianesimo.

Una caratteristica tipica di molti movimenti cristiani indigeni giapponesi è la necessità di trovare un legame tra le tradizioni religiose giapponesi e il cristianesimo. Essi, infatti, scontenti della rigida esclusività richiesta dal cristianesimo e del fatto che le altre religioni fossero considerate sbagliate, si impegnavano per far sì che tutte queste tradizioni potessero convivere e non fossero in contrasto le une con le altre. Per questo, la maggior parte di questi gruppi sostiene l'idea che le verità del cristianesimo non siano contenute esclusivamente nella Bibbia, e che Dio continui a rivelarne di nuove a degli

³⁴ SCHEINER, *Christian Converts...*, cit., p. 14

³⁵ BALLHATCHET, "The Modern...", cit., p. 51

³⁶ MULLINS, "Indigenous...", cit., pp.145-146

³⁷ CALDAROLA, "Japan...", cit., pp. 629

individui da lui scelti³⁸. È piuttosto frequente, quindi, che questi movimenti decidano di cambiare il canone, aggiungendo altri testi o eliminando alcune parti non ritenute idonee. Alcuni movimenti, inoltre, danno molta importanza all'esperienza rivelatoria e al contatto diretto e senza filtri con Dio. Un'altra caratteristica presente in molti di questi movimenti è l'attenzione per i bisogni spirituali dei loro fedeli che il cristianesimo non era ritenuto in grado di soddisfare. È un elemento che emerge in particolare nei gruppi nati a partire dagli anni Trenta e Quaranta del Novecento e riguarda soprattutto il rapporto della religione con il mondo dei morti e la venerazione degli antenati. Rifacendosi a passi del Nuovo Testamento che i missionari protestanti avevano trascurato, i leader di questi movimenti scoprirono che anche il cristianesimo possedeva dei modi per mostrare rispetto alla famiglia e agli antenati, atto dovuto soprattutto per coloro che erano morti senza incontrare il cristianesimo. La maggior parte di questi gruppi, inoltre, ha una "visione spirituale" che è molto simile alla cosmologia delle religioni locali giapponesi. Secondo la loro interpretazione, esiste un'interdipendenza tra "questo mondo" e il "mondo degli spiriti", collegati dalle preghiere e da altri comportamenti rituali³⁹. Oltre alla necessità di rispettare i propri antenati, molti giapponesi hanno paure e preoccupazioni causate da spiriti malvagi, preoccupazioni che hanno origine nella storia giapponese. Per dare sollievo a queste persone e soddisfare questo bisogno spirituale, molti movimenti offrono, perciò, modalità con cui è possibile portare rispetto ai morti inquieti, spiriti erranti privi di discendenti che possano prendersi cura di loro⁴⁰.

Benché si considerino semplicemente una diversa espressione del cristianesimo, a volte perfino l'espressione più pura, questi gruppi sono stati per molti anni esclusi dallo studio del cristianesimo in Giappone perché le chiese istituzionali li consideravano movimenti eretici o problematici⁴¹. Inoltre, il numero dei movimenti religiosi cristiani giapponesi esistenti non è altissimo (si aggirerebbe intorno ai

³⁸Mark R. MULLINS, *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1998, p.48

³⁹ Mark R. MULLINS, "Japanese Christians and the world of the dead", *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying*, 9, 1, 2004, p. 64-68

⁴⁰ MULLINS, "Japanese Christians...", cit., p.72

⁴¹ MULLINS, "Christianity...", cit., p. 144

quindici movimenti) e oggi la maggior parte conta poche centinaia di membri, perciò sono spesso trascurati nello studio del cristianesimo in Giappone.

In questo lavoro saranno analizzati cinque di movimenti: Mukyōkai, fondato da Uchimura Kanzō, Dōkai, fondato da Matsumura Kaiseki, Iesu no Mitama Kyōkai, fondata da Murai Jun, Kirisuto Shinshū Kyōdan, fondato da Kawai Shinsui, e Sei Iesu Kai, fondato da Ōtsuki Takeji. Sono fra i movimenti nati nella prima metà del Novecento più importanti e che si sono diffusi maggiormente in Giappone.

1.3 Uchimura Kanzō e Mukyōkai

Mukyōkai, fondato da Uchimura Kanzō è considerato il primo movimento cristiano indigeno giapponese ed è, ancora oggi, il più noto. Uchimura, autore prolifico e personaggio molto autorevole nel mondo intellettuale giapponese, fu il primo leader religioso che riuscì a liberarsi dal controllo dei missionari stranieri e creare una valida alternativa cristiana alle Chiese istituzionali provenienti da Europa e Stati Uniti.

1.3.1 Uchimura Kanzō

Uchimura (1861-1930) nacque a Edo in una famiglia di samurai e gli fu impartita un'educazione che si basava sulle regole del *bushidō* e sui valori confuciani, elementi che poi si riveleranno fondamentali nella sua visione della religione⁴².

In seguito alla Restaurazione Meiji la carriera di suo padre fu interrotta e questo pesò molto sulle finanze della famiglia, perciò Uchimura, nella speranza di ottenere un impiego a livello amministrativo, decise di studiare la lingua inglese⁴³.

Nel 1877, fu scelto per diventare studente del *Sapporo nōgakkō*, nel quale le lezioni erano svolte quasi totalmente in lingua inglese. Fu proprio in questo istituto che avvenne il suo primo incontro con il cristianesimo: durante il suo primo anno, infatti, spinto dai suoi compagni di corso, si convertì al cristianesimo ricevendo il battesimo da un missionario metodista e diventò parte del "gruppo di Sapporo". Tuttavia, non soddisfatti del modo in cui il cristianesimo era praticato, Uchimura

⁴² MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 57

⁴³ John F. HOWES, "Western Words and Japanese Preoccupations: The English-Language Works of Uchimura Kanzō", *Pacific Affairs*, 38, 3/4, 1965-1966, p. 308

e alcuni suoi compagni decisero di fondare una chiesa indipendente chiamata *dokuritsu* 独立, “indipendente”⁴⁴. Questo rappresentò solo un esperimento, ma fu determinante per Uchimura, che, fin da subito, capì come fosse possibile essere cristiano senza dipendere da istituzioni straniere o dal clero ufficiale⁴⁵.

Dopo essersi diplomato trovò un lavoro come ricercatore nell'industria ittica⁴⁶, ma la sua educazione di stampo statunitense mal si adattava a una società ancora molto tradizionalista⁴⁷. Decise, quindi, di trasferirsi a Tokyo, dove, frequentando una chiesa, incontrò Asada Take, una donna che, come lui, si era convertita al cristianesimo. I due si sposarono⁴⁸, ma questa unione durò poco e, convinto che lei non gli fosse stata fedele, Uchimura la rimandò a casa e i due divorziarono⁴⁹. Per Uchimura questo breve matrimonio rappresentò un'esperienza molto negativa, tanto che nel suo lavoro autobiografico scritto in inglese *How I became a Christian: out of my diary* (1895) non ne fa quasi menzione.

Dopo essersi separato dalla moglie, Uchimura passò un periodo di quattro anni, dal 1884 al 1888, negli Stati Uniti. Qui, con l'aiuto dei coniugi Morris, una coppia di cristiani quaccheri di Filadelfia, trovò lavoro presso un ospedale psichiatrico. Dopo otto mesi, si licenziò e, nel 1885, si trasferì nel New England per iscriversi all'Amherst College, il cui preside, Julius Hawley Seelye, un missionario, divenne il suo mentore⁵⁰. Questi fu una figura molto importante per Uchimura, che, proprio su consiglio di Seelye decise, dopo essersi diplomato nel 1887, di frequentare l'*Hartford Theological Seminary*. Nonostante la sua fede, infatti, per anni si era rifiutato di entrare in seminario. In quanto uomo giapponese, diventare prete per lui avrebbe rappresentato un doppio assoggettamento agli stranieri: uno “della mente”, cioè ideologico (perché erano preti stranieri a insegnare nei seminari) e

⁴⁴ John F. HOWES, “Christian Prophecy in Japan: Uchimura Kanzō”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 34, 1, 2007, pp. 128-129

⁴⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 57

⁴⁶ HOWES, “Christian Prophecy...”, cit., p. 128

⁴⁷ HOWES, “Western Words..”, cit., p. 308

⁴⁸ DOI, Takeo, “Uchimura Kanzō: Japanese Christianity in Comparative Perspective” in CRAIG, Albert M. (a cura di), *Japan: A Comparative View*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 197

⁴⁹ HOWES, “Western Words..”, cit., p. 309

⁵⁰ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 57

uno “dello stomaco”⁵¹ (perché le chiese cristiane in Giappone erano finanziate dagli stranieri)⁵². Convinto da Seelye, cambiò idea ed entrò in seminario, ma vi rimase solo un anno, per poi tornare in Giappone nel 1888. Si rese conto, infatti, che a causa del suo background culturale, non era in grado di accettare la sottomissione al clero⁵³. Inoltre, rimase infastidito dall’atteggiamento troppo superficiale con cui, secondo lui, i suoi compagni di corso prendevano la professione di pastore⁵⁴.

Questo lo spinse a tornare in patria e a lavorare per creare un cristianesimo adatto al contesto giapponese e libero dall’influenza euro-americana⁵⁵. Uchimura, infatti, contrariamente alle sue aspettative, era rimasto molto deluso dalla sua esperienza negli Stati Uniti. Lui stesso scrisse che, prima di partire,

“My idea of the Christian America was lofty, religious, Puritanic. I dreamed of its templed hills, and rocks that rang with hymns and praises. Hebraisms, I thought, to be the prevailing speech of the American commonalty, and cherub and cherubim, hallelujahs and amens, the common language of its streets.”⁵⁶

Nella sua mente, gli Stati Uniti erano una nazione moralmente e religiosamente superiore in quanto fondata sui valori del cristianesimo.

“Indeed, the image of America as pictured upon my mind was that of a Holy Land”⁵⁷

In poco tempo, però, si rese conto di come questa visione fosse eccessivamente lusinghiera, in quanto gli Stati Uniti, pur essendo un paese cristiano, presentavano numerosi difetti e ingiustizie sociali. Tra gli elementi che Uchimura criticò con più fermezza ci fu, innanzitutto, l’avidità statunitense. Pensava, infatti, che ci fosse un eccessivo attaccamento ai soldi, tanto che, a suo dire, il denaro

⁵¹ “Assoggettamento della mente e dello stomaco” è la traduzione dell’espressione che Uchimura stesso usa nell’originale inglese, cioè “bondage of the mind” e “bondage of the stomach”

⁵² UCHIMURA, Kanzō, *How I became a Christian: Out of My Diary*, Keiseisha, Tokyo, 1922, pp. 157-158

⁵³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 58

⁵⁴ HOWES, “Christian Prophecy...”, cit., p. 130

⁵⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 60

⁵⁶ UCHIMURA, *How I became...*, cit., p. 99

⁵⁷ UCHIMURA, *How I became...*, cit., p. 100

era venerato come l'*Almighty Dollar*. Fu, poi, spesso testimone di atti di razzismo. Uchimura non immaginava che, nel paese che per lui rappresentava la "Terra promessa" ci fossero segregazione razziale e forti pregiudizi verso i non bianchi. Lui stesso fu vittima di atti discriminatori poiché, come uomo asiatico, era spesso scambiato per una persona cinese. Non apprezzò nemmeno l'alto tasso di criminalità. Uchimura riportò nella sua opera alcune di occasioni in cui venne derubato, ed espresse la propria sorpresa nell'apprendere che in America usavano i lucchetti e chiudevano a chiave le case, abitudine che non era in uso in Giappone. Tra gli altri elementi che, secondo Uchimura, erano contrari al cristianesimo c'erano la lotteria, le scommesse, il gioco d'azzardo e atti di violenza come il linciaggio⁵⁸.

Dopo aver lasciato gli Stati Uniti, si stabilì a Niigata, dove fu assunto come preside dell'Hokuetsu Gakkan 北越学館⁵⁹, in cui Uchimura aveva intenzione di integrare a un curriculum cristiano lezioni sul confucianesimo e il buddhismo. Questa linea educativa, però, lo portò a scontrarsi con i missionari che gestivano la scuola e spinse Uchimura a licenziarsi dopo meno di un anno⁶⁰.

In seguito, nel 1890, trovò impiego presso una scuola superiore di Tokyo che era ideata per preparare i suoi studenti all'ingresso nell'Università di Tokyo. Tuttavia, anche in questo caso, la permanenza durò poco. Il 9 gennaio 1891, dopo soli quattro mesi, avvenne ciò che è conosciuto con il nome di *Uchimura Kanzō Fukei jiken* 内村鑑三不敬事件 (il caso della mancanza di rispetto di *Uchimura Kanzō*)⁶¹.

In occasione della promulgazione del Rescritto Imperiale sull'educazione, alcune copie firmate dall'imperatore stesso furono distribuite ad alcune scuole, tra cui quella in cui insegnava Uchimura⁶². Per celebrare l'arrivo del documento, la scuola organizzò una cerimonia in cui, dopo aver letto il testo del Rescritto, tutti gli studenti e il corpo insegnante si sarebbero dovuti inchinare come gesto di obbedienza. Questo inchino, però, avrebbe potuto essere interpretato come un

⁵⁸ UCHIMURA, *How I became...*, cit., pp. 91-105

⁵⁹ La Hokuetsu Gakkan fu fondata nel 1888 ed era la prima università privata cristiana della prefettura di Niigata

⁶⁰ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 60

⁶¹ CALDAROLA, "Pacifism...", cit., p. 510

⁶² HOWES, "Christian Prophecy...", cit., p. 130

atto di idolatria da un punto di vista cristiano, perciò tutti i professori cristiani decisero di rimanere a casa quel giorno. Uchimura fu l'unico a presentarsi e, quando fu il suo turno, scelse di fare un piccolo inchino invece di quello profondo che era richiesto. Questo gesto fu considerato un atto di disprezzo nei confronti dell'imperatore e Uchimura diventò vittima di attacchi da parte degli altri professori e dell'opinione pubblica e fu licenziato dalla scuola. Anche altri cristiani giapponesi furono criticati dai media e il cristianesimo fu presentato da diversi giornali come una religione incompatibile con i valori giapponesi. Uchimura rispose alle accuse sostenendo che il Rescritto non riguardava la venerazione dell'imperatore, ma forniva al popolo giapponese indicazioni su come migliorare la nazione e, per questo, era coerente con i principi dei giapponesi cristiani, che, come tutti i sudditi, si impegnavano ogni giorno per il bene del paese⁶³.

In seguito, Uchimura per sopravvivere lavorò in alcune scuole come insegnante di inglese, poi decise di rinunciare a una carriera accademica per dedicarsi alla scrittura. Tra il 1893 e il 1896 pubblicò sette libri e cinque articoli, alcuni dei quali furono scritti in inglese con lo scopo di presentare il Giappone a un pubblico anglofono⁶⁴. Tra queste si ricordano il già citato *How I Became a Christian: out of my diary* (1895), un'opera che si presenta come un diario personale in cui Uchimura descrive la sua vita, tutte le tappe fondamentali nel suo viaggio verso la fede cristiana e la sofferenza da lui provata durante questo percorso, e *Japan and the Japanese* (1894), in cui l'autore presenta una bibliografia selezionata di autori giapponesi per mostrare come, nel passato, anche in Giappone ci fossero individui con la stessa rettitudine morale attribuita ai grandi leader britannici e statunitensi. Tuttavia, diversamente dalle sue aspettative, i lavori in lingua inglese trovarono molto più successo tra i lettori giapponesi, probabilmente perché altri cristiani giapponesi, che, come lui, si trovavano divisi tra la loro fede e la fedeltà per il loro paese, ritrovavano sé stessi nelle esperienze vissute da Uchimura⁶⁵.

Tra le opere in giapponese si può citare *Kirisuto Shinto no Nagusame* 基督信徒のなぐさめ (La consolazione dei fedeli di Cristo) (1893), in cui sono descritte

⁶³ CALDAROLA, "Pacifism...", cit., p. 510-511

⁶⁴ HOWES, "Christian Prophecy...", cit., p. 131

⁶⁵ HOWES, "Western Words...", cit., p. 309-310

quali difficoltà debbano affrontare i giapponesi cristiani in una società a loro ostile. È importante ricordare questo testo perché è qui che Uchimura propone per la prima volta il concetto di una “non chiesa”⁶⁶.

Negli anni la fede di Uchimura continuò a evolversi e alcuni elementi diventarono capisaldi della sua concezione di cristianesimo, in particolare il pacifismo e l'idea della seconda venuta di Cristo. Il pacifismo è un concetto derivato dal quaccherismo che non fece parte da subito del pensiero di Uchimura, ma con cui egli venne in contatto durante il suo periodo negli Stati Uniti e che si sviluppò nel corso del tempo⁶⁷. Si può osservare, infatti, come l'atteggiamento di Uchimura di fronte ai conflitti a cui il Giappone prese parte sia cambiato nel corso degli anni. Ci furono, in particolare, due momenti in cui egli espresse pubblicamente la sua opinione riguardo alla guerra: la prima guerra sino-giapponese (1894-1895) e la guerra russo-giapponese (1904-1905).

In occasione del conflitto in Cina, Uchimura appoggiò le forze militari giapponesi, tentando anche di rassicurare le opinioni pubbliche straniere, preoccupate che il Giappone volesse anettere parti della Cina⁶⁸, scrivendo un saggio in inglese intitolato “Justification of the Korean War”. Egli pensava, infatti, che l'obiettivo del Giappone fosse proteggere la Corea da un'invasione cinese e, per questo, l'intervento militare fosse giustificato. Tuttavia, alla fine dello scontro, quando il Giappone non rispettò le promesse fatte, Uchimura si pentì di aver dato il proprio appoggio⁶⁹. In un lungo articolo del 1896, *Jisei no kansatsu* 時世の觀察 (Osservazioni sui tempi), Uchimura criticò il modo in cui il governo giapponese, durante la conferenza di pace, aveva chiesto cospicue riparazioni di guerra alla Cina⁷⁰ e si era rifiutato di concedere l'indipendenza alla Corea.

Il suo atteggiamento fu completamente diverso in occasione della guerra russo-giapponese (1904-1905), a cui si dichiarò contrario fin da subito. Decise persino di lasciare la redazione dello *Yorozu Chōhō* 萬朝報, quotidiano in cui aveva

⁶⁶ HOWES, “Western Words..”, cit., p. 311

⁶⁷ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 59

⁶⁸ HOWES, “Christian Prophecy...”, cit., p. 131

⁶⁹ CALDAROLA, “Pacifism...”, cit., p. 511

⁷⁰ HOWES, “Christian Prophecy...”, cit., p. 136

lavorato come redattore a partire dal 1897. Quando, però, il giornale diede il proprio supporto alla guerra, Uchimura scelse di licenziarsi⁷¹.

La pace nel mondo, secondo Uchimura, sarebbe stata possibile solo grazie all'intervento di Gesù negli affari dell'uomo: tramite la Seconda Venuta di Cristo, quindi, c'era speranza per il futuro dell'uomo⁷². In questo processo, dice Uchimura, al Giappone era riservato un ruolo particolare: la Prima Guerra mondiale aveva mostrato che, ormai, non c'era più speranza per i paesi euro-statunitensi ed era ora compito del Giappone servire da mediatore tra passato e futuro, tra est e ovest e lavorare per il bene dell'umanità intera. Il Giappone, infatti, non solo si trovava tra America ed Europa, ma, secondo Uchimura, era la sintesi perfetta delle culture orientali e occidentali. Era chiaro, quindi, che Cristo sarebbe ritornato in Giappone⁷³: siccome il cristianesimo in Europa era diventato corrotto, era compito del Giappone elevarsi come paese moralmente superiore e salvare il mondo intero⁷⁴.

Si capisce, quindi, che Uchimura avesse un'idea molto positiva del Giappone e fosse estremamente patriottico. Questo patriottismo, però, fu messo inizialmente in crisi dalla sua fede: pur essendo uno stato dotato di valori positivi, secondo Uchimura il Giappone rimaneva comunque uno stato pagano. Scrisse:

“[Japan] was a heathen land which required missionaries from other countries to make it good. God of Heaven had never thought much about it; He left it so many years wholly in the hand of devils. Speaking of any of its moral or social defects, we were constantly told that it was not so in America or Europe.”⁷⁵

Fu il suo viaggio negli Stati Uniti a fargli cambiare idea. Constatando che, contrariamente alle aspettative, gli Stati Uniti non erano un paese moralmente superiore, ebbe un nuovo apprezzamento per la propria patria.

⁷¹ CALDAROLA, “Pacifism...”, cit., p. 511

⁷² MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 60

⁷³ James KODERA, “Uchimura Kanzō and His “No Church Christianity”: Its Origin and Significance in Early Modern Japan”, *Religious Studies*, 23, 3, 1987, p. 380

⁷⁴ Michelle LA FAY, “Uchimura Kanzō’s Use of Japanese Thoughts and Ideas in his Faith”, *Journal of the Graduate School of Letters*, 3, 2008, pp. 78-79

⁷⁵ UCHIMURA, *How I became...*, cit., pp. 107

“But looking at a distance from the land of my exile, my country ceased to be a “good-for-nothing.” It began to appear superbly beautiful,—not the grotesque beauty of my heathen days, but the harmonic beauty of true proportions, occupying a definite space in the universe with its own historic individualities.”⁷⁶

La delusione da lui provata negli Stati Uniti lo spinse, quindi, a tornare in patria per concentrarsi ancora di più nello sviluppo di un modo unicamente giapponese di praticare il cristianesimo. Questo è un obiettivo che si può osservare già dai primi passi che Uchimura mosse nel mondo cristiano e sembra avere origine dal suo rapporto conflittuale con i missionari cristiani in Giappone. Nonostante siano stati proprio questi a spingerlo a convertirsi, Uchimura non aveva mai apprezzato il loro atteggiamento: il fatto che, nonostante gli anni passati in Giappone, molti dei missionari non fossero in grado di interagire con le persone giapponesi né parlare la lingua erano, per Uchimura, segnali che i missionari non solo non erano interessati a conoscere la cultura giapponese, ma che non provavano rispetto per il Giappone e che consideravano i cristiani giapponesi inferiori⁷⁷.

Uchimura scelse, quindi, di formulare una propria visione del cristianesimo, una in cui esso potesse coesistere con le tradizioni giapponesi. Questi due elementi, infatti, secondo Uchimura non solo non erano in contrasto, ma avevano delle somiglianze⁷⁸. Come accennato, Uchimura era cresciuto in una famiglia di samurai, in cui era stato educato fin dalla nascita in base ai valori del confucianesimo e del *bushidō*. Lui stesso disse che il *bushidō* è stato un elemento che lo ha aiutato ad accettare la fede cristiana. In entrambi, infatti, si dà importanza a valori come il sacrificio, la lealtà, l'obbedienza, il coraggio. Secondo Uchimura, per diventare una persona “buona” è necessario attenersi alle regole del *bushidō*, ma bisogna anche avere fede in Dio. Solo unendo i due, quindi, è possibile raggiungere il bene definitivo⁷⁹.

⁷⁶ UCHIMURA, *How I became...*, cit., pp. 108

⁷⁷ HOWES, “Christian Prophecy...”, cit., p. 134-135

⁷⁸ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 61

⁷⁹ LA FAY, “Uchimura Kanzō...”, cit., 79

1.3.2 Mukyōkai

Tra il 1897 e il 1903 Uchimura fondò tre riviste. La prima fu creata nel 1898 con il nome *Tokyo dokuritsu zasshi* 東京独立雜誌 (Rivista indipendente di Tokyo), una rivista di opinioni che seguiva il modello delle pubblicazioni americane, in cui il termine “indipendente” era usato per segnalare la loro libertà dalle pressioni esterne. La pubblicazione della rivista fu interrotta a causa di conflitti interni tra i suoi finanziatori. Uchimura, allora, fondò Mukyōkai 無教会 (Senza chiesa), una rivista pensata per aiutare i cristiani a sviluppare la propria fede. La terza rivista, *Seisho no kenkyū* 聖書之研究 (tradotto da Uchimura come “Studi biblici”), nacque nel 1900 ed era una pubblicazione mensile che ebbe un grande successo, tanto da riuscire a continuare per 357 numeri. Quest’ultima garantì a Uchimura non solo introiti stabili, ma anche un certo seguito, composto in gran parte da studenti⁸⁰. Tra questi, Uchimura individuò, attraverso un processo di selezione, quelli che lui riteneva più meritevoli e creò un gruppo di ragazzi che si riunivano a casa sua di domenica per studiare la Bibbia⁸¹. I partecipanti, il cui numero era ristretto, solo venticinque persone, dovevano pagare una piccola somma mensile e rispettare una serie di regole: non erano ammesse più di due assenze ingiustificate, era necessario prepararsi a sufficienza per la lezione e bisognava mantenere un comportamento adeguato anche all’infuori delle lezioni, pena l’espulsione. Durante il corso si pregava ed erano recitati a memoria e commentati passi della Bibbia⁸².

Queste lezioni vennero interrotte in seguito alla fine del conflitto mondiale, periodo in cui le sue convinzioni millenaristiche si acuirono⁸³ al punto che Uchimura si impegnò per diffondere questa dottrina a tutti i cristiani in Giappone tenendo discorsi e conferenze in tutti il paese⁸⁴. Tuttavia, l’anno successivo, capì che, anche accettando la dottrina della seconda venuta di Cristo, non era

⁸⁰ HOWES, “Christian Prophecy...”, cit., p. 132

⁸¹ HOWES, “Christian Prophecy...”, cit., p. 133

⁸² William H.H. NORMAN, “Kanzō Uchimura”, *Contemporary Religions in Japan*, 5, 1, 1964, pp. 34-35

⁸³ HOWES, “Christian Prophecy...”, cit., p. 133

⁸⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 60

possibile organizzare la propria vita con l'aspettativa che Gesù potesse ritornare in qualsiasi momento, perciò decise di riprendere le sue lezioni settimanali. Esse, però, non si tennero più a casa di Uchimura, ma in una sala conferenze con una capienza di 800 persone che dovevano pagare per partecipare. Gradualmente, coloro che frequentavano gli incontri cominciarono a riferirsi al proprio gruppo con il nome di Mukyōkai, preso da una delle riviste fondate da Uchimura. Il termine, che significa letteralmente "senza chiesa", era stato scelto da Uchimura per mostrare la sua separazione rispetto al resto del mondo cristiano giapponese e il gruppo di suoi seguaci decise di usare la stessa parola per descrivere sé stesso. "Mukyōkai" non indicava l'intenzione di separarsi dal cristianesimo, quanto di creare una versione giapponese del cristianesimo, che fosse libera dalle influenze di altri cristianesimi⁸⁵.

Il movimento di Uchimura nacque ufficialmente nel 1905 e, inizialmente, consisteva di 119 membri⁸⁶. Alcuni degli abbonati al *Seisho no kenkyū* proposero la creazione di gruppi locali, suggerimento che Uchimura accolse con entusiasmo. Questi gruppi si sarebbero configurati come dei *dango*, cioè raggruppamenti informali tra un maestro e i suoi discepoli il cui fine era un aiuto spirituale⁸⁷.

Pur rifacendosi al puritanesimo e al quaccherismo, il movimento di Uchimura non si inserisce in alcuna delle numerose denominazioni cristiane istituzionalizzate⁸⁸. Esso non prese la forma di una chiesa, ma di una scuola o una *juku*: non sono effettuati riti o messe in un luogo sacro, ma lezioni in case private o luoghi affittati per l'occasione. L'adesione non è libera, ma ristretta a individui che siano disposti a dedicarsi completamente alla fede. Questo impegno include la partecipazione a riunioni mensili e l'astenersi dal fumare e dal bere. La domenica non sono celebrate messe, ma si tengono incontri di lettura della Bibbia⁸⁹. I membri del gruppo provengono da vari strati sociali, ma il discorso proposto si è dimostrato particolarmente attraente per il mondo intellettuale e accademico⁹⁰.

⁸⁵ HOWES, "Christian Prophecy...", cit., p. 133-134

⁸⁶ HOWES, "Christian Prophecy...", cit., p. 134

⁸⁷ NORMAN "Kanzō Uchimura", cit., p. 42

⁸⁸ HOWES, "Christian Prophecy...", cit., p. 134

⁸⁹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 62-63

⁹⁰ CALDAROLA, "Pacifism...", cit., p. 506

Uchimura rifiutò ogni tipo di istituzione formale cristiana, come i sacramenti, la liturgia, il clero, una sede ufficiale o un registro dei membri. Poiché non esiste un organo centrale, il movimento si organizza intorno a persone particolarmente carismatiche che riescono a trovare un gruppo di seguaci. Il movimento, quindi, più che un organo compatto, si configura come insieme di piccoli gruppi, i quali sono tenuti insieme da un legame insegnante-discepolo (*sensei-deshi*). Quindi, poiché la base sono i rapporti personali, quando il leader muore o si ritira il gruppo di fedeli, tendenzialmente, si scioglie⁹¹. Gli insegnanti non fanno parte del clero, né devono aver frequentato un seminario ufficiale, ma hanno uno status speciale all'interno del movimento⁹².

L'assenza di un clero permette un legame diretto tra il fedele e Dio, di cui Uchimura sottolinea la centralità. Egli non rifiuta la Chiesa con l'intenzione di separarsi dalla religione cristiana, ma non accetta che la fede sia controllata da un'istituzione creata dall'uomo⁹³. La mancanza di liturgia comprende anche la mancanza di riti funebri sul modello cristiano. Nonostante ciò, Mukyōkai offre la possibilità di celebrare servizi memoriali ai chi li richiede. Il modo in cui queste celebrazioni si svolgono cambia profondamente in base al gruppo Mukyōkai che lo svolge. Infatti, poiché non esistono regole o pratiche comuni da seguire, ognuno ha delle proprie consuetudini⁹⁴.

Un elemento che differenzia Mukyōkai dagli altri movimenti cristiani giapponesi è la posizione delle donne all'interno del gruppo: mentre nella maggior parte dei gruppi cristiani non c'è una differenza di genere, in Mukyōkai le donne erano poste in una posizione subalterna rispetto agli uomini. Ad esempio, i leader potevano essere solo uomini e alle donne non era permesso sedersi vicino agli uomini durante la lettura della Bibbia. Questo elemento sembra essere derivato dall'educazione confuciana di Uchimura⁹⁵.

Il pacifismo di Uchimura si traduce, all'interno di Mukyōkai, in un'intransigenza del movimento per ogni tipo di ingiustizia sociale, resa possibile dal fatto che Mukyōkai, non essendo un'istituzione religiosa ufficiale, non aveva bisogno del

⁹¹ CALDAROLA, "Pacifism...", cit., p. 506

⁹² MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 63

⁹³ KODERA, "Uchimura Kanzō...", cit., p. 380

⁹⁴ MULLINS, "Japanese Christians...", cit., p. 66

⁹⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 64

supporto da parte dello stato. Ad esempio, molti membri di Mukyōkai si opposero allo shintō di stato e all'imperialismo giapponese⁹⁶.

Uchimura non nominò ufficialmente un successore e disse di non essere interessato a sceglierne uno. Tuttavia, all'interno del gruppo si diffuse la sensazione che Tsukamoto Toraji, il suo assistente, avrebbe raccolto la sua eredità⁹⁷. Verso la fine della vita di Uchimura, tuttavia, il suo rapporto di fiducia con Tsukamoto si sgretolò. Questi, infatti, voleva riformulare il messaggio di Mukyōkai, sostenendo che le chiese non solo non fossero necessarie, ma che fossero dannose per la fede. Uchimura, temendo che Tsukamoto avesse intenzione di trasformare il suo movimento in una setta⁹⁸, lo criticò aspramente, tanto da disconoscerlo come suo successore in una dichiarazione postuma⁹⁹.

Uchimura morì il 28 marzo 1930, data che diventò una celebrazione annuale per Mukyōkai. Diversi gruppi lo festeggiano in modi diversi, ma, nelle aree di Tokyo e Kansai, durante la domenica più vicina al 28 marzo si tengono memoriali durante il quale i leader svolgono discorsi in ricordo di Uchimura e vengono fatti dei banchetti¹⁰⁰.

Contrariamente alle aspettative di molti, il movimento non sparì dopo la morte di Uchimura, ma si espanse ulteriormente. Nel secondo dopoguerra il movimento acquisì maggiore forza grazie al supporto dato dal professore Emil Brunner, che ebbe modo di conoscere Uchimura durante il suo periodo passato come professore alla Japan International Christian University nei primi anni Cinquanta¹⁰¹. Data la mancanza di un organo centrale, è difficile dire quanti membri abbia oggi. In base al numero di persone che frequentavano gli incontri di Mukyōkai e di iscritti alle riviste, il numero di membri nel 1957 si poteva assestare tra i 50,000 e i 100,000. Una decina di anni più tardi il numero rilevato si aggirava intorno alle 35,000 persone. A partire dagli anni Settanta il movimento sembra aver cominciato un lento declino, caratterizzato dalla riduzione del

⁹⁶ CALDAROLA, "Pacifism...", cit., p. 507

⁹⁷ NORMAN "Kanzō Uchimura", cit., p. 42

⁹⁸ DOI, "Uchimura Kanzō", cit., p. 206

⁹⁹ HOWES, "Christian Prophecy...", cit., p. 143

¹⁰⁰ MULLINS, "Japanese Christians...", cit., p. 65

¹⁰¹ S.M. PATHAK, "Christianity and Christian Influence in Japan after the Second World War", *Proceedings of the Indian History Congress*, 29, 2, 1967, pp. 286-287

numero di chiese, membri e insegnanti. Questo declino sembra essere causato dall'invecchiamento dei membri e dall'incapacità del movimento di attirare persone giovani¹⁰².

1.4 Matsumura Kaiseki e Dōkai

Matsumura Kaiseki era, come Uchimura, uno scrittore molto prolifico e un intellettuale di spicco tra la fine del Meiji e l'inizio del periodo Shōwa. Nonostante ciò, oggi il suo nome è stato quasi del tutto dimenticato. Questo è imputabile al fatto che il suo movimento, da lui inteso come l'espressione più autenticamente giapponese del cristianesimo, si separò sempre di più dalla visione ufficiale di cristianesimo, prendendo, invece, molto più spunto dalle tradizioni religiose asiatiche.

1.4.1 Matsumura Kaiseki

Matsumura (1859-1939) nacque ad Akashi, cittadina a sudest di Kōbe, nel 1859. Come Uchimura, Matsumura proveniva da una famiglia di samurai, perciò ricevette un'educazione basata su principi confuciani, il rispetto per le tradizioni buddhiste e lo studio dei classici cinesi, che approfondì frequentando la *juku* di Ichimura Mizuka¹⁰³. L'imposizione della leva militare obbligatoria nel 1873 lo costrinse a cercare un nuovo mezzo di sostentamento, perciò decise di continuare il suo percorso accademico. Fu adottato da Morimoto Kusai, un medico imperiale di Tokyo¹⁰⁴, che decise di finanziare i suoi studi presso la *juku* di Yasui Sokken, uno studioso confuciano¹⁰⁵. Pensando che avrebbe potuto offrirgli più occasioni lavorative in futuro, si dedicò allo studio della lingua inglese iscrivendosi, nel 1874, alla Osaka gaikokugō gakkō 大阪外国語学校, (Scuola di lingue straniere di Osaka). Si trasferì poi a Kōbe, dove proseguì gli studi sotto la

¹⁰² MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p.161

¹⁰³ TAKAMICHI, Motoi, "Matsumura Kaiseki Nihon purotesutantizumu no onigo" (Kaiseki Matsumura, il bambino ribelle del protestantesimo giapponese), *Bulletin paper dell'università di Kōbe*, 22, 1, 1975, p. 2

¹⁰⁴ LIU, Cong, "Matsumura Kaiseki no shoki shūkyō shisō no keisei ni kansuru kōsatsu - "debinichī-ron" wo chūshin ni" (Sulla formazione dei primi pensieri religiosi di Matsumura Kaiseki: la "teoria della Divinità"), Tesi di dottorato, Università di Hyogo, 2018, p. 97

¹⁰⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 70

guida del missionario John Laidlaw Atkinson, grazie al quale entrò in contatto per la prima volta con il cristianesimo. Matsumura, tuttavia, non si convertì subito, anzi, all'inizio guardò la religione cristiana con un certo sospetto¹⁰⁶.

Nonostante provasse diffidenza per il cristianesimo, allettato dalla prospettiva di poter viaggiare all'estero, si iscrisse, nel 1876, alla *juku* Hepburn di Yokohama¹⁰⁷. Questa era stata fondata da James Ballagh, il quale mostrò una certa attenzione per Matsumura¹⁰⁸, che, durante questo periodo, cominciò a provare un interesse per la religione cristiana. Riconobbe, infatti, che il cristianesimo non era così diverso dal confucianesimo, e che il concetto cristiano di Dio era assimilabile all'idea confuciana di imperatore del cielo. Matsumura scrisse:

Osservai una lezione sulla Bibbia e, poiché mi sembrava sciocca, non la ascoltai, ma provai ad ascoltarla sempre di più e quello che diceva questo Gesù è di venerare il dio del cielo¹⁰⁹.

Inoltre, sentì un senso di vicinanza con la figura di Gesù che, come lui, aveva affrontato molte difficoltà nel suo percorso di fede. Nel 1877, quindi, si fece battezzare presso la chiesa di Sumiyoshi¹¹⁰.

Siccome la sua famiglia adottiva aveva smesso di inviargli denaro, su consiglio di Ballagh, per pagarsi gli studi trovò impiego per un breve periodo come traduttore e insegnante elementare, ma i ritmi di lavoro troppo intensi lo portarono ad avere un esaurimento nervoso. Fu mandato, quindi, a Yamanaka, un paese nella regione di Hakone, per riprendersi e qui maturò la decisione di entrare a far parte del clero cristiano¹¹¹.

Perciò, nel 1880, tornato a Tokyo, mentre lavorava come decano del dormitorio presso un'università, iniziò a frequentare il Tōkyō icchi shingakkō 東京一致神学校 (Seminario di unione di Tokyo), istituzione fondata da missionari presbiteriani,

¹⁰⁶ LIU, "Matsumura...", cit., p. 97

¹⁰⁷ MATSUMURA Kaiseki, *Shinkō Gojunen* (Cinquant'anni di fede), Tokyo, Keiseisha, 1926, p. 6

¹⁰⁸ TAKAMICHI, "Matsumura Kaiseki...", cit., p. 3

¹⁰⁹ MATSUMURA Kaiseki, *Dōkai no Shinkō* (La fede di Dōkai), Tokyo, Tōhō, 1934, p. 2

¹¹⁰ LIU, "Matsumura...", cit., p. 97

¹¹¹ MATSUMURA "Shinkō...", cit., pp. 28-33

tra cui c'era anche Ballagh. Questa esperienza, però, non fu positiva, in quanto rimase subito deluso dalla condotta degli studenti e dalla qualità dell'insegnamento¹¹². Nacquero, poi, dei conflitti con i missionari che gestivano la scuola per varie ragioni: le rigide regole imposte sul fumare e il bere, che Matsumura mal tollerava¹¹³, l'atteggiamento altezzoso nei confronti del Giappone dei missionari, che, secondo Matsumura, non solo si rifiutavano di adattarsi alla cultura e alle consuetudini giapponesi¹¹⁴, ma compivano atti discriminatori, come quello di assumere giapponesi solo per mansioni come quella di cuoco o persona delle pulizie¹¹⁵.

Nacquero, poi, contrasti anche a livello teologico: attraverso il suo studio della Bibbia, Matsumura aveva cominciato a nutrire dei dubbi sul tipo di cristianesimo predicato dai missionari. Non si trovava d'accordo con la natura settaria della Chiesa cristiana¹¹⁶, né con le dottrine della premeditazione e della selezione speciale, cioè l'idea che la salvezza degli umani fosse completamente nella di Dio e che essa fosse concessa solo agli individui da lui selezionati¹¹⁷.

Lamentava il fatto che, purché fosse vero che la religione cristiana avesse ispirato le gesta di uomini grandi come Washington e Lincoln, i fedeli ponessero troppa poca attenzione nel miglioramento personale, cioè ritenevano che la fede fosse sufficiente per ottenere la salvezza e, quindi, che non fosse necessario lavorare per essere un buon cristiano. Si pose, così, in contrasto con uno dei principi introdotti da Martin Lutero, cioè quello della predestinazione¹¹⁸.

L'episodio che, però, portò Matsumura a dover abbandonare il seminario, fu il rifiuto da parte dei missionari di celebrare l'anniversario della morte dell'imperatore Jinmu. Secondo Matsumura, infatti, poiché questo era un giorno importante per la storia giapponese, le lezioni avrebbero dovuto essere sospese per rispetto di questa tradizione. I missionari, invece, erano dell'idea che questa celebrazione fosse solo una forma di idolatria. Matsumura e altri studenti decisero,

¹¹² TAKAMICHI, "Matsumura Kaiseki...", cit., p. 3

¹¹³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 71

¹¹⁴ TAKAMICHI, "Matsumura Kaiseki...", cit., p. 4

¹¹⁵ MULLINS, "Indigenous...", cit., p. 148

¹¹⁶ TAKAMICHI, "Matsumura Kaiseki...", cit., p. 3

¹¹⁷ LIU, "Matsumura...", cit., p. 98

¹¹⁸ MATSUMURA "Shinkō...", cit., pp. 49-50

quindi, di non presentarsi a lezione quel giorno e, dopo essere stato rimproverato per il suo comportamento, Matsumura fu espulso dalla scuola nel 1881¹¹⁹.

Dopo essere stato cacciato, Matsumura lavorò a Osaka come editore per il *Rikugō Zasshi* 六合雜誌 (Rivista “Universo”) occupazione che non gli era congeniale e che perse poco dopo per gli eccessivi errori commessi.¹²⁰ Lavorò, in seguito, come pastore presso la Chiesa di Takahashi, a Okayama, per tre anni, fino al 1884¹²¹, anno in cui questa fu vittima di un attacco¹²². Questo lo spinse a lasciare la chiesa e a tornare a Osaka, dove trovò impiego come editore per il giornale cristiano *Fukuin shinpo* 福音新報 (Notizie sul Vangelo)¹²³.

Tuttavia, ben presto si rese conto che scrivere per un piccolo giornale mensile non gli bastava, perciò cercò di fondare una propria rivista, chiamata *Taihei Shinpo* 太平新報 (Notizie di pace), in cui Matsumura spesso criticò i circoli politici, amministrativi ed educativi dell’epoca¹²⁴. Questa rivista ebbe una vita molto breve, ma fu attraverso essa che Matsumura si fece notare e ricevette una proposta come caporedattore del *Kirisutokyō Shinbun* 基督教新聞 (Giornale cristiano), una quotidiano di Tokyo¹²⁵.

Gli anni passati ad Osaka rappresentarono un periodo molto importante per Matsumura, in quanto ebbe modo di venire a contatto con idee nuove e numerose persone appartenenti al mondo cristiano che influenzarono profondamente la sua visione della religione.

Innanzitutto, fu determinante il suo incontro con Yoshioka Kōki (1847-1932), un pastore che riaccese in lui l’interesse per il confucianesimo e lo spinse a ideare un modo in cui esso potesse convivere con il cristianesimo¹²⁶. Matsumura gli rivelò i suoi dubbi riguardo ad alcuni aspetti del cristianesimo euro-americano, in particolare le rigide regole di comportamento, come il divieto di fumare e bere¹²⁷.

¹¹⁹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 71

¹²⁰ LIU, “Matsumura...”, cit., p. 97

¹²¹ LIU, “Matsumura...”, cit., p. 99

¹²² TAKAMICHI, “Matsumura Kaiseki...”, cit., p. 7

¹²³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 72

¹²⁴ LIU, “Matsumura...”, cit., p. 100

¹²⁵ TAKAMICHI, “Matsumura Kaiseki...”, cit., p. 9

¹²⁶ LIU, “Matsumura...”, cit., p. 99

¹²⁷ TAKAMICHI, “Matsumura Kaiseki...”, cit., p. 11

Rimase particolarmente colpito dalle idee del neoconfucianesimo *yōmei*, o *Yōmeigaku*¹²⁸, di cui scrisse spesso durante il suo periodo al *Fukuin Shinpo*. Tra i concetti ripresi da questa corrente di pensiero, Matsumura sembra aver apprezzato particolarmente l'idea di miglioramento personale e il rifiuto per l'intellettualismo.

Un'altra questione che diventò molto importante nella visione di Matsumura fu la necessità di riconciliare religione e scienza. Questa nacque in seguito alla lettura di "*L'origine delle specie*" (1859) di Charles Darwin. Questo testo lasciò Matsumura sbigottito al punto da fargli sorgere dubbi riguardo alla propria fede. In particolare, furono due le domande che egli si pose: se la specie umana si è evoluta e le religioni come il cristianesimo e il buddhismo sono state create da uomini vissuti millenni prima, e, quindi, meno evoluti, che senso ha praticare queste religioni? E poi, non è forse vero che ciò che Gesù e Confucio predicavano era adattato al livello intellettuale delle popolazioni dell'epoca, che, secondo la teoria dell'evoluzione, dovrebbe essere inferiore rispetto a quello del suo tempo?¹²⁹

Questi quesiti fecero sorgere numerosi dubbi di natura teologica in Matsumura e cambiarono in modo radicale la sua prospettiva riguardo alla religione cristiana: dopo molti giorni di riflessione riuscì a riaffermare la propria fede, ma, da allora, si allontanò dalla visione "ortodossa" del cristianesimo¹³⁰.

Un'altra linea di pensiero che si rivelò molto influente è quella proposta dal "criticismo storico", in giapponese noto come *kōtō hihan* 高等批判 (alto criticismo), una dottrina proveniente dalla Germania che guarda la religione cristiana e la Bibbia in maniera critica, tanto da metterne in discussione la veridicità e la storicità. Parlando della Bibbia Matsumura sostenne che, leggendola, capì alcune cose. Innanzitutto, il fatto che Gesù non era un dio, ma era nato come un uomo. Si rese conto, inoltre, che vi erano molti elementi che, secondo lui, non erano

¹²⁸ Il neoconfucianesimo *yōmei* è la dottrina basata sul confucianesimo creata dal filosofo cinese Wang Yangming (1472-1529). Essa fu introdotta in Giappone nel sedicesimo secolo, ma diventò particolarmente popolare durante il periodo Meiji.

¹²⁹ LIU, "Matsumura...", cit., p. 99

¹³⁰ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 72

stati predicati da Gesù, ma erano stati aggiunti in seguito alla sua morte, come l'uso della croce come simbolo e la dottrina dell'espiazione¹³¹.

Insomma, secondo Matsumura, la Bibbia non era portatrice di verità assolute, ma un libro che era stato cambiato nel corso degli anni. Questo lo portò a dubitare del modo in cui le chiese ufficiali praticavano il cristianesimo e lo spinse a creare una visione nuova della religione cristiana. Matsumura scrisse:

Ero profondamente turbato per la mia fede e volevo acquisirne una nuova. Pensavo che, in qualche modo, potessi creare un tipo di cristianesimo. Ho affrontato diverse sfide, ma, poiché la rivoluzione che si è ormai accesa nel mio cuore non si placcherà facilmente, ora sono pronto a cambiare il mondo accademico e costruire un luogo adatto per la ricerca e la meditazione¹³²

In seguito all'influenza di queste dottrine, Matsumura cercò di ritrovare la versione più "pura" del cristianesimo e formulò una propria concezione, che si distaccò sempre di più da quella introdotta dai missionari stranieri. Ad esempio, già nel 1885, rifiutò la concezione tradizionale di peccato originale. Egli riconosceva l'esistenza del "peccato", inteso non solo come fare del male, ma anche come non fare del bene. Tuttavia, non credeva nella dottrina del peccato originale. Per questo motivo, anche il concetto dell'espiazione, che deriva dal peccato originale, veniva a scomparire. L'espiazione, infatti, secondo Matsumura era un elemento aggiunto dall'apostolo Paolo dopo la morte di Gesù¹³³. Sosteneva, inoltre, che, per essere un buon credente e ottenere la salvezza, la fede fosse necessaria, ma non sufficiente e che servisse anche agire secondo la fede¹³⁴.

Matsumura lavorò fino al 1897 come insegnante. Nel 1887 diventò il vicepresidente della Yamagata eigakkō 山形英学校 (Scuola di inglese di Yamagata), ma fu cacciato dopo pochi mesi per contrasti con il preside¹³⁵. Quindi, nel 1888, fu assunto dalla Hokuetsu Gakkan come preside dopo la partenza di Uchimura Kanzō. Il suo metodo educativo, però, si rivelò fin da subito non conforme alle

¹³¹ LIU, "Matsumura...", cit., p. 100

¹³² MATSUMURA "Shinkō...", cit., p. 120

¹³³ MATSUMURA, *Kaiseki Dōkai Baiburu*, Tokyo, Dōkai Jimusho, 1928, p.75

¹³⁴ LIU, "Matsumura...", cit., p. 99-100

¹³⁵ TAKAMICHI, "Matsumura Kaiseki...", cit., p. 14

regole dell'istituto, basate sui dogmi tradizionali del cristianesimo: appena inserito nel suo nuovo ruolo, Matsumura decise di cancellare le lezioni domenicali, sostituì l'indottrinamento religioso con un'educazione spirituale¹³⁶, presentò le idee del criticismo storico e dello Yōmeigaku ai suoi studenti. Scelse un metodo educativo che lasciava molta libertà agli alunni, abolendo del tutto le regole dell'istituto. Questo fece nascere dei contrasti con i missionari che gestivano la scuola, i quali criticarono duramente il sistema educativo imposto da Matsumura. Egli, quindi, rassegnò le sue dimissioni¹³⁷.

Tornato a Tokyo, lavorò per cinque anni, dal 1892 al 1897, come docente presso la Kanda Kirisutokyō Seinen Kaikan 神田キリスト教青年会館 (Associazione giovanile cristiana di Kanda) e le sue lezioni spirituali diventarono presto molto popolari, attirando più di mille persone al mese. Fu licenziato, però, per contrasti con i gestori dell'associazione¹³⁸.

Nel frattempo, continuò a fare ricerca e a pubblicare volumi in cui presentava la visione del cristianesimo da lui concepita. In un lavoro del 1891, *Kirisuto no kokoro* 基督の心 (Il cuore di Cristo), parlò del concetto di Paradiso che, secondo la sua interpretazione, indicava un'unione con Gesù in questa vita, possibile solo impegnandosi a seguire il suo esempio¹³⁹.

In seguito, unendo concetti cristiani a idee provenienti da tradizioni asiatiche, creò, un nuovo concetto religioso chiamato "Divinità" (*debinichi* デビニチー), titolo di una sua opera del 1892. Matsumura definiva la "Divinità" come una strada verso la pace interiore, che era possibile percorrere esclusivamente da soli¹⁴⁰.

In questo volume Matsumura si concentrò prima sulla creazione del mondo e sulle leggi che governano il mondo. L'universo era definito come una "meraviglia", un "miracolo" (*fushigi* 不思議), in cui ogni cosa era soggetta a delle leggi che gli umani come "mostri" (*kaibutsu* 怪物) usano a loro favore per averne il controllo¹⁴¹.

¹³⁶ TAKAMICHI, "Matsumura Kaiseki...", cit., p. 16

¹³⁷ TAKAMICHI, "Matsumura Kaiseki...", cit., p. 17

¹³⁸ TAKAMICHI, "Matsumura Kaiseki...", cit., p. 18

¹³⁹ LIU, "Matsumura...", cit., p. 101

¹⁴⁰ LIU, "Matsumura...", cit., p. 101/102

¹⁴¹ MATSUMURA, Kaiseki, *Debinichi* (Divinità), Tokyo, Keiseisha, 1892, pp. 1-3

Si chiese poi quale fosse l'origine del mondo. Egli sosteneva che esistessero il mondo e una legge a base della sua creazione, che tra questi ci fosse un legame indissolubile e che dietro a questa legge ci fosse un'"idea" (*kan'nen* 観念), una "coscienza" (*ishiki* 意識)¹⁴².

In seguito, spiegò cosa fosse la Divinità. Essa è, secondo lui, un concetto universale e si basava su quattro elementi fondamentali:

- 1) bene (*zen* 善), in quanto la natura di ogni cosa vivente, anche delle piante e degli insetti, è buona. Matsumura, quindi, siccome aveva eliminato il peccato originale, era dell'idea che la natura di ogni cosa, anche umana, fosse buona.
- 2) Bellezza (*bi* 美), che stimola sensi ed emozioni e provoca piacere.
- 3) Amore (*ai* 愛), il motore della vita. Esso non riguarda solo l'amore per gli altri, ma include anche l'amore per la patria. Matsumura, infatti, mostra un certo orientamento nazionalista
- 4) Verità (*makoto* 眞), ciò che spinge gli individui ad agire.¹⁴³

Solo gli individui che possedevano queste quattro caratteristiche, che si acquisivano tramite un processo di crescita personale, possono percorrere la strada che avrebbe portato alla pace interiore e ottenere il dono dell'immortalità. In questo caso, il termine "immortalità" non si riferisce all'immortalità del corpo, o a una vita futura ottenuta in seguito a una reincarnazione. E', invece, la condizione di essere con Dio in questa vita tramite i propri sforzi. Quindi, questo dono non era solo un dono di Dio, ma è il risultato di una collaborazione tra gli umani e Dio. Per Matsumura, quindi, la salvezza è ottenibile in questo mondo¹⁴⁴. Il processo di fusione tra tradizioni religiose euro-americane e asiatiche giunse al punto che Matsumura arrivò alla conclusione che tutte le religioni del mondo si basassero, alla loro origine, sugli stessi concetti e le differenze fossero solo il risultato di diverse interpretazioni e letture. Matsumura sostenne, quindi, che ci

¹⁴² MATSUMURA, *Debinichi*, cit., pp. 6-7

¹⁴³ LIU, "Matsumura...", cit., p. 102

¹⁴⁴ LIU, "Matsumura...", cit., p. 100-102

fossero quattro verità fondamentali condivise da ogni religione, perciò ogni contrasto tra religioni e interni alle religioni stesse fosse una lotta inutile. Egli chiamò questi quattro concetti “quattro punti principali” (*shi kōryō* 四綱領):

1. Fede in Dio (*shinjin* 信神)

Indipendentemente dal numero o dal tipo di divinità, ogni religione si fonda sulla credenza in qualcosa di superiore.

2. Coltivazione del carattere morale (*shūtoku* 修徳)

Tutte le religioni spingono i propri fedeli a seguire “La via”, cioè lavorare per migliorare sé stessi. Questo è inteso come un cammino, un processo che continua per tutta la vita, non riducibile a un atto momentaneo come la conversione cristiana. Matsumura credeva che la natura umana fosse fundamentalmente buona, perciò questo cammino era accessibile a chiunque.

3. Amore per il prossimo (*airin* 愛隣)

Benché si parli di miglioramento personale, la religione non deve essere intesa come qualcosa di individuale. Ogni religione, infatti, sostiene Matsumura, spinge ad amare e vivere per gli altri

4. Vita eterna (*eisei* 永生)

Un elemento fondamentale di tutte le religioni è il fatto che la vita non si limiti a quella materiale, ma che tutti noi possediamo un’anima indistruttibile la cui esistenza proseguirà anche dopo la nostra morte in un mondo diverso da questo¹⁴⁵.

1.4.2 Dōkai

Conclusa la sua carriera di insegnante, si dedicò a tempo pieno allo studio della religione e alla scrittura. Nel 1905 decise di fondare una chiesa indipendente e si occupò per il resto della sua vita all’insegnamento della “religione pura”, intesa come la forma più autenticamente giapponese del cristianesimo¹⁴⁶.

¹⁴⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 75-77

¹⁴⁶ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 73

Inizialmente Matsumura creò un gruppo chiamato Isshinkai 一心会 (Associazione un Cuore), nome poi cambiato in Nihon Kyōkai 日本教会 (Chiesa del Giappone)¹⁴⁷, che crebbe rapidamente nei suoi primi anni di vita. Nel 1908 fu fondata anche una rivista, *Dōkai* 道会 (Associazione della via), termine che diventò nel 1912 il nome del suo gruppo¹⁴⁸. In questa rivista, Matsumura dichiarò l'obiettivo di voler creare un movimento religioso cristiano indipendente dal controllo statunitense, in cui fossero presenti concetti presi dalla tradizione religiosa giapponese. Era convinto, infatti, che la religione cristiana fosse diventata sempre più corrotta e divisa al suo interno, perciò Matsumura mirava a una semplificazione e una purificazione del cristianesimo tramite l'eliminazione di tutti gli elementi superflui. Come già citato, rifiutò alcuni capisaldi del cristianesimo, come i concetti di infallibilità della Bibbia, di espiazione, di peccato originale, ma negò anche il fatto che una donna vergine avesse partorito Gesù e che Gesù fosse il salvatore del mondo¹⁴⁹.

All'inizio le pratiche del movimento di Matsumura seguivano in larga parte quelle cristiane: si svolgevano messe in cui era letta la Bibbia, erano cantati inni ed erano praticati i sacramenti del battesimo e dell'eucaristia. Matsumura, però, si accorse presto che questo contraddiceva molte delle sue visioni e apportò numerosi cambiamenti. Le parole di molti degli inni cantati andavano contro i suoi insegnamenti, perciò decise di scriverne di propri. Siccome Matsumura aveva rifiutato la dottrina della trinità, il battesimo appariva inadeguato come rito di iniziazione e fu sostituito con una firma e un giuramento. Fu anche eliminato il sacramento dell'eucaristia, poiché era collegato al concetto di espiazione. Vennero mantenuti, comunque, i riti del matrimonio e del funerale¹⁵⁰. Inoltre, come nel caso di Mukyōkai, non esisteva un clero professionale.¹⁵¹

Matsumura decise di aggiungere altri testi al proprio canone. Nel 1928 pubblicò una collezione di passaggi provenienti dagli scritti di Wang Yanming e altri autori,

¹⁴⁷ LIU, "Matsumura...", cit., p. 96

¹⁴⁸ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 74

¹⁴⁹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 74

¹⁵⁰ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 78

¹⁵¹ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.157

tutti commentati e spiegati da Matsumura. Non si limitò, però, a introdurre testi aggiuntivi, ma ritenne appropriato eliminare parti del canone cristiano: nella sua versione della Bibbia, pubblicata nel 1928, Matsumura scelse solo alcune parti del Nuovo Testamento ed eliminò altre parti, tra cui il Vangelo di Giovanni, perché contenevano elementi non provenienti dagli insegnamenti di Gesù, ma inseriti dopo la sua morte¹⁵².

Matsumura decise, inoltre, di introdurre alcuni rituali presi dallo shintō, che egli considerava una riflessione pura e semplice della cultura e delle tradizioni giapponesi¹⁵³. Nel 1915, dopo aver acquistato un appezzamento di terra su cui costruire la sede centrale del movimento, volle che fosse svolta sul terreno la cerimonia di purificazione shintō (*jichinsai* 地鎮祭). L'edificio fu costruito sul modello dei santuari shintō, non su quello di una chiesa cristiana e fu chiamato "Sala della Venerazione Divina" (*haitendō* 拝天堂). All'interno era presente un altare in stile shintō con uno specchio e un pezzo di carta sacro (chiamato in giapponese *makoto no hyōgen* 誠の表現, cioè "espressione della verità").

Anche durante le funzioni religiose erano eseguite alcune pratiche shintō, come il *kashiwade* 柏手, cioè il gesto di battere le mani prima di recitare una preghiera.

La pratica di Dōkai, dopo l'eliminazione di molti degli elementi ufficiali cristiani, comprendeva funzioni religiose in cui si pregava, erano letti passaggi dalla Bibbia di Dōkai o un testo confuciano, veniva declamato del giuramento di Dōkai e un inno. I seguaci erano incoraggiati, inoltre, a pregare e meditare ogni giorno privatamente¹⁵⁴.

Dopo la Seconda guerra mondiale, tuttavia, a causa del diffuso sentimento anti-shintō, il successore di Matsumura decise di eliminare ogni riferimento allo shintō e riaffermare, invece, le radici cristiane del movimento, riprendendo l'uso della Bibbia come testo sacro e facendo ricostruire nel 1989 la "Sala della Venerazione Divina", questa volta sul modello delle chiese europee e statunitensi.¹⁵⁵

¹⁵² MULLINS, "Indigenous...", cit., p.156

¹⁵³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 79

¹⁵⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp. 79-80

¹⁵⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 81

Dopo la morte di Matsumura nel 1938, la successione alla leadership diventò, per un periodo, ereditaria: il successore di Matsumura fu suo figlio adottivo, poi la moglie del figlio e poi la figlia. Quando questa fu costretta a dimettersi per problemi di salute i leader cominciarono ad essere selezionati all'esterno della famiglia di Matsumura¹⁵⁶.

Dōkai ha avuto uno sviluppo simile a Mukyōkai. All'inizio i membri erano solo poche centinaia (se ne contavano 271 nel 1911), mentre alla morte di Matsumura, nel 1938, il gruppo dichiarò di avere 4300 membri. La crescita continuò, seppur lentamente, negli anni Quaranta e Cinquanta. In seguito, cominciò un graduale declino: nel 1970 si contavano 2343 membri, che, negli Anni Novanta, si erano ridotti a circa 300¹⁵⁷.

1.5 Kawai Shinsui e Kirisuto Shinshū Kyōdan

Kirisuto Shinshū Kyōdan, movimento fondato da Kawai Shinsui (1867-1962), presenta diversi punti in comune con Dōkai, cioè l'attenzione molto forte posta sulla necessità di un percorso di miglioramento personale, indispensabile per poter entrare in contatto con Dio, e l'integrazione di elementi provenienti dal cristianesimo con altri provenienti da tradizioni religiose asiatiche.

1.5.1 Kawai Shinsui

Kawai (1867-1962) nacque a Onuma, nella prefettura di Yamanashi¹⁵⁸. Il suo incontro con il cristianesimo avvenne all'età di ventidue anni, quando cinque membri della sua famiglia vennero a mancare e Kawai trovò consolazione nel cristianesimo, a cui si convertì nel 1890¹⁵⁹.

Nel 1891 si trasferì a Tokyo e per studiare medicina presso l'istituto Saisei Gakusha 濟生学舎. Nel frattempo, cominciò a lavorare presso la redazione del

¹⁵⁶ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.158

¹⁵⁷ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp. 161-162

¹⁵⁸ "Kokusai rōdō daihyō senkyo: Kawai-shi ga saikōten: shōnin suru no ha kekkyoku Tazawa-shi ka" (Elezioni del rappresentante internazionale del lavoro. Kawai ha ottenuto il punteggio più alto. Tazawa approverà?), *Osaka Mainichi Shinbun*, 9 agosto 1922, p. 6
<https://da.lib.kobe-u.ac.jp/da/np/0100114097/>

¹⁵⁹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 82

Jogaku zasshi 女学雑誌 (Rivista per l'educazione delle donne), impiego che gli permise di farsi conoscere nell'ambiente accademico¹⁶⁰.

Nel 1893 si iscrisse alla scuola di studi teologici Tohoku Gakuin con l'intenzione di diventare pastore¹⁶¹. Questa scuola fu fondata nel 1886 con il nome di Sendai Shingakkō 仙台神学校 (Scuola teologica di Sendai) da Oshikawa Masayoshi e William Edwin Hoy, un missionario calvinista americano. Oshikawa aveva l'obiettivo di creare un nuovo tipo di cristianità giapponese che fosse assolutamente pura e superiore rispetto a quelle straniere. Il suo patriottismo, indipendenza e il rifiuto della rigida divisione in denominazioni diverse furono ciò che diedero forma al suo modello educativo ed ebbero una grande influenza su tutti gli studenti¹⁶². Queste idee ispirarono anche la visione del cristianesimo di Kawai, soprattutto perché Oshikawa diventò il suo mentore. Kawai rimase particolarmente convinto dall'idea che l'unione con Dio fosse ottenibile attraverso un percorso di miglioramento personale¹⁶³. Kawai iniziò a pensare al rapporto tra il cristianesimo e le tradizioni religiose asiatiche, in particolare il confucianesimo e il buddhismo, e arrivò alla conclusione che, se Gesù avesse incontrato Confucio o Buddha, il suo messaggio sarebbe stato molto diverso. Da allora, Kawai tentò di concepire un cristianesimo in cui poter far incontrare est e ovest, che si unisse con le tradizioni religiose asiatiche. Per fare ciò non era, però, sufficiente lo studio dei testi antichi, ma era necessario avere esperienza diretta dell'unione con Dio, raggiungibile solo tramite ore di meditazione ogni giorno¹⁶⁴.

Nel 1901 fu nominato pastore della chiesa di Tsuruoka, nella prefettura di Yamagata. Poco dopo, però, suo padre si ammalò, perciò Kawai domandò a sua moglie di rimanere a casa per prendersene cura, e fece richiesta di essere trasferito in una chiesa che fosse più vicina al padre. Tuttavia, il consiglio religioso di Sendai non permise ai coniugi di vivere separatamente, né assegnò a Kawai un altro incarico. Egli, convinto che queste decisioni fossero insensate, terminò il

¹⁶⁰ "Kokusai rōdō...", p. 6

¹⁶¹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 82

¹⁶² William E. NAFF, *The Kiso Road: The Life and Times of Shimazaki Toson*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2010, p. 154

¹⁶³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 82

¹⁶⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 83

suo rapporto con il gruppo missionario ¹⁶⁵. Nello stesso anno divenne caporedattore del quotidiano *Hakodate Mainichi* 函館毎日 (Quotidiano di Hakodate), ma si dimise dopo un anno per problemi di salute. Si recò a Koshigoe per recuperare e, dal 1898 al 1907 fu il preside della Maebashi Kyoui Jougakkō 前橋市共愛女学校 (Scuola femminile Maebashi Kyoui), un istituto cristiano. Dopo essersi dimesso, si dedicò all'attività religiosa fondando un proprio giornale con il titolo "Sincerità"¹⁶⁶ (*Seishin* 誠心).

In seguito, nel 1909, fu assunto da Hatano Tskurikichi per lavorare presso la Gunze¹⁶⁷, un'azienda che si occupava della lavorazione della seta situata a Iruka, nella prefettura di Kyoto. Gli fu affidata la carica di direttore del dipartimento educativo dell'azienda, un organo all'interno del quale erano presenti due gruppi: un'associazione giovanile per i dipendenti uomini, i quali si riunivano e partecipavano a lezioni con l'obiettivo di un miglioramento personale e un'accademia femminile, che si occupava di impartire lezioni su moralità, lingua giapponese, economia domestica, aritmetica, calligrafia, canto, cucito, cerimonia del tè, *ikebana*.

Kawai, basandosi su questo modelli, introdusse nuovi concetti, che diventarono una linea di pensiero chiamata *shiseikun* 至誠訓 (dottrina della sincerità), basata su concetti presi da diverse tradizioni religiose, quali buddhismo, taoismo e cristianesimo. Gli operai erano, cioè, invitati a credere in Dio e pregare, a migliorare sé stessi e impegnarsi il più possibile in modo da contribuire ai profitti dell'azienda¹⁶⁸.

Queste idee convinsero Hatano al punto che egli scelse come motto dell'azienda questo paragrafo scritto da Kawai.

¹⁶⁵ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.149

¹⁶⁶ "Kokusai rōdō...", p. 6

¹⁶⁷ Oggi conosciuta come Gunze srl. (Gunze Kabushiki Kaisha グンゼ株式会社), all'epoca era nota come Azienda di produzione della seta Gunze (Gunze Seishi Kabushikigaisha 郡是製絲株式会社)

¹⁶⁸ TANAKA, Takuya, "Kawai Shinsui ni okeru Gunze no kyōiku taisei no keisei to shanai kyōiku no konmei (La formazione dei sistemi educativi da parte di Kawai Shinsui nella compagnia Gunze e la confusione della sua educazione interna)", *Kankyō to keiei: Shizuoka Sangyō Daigaku Ronshū* (Ambiente e gestione: Rivista dell'università Shizuoka Sangyō), 27, 2, 2021, p. 18

Sii coerente con la “Sincerità”
Rispetta il “perfetto sentiero celeste”
Sii sempre umile
Coltiva la fede perfetta
Padroneggia un carattere perfetto
Completa il lavoro alla perfezione
Prega e impegnati per dare un contributo perfetto¹⁶⁹

Kawai sottolineò anche l'importanza del rispetto verso i superiori. Su suo suggerimento vennero, infatti, istituiti dei dormitori per i dipendenti. Quelli femminili, la cui gestione era stata affidata a Kawai, erano organizzati secondo il modello di “casa” che egli aveva appreso da Oshikawa. Ogni stanza doveva essere una “famiglia” e, per ognuna, era scelto un supervisore (solitamente la donna più anziana) cui doveva essere riservato il trattamento di “sorella maggiore”, mentre le altre erano considerate come “sorelle minori”. Benché Kawai avesse usato la parola “sorelle”, le dipendenti dovevano rispettare il rapporto *senpai-kōhai*. Questo significa che le donne più giovani o con meno esperienza lavorativa dovevano portare rispetto per le dipendenti più anziane. L'accademia femminile fu espansa e diventò Gunze Jokaggō 郡是女学校 (Scuola femminile Gunze), un corso di sei mesi in cui le lavoratrici ricevevano insegnamenti su moralità, lettura, calligrafia, calcolo, ginnastica, filatura. Essa, nel 1923, assunse il nome di Seishu Gakuin 誠修学院 (Accademia della sincerità)¹⁷⁰.

Il ruolo di Kawai all'interno dell'azienda diventò estremamente importante, tanto che fu nominato nel 1925 “Primo Ministro dell'Educazione” (*kyōiku sōri* 教育総理), cioè colui che aveva il compito di diffondere e cementare in tutti i dipendenti il motto dell'azienda¹⁷¹. Grazie a questa esperienza Kawai riuscì a diffondere le sue idee tra i dipendenti dell'azienda, molti dei quali decisero in seguito di

¹⁶⁹ Gunze Kabushikikaisha Shashi Hensanshitsu hen, *Gunze Kabushikikaisha Hachijūnenshi* (80 anni di storia della Gunze srl.), Osaka, Gunze Kabushikikaisha, 1978, pp. 192-193

¹⁷⁰ TANAKA, “Kawai Shinsui...”, cit., p. 17

¹⁷¹ TANAKA, “Kawai Shinsui...”, cit., p. 18

diventare membri del movimento religioso da lui creato¹⁷². Nel 1934 Kawai decise di lasciare l'azienda sostenendo che fosse per motivi di salute, ma sembra che, nella realtà, avesse avuto dei disaccordi con i direttori di Gunze¹⁷³.

Mentre lavorava presso la Gunze, Kawai aveva già cominciato a formulare una visione personale di cristianesimo. L'elemento principale era il rifiuto di una separazione tra cristianesimo e tradizioni religiose asiatiche. Kawai era, infatti, convinto che Dio fosse stato presente in Asia ben prima dell'introduzione del cristianesimo da parte dei missionari, in quanto, secondo lui, la mente di Cristo e lo spirito di Confucio erano manifestazioni simili. Era convinto che le tradizioni confuciane e buddhiste potessero essere incorporate in quelle cristiane, in particolare la meditazione Zen e il *kyokenjutsu*¹⁷⁴, un tipo di allenamento fisico che Kawai introdusse anche nel programma educativo alla Gunze¹⁷⁵. Kawai si riferiva alle tradizioni religiose dell'Asia come "Vecchio testamento per cristiani giapponesi", in quanto riteneva che Buddha e Confucio, proprio come i profeti di cui si parla nel Vecchio Testamento, fossero stati mandanti nei loro rispettivi paesi per volere di Dio¹⁷⁶.

Il fine dell'uomo, secondo Kawai, era ottenere la perfezione: Dio vuole che le sue creazioni, in particolare gli umani, che sono stati creati a sua immagine, siano perfetti e questi, per diventare perfetti, devono avere una "fede perfetta". La "fede perfetta" è più importante di ogni altra cosa, in quanto una fede imperfetta, corrotta da superstizioni e fraintendimenti, può portare alla distruzione di sé, della propria famiglia e anche al declino della nazione intera. Secondo Kawai la fede perfetta è costituita da tre elementi:

1. riconoscere Dio come essere perfetto e completo, come creatore del mondo e colui che è in grado di giudicare, proteggere o distruggere le sue creature;
2. credere in Cristo, che è sceso sulla terra come uomo per salvare l'umanità;

¹⁷² MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 162

¹⁷³ TANAKA, "Kawai Shinsui...", cit., pp. 19-20

¹⁷⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp. 84-85

¹⁷⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 238

¹⁷⁶ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.155

3. oltre ad adorare Dio e Cristo, avere amore per il prossimo e impegnarsi per migliorare sé stessi in modo da poter diventare uno con Dio¹⁷⁷.

Secondo Kawai, raggiungere la perfezione è necessario per ottenere la salvezza di Dio. Questa salvezza, però, non è ottenibile solo attraverso la conoscenza dei testi sacri e la fede in Dio, ma richiede disciplina, allenamento ed esercizio quotidiano¹⁷⁸.

La perfezione, secondo Kawai, si configura come l'unione con Dio, come un'esperienza religiosa diretta, un *satori* cristiano. Kawai poneva molta importanza sull'esperienza diretta dell'incontro con la divinità. Proprio il fatto che lui avesse fatto esperienza dell'unione con Dio era la base che legittimava il suo essere leader religioso indipendente¹⁷⁹. Kawai disse, infatti, di aver avuto esperienze rivelatorie su varie montagne, tra cui il Monte Yatsugate, il Monte Komagatake e, soprattutto, il Monte Fuji. L'interesse di Kawai per le esperienze rivelatorie nacque dopo aver letto la vita di San Paolo e la sua lettera ai Galati¹⁸⁰, in cui scriveva che "il vangelo da me annunziato non è modellato sull'uomo; infatti, io non l'ho ricevuto né l'ho imparato da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo"¹⁸¹. Il vangelo di Paolo, quindi, era legittimato dal fatto che egli lo avesse ricevuto da Dio, cioè dal fatto che egli abbia avuto esperienza di un contatto diretto con la divinità e questo, secondo Kawai, gli conferiva autorità. Kawai arrivò perfino a rivedere sé stesso in Paolo: il rapporto di Paolo con la chiesa di Gerusalemme era simile a quello che Kawai aveva con le chiese missionarie europee e statunitensi¹⁸².

Oltre all'ambito religioso ed educativo, Kawai era impegnato nella difesa dei diritti dei lavoratori. Mentre frequentava la Tohoku Gakuin, si unì all'Unione del lavoro, di cui diventò poi presidente. Questo gruppo era stato creato per far sì che i giovani che non se lo potevano permettere potessero guadagnare abbastanza per pagarsi gli studi. Era anche un modo per aiutarli a sviluppare la sicurezza e

¹⁷⁷ <https://christ-heart.org/page-25/>, ultimo accesso 10/12/2022

¹⁷⁸ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 86

¹⁷⁹ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.153

¹⁸⁰ R. S. SUGIRTHARAJAH, R. S., *The Bible and Asia: from the pre-Christian era to the postcolonial age*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, pp. 166

¹⁸¹ <https://www.maranatha.it/Bibbia/6-LettereSanPaolo/55-GalatiPage.htm>, ultimo accesso 01/12/2022

¹⁸² SUGIRTHARAJAH, *The Bible...*, cit., p. 167

l'indipendenza che, per Oshikawa, erano elementi imprescindibili. Questo gruppo aveva i propri dormitori¹⁸³ e anche una propria rivista, chiamata *Fūyōhō* 芙蓉峰 (Monte Fuji)¹⁸⁴. Nel 1922 partecipò alle elezioni come rappresentante per il Giappone alla quarta convenzione dell'Organizzazione internazionale del lavoro. Fu il candidato che ottenne più voti, ma dovette rinunciare a causa delle cattive condizioni di salute¹⁸⁵.

1.5.2 Kirisuto Shinshū Kyōdan

Kawai, dopo trentasei anni di studi e dopo aver ricevuto rivelazioni direttamente da Dio, con cui era entrato in contatto tramite la meditazione, fondò nel 1927, il suo movimento, Kirisuto Shinshū Kyōdan 基督心宗教団 (Chiesa del cuore di Cristo). Quello di Kawai non era inteso come un movimento popolare per le masse, ma per un piccolo gruppo di discepoli che avrebbero dovuto dedicarsi completamente al proprio percorso di miglioramento personale finalizzato a raggiungere la perfezione¹⁸⁶.

Per raggiungere la perfezione ai membri di Kirisuto Shinshū Kyōdan è richiesto un impegno quotidiano in quattro discipline:

1. Preghiera, l'inizio della vita religiosa. Essa era da Kawai intesa come il modo in cui viene onorato Dio e si prepara il cuore per la meditazione. Non sono ammesse le richieste di favori personali alla divinità.
2. Meditazione, ciò che guidava i membri all'illuminazione. Attraverso la meditazione, la persona perde contatto con la realtà terrena, e riesce ad avere esperienza dell'unione con Dio
3. Studio della Bibbia, che deve essere letta e internalizzata.
4. Esercizio, inteso come servizio al genere umano¹⁸⁷.

¹⁸³ NAFF, "The Kiso...", cit., p. 155

¹⁸⁴ Tohoku Gakuin Insatsu Kabushiki kaisha (Agenzia di stampa della Tohoku Gakuin), Tohoku Gakuin Shiryōshitsu (sala di lettura della Tohoku Gakuin), 2001, p. 6
<https://www.tohoku-gakuin.jp/archives/data/000002290.pdf>

¹⁸⁵ "Kokusai rōdō...", p. 7

¹⁸⁶ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 88

¹⁸⁷ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 89-90

Gli esercizi necessari per raggiungere la perfezione sono la meditazione e un allenamento fisico, elementi ripresi, come per Matsumura, dal neoconfucianesimo *yōmei*. Kawai, infatti, pensava che le consuetudini buddhiste e shintō fossero utili tanto quanto il cristianesimo. Inoltre, convinto che molte sacre scritture provenienti da tradizioni religiose asiatiche rappresentassero una sorta di “antico testamento”, Kawai decise cambiare il canone all’interno del suo movimento: oltre alla Bibbia furono inseriti nel canone ufficiale i Dialoghi di Confucio e alcuni testi scritti da Kawai stesso, oltre ad altri volumi che, pur non essendo ufficialmente canonici, erano consigliati ai membri del gruppo¹⁸⁸.

Il movimento di Kawai, pur riprendendo molto dalle tradizioni religiose asiatiche, si attiene alle consuetudini cristiane per quanto riguarda le funzioni religiose, che si tengono ogni domenica e seguono per lo più l’ordine delle messe protestanti. È stato mantenuto il sacramento del battesimo, ma non quello dell’eucaristia, di cui non si fa mai cenno negli scritti di Kawai¹⁸⁹. Come Uchimura, però, Kawai si rifece al modello confuciano e rifiutò la divisione tra clero e laici¹⁹⁰.

Ciò che distingue Kirisuto Shinshū Kyōdan da molte altre chiese cristiane in Giappone è il fatto che non è richiesta un’esclusività: i membri sono incoraggiati a rispettare le tradizioni giapponesi ed è loro permesso di partecipare a cerimonie di altre religioni, come i riti funebri buddhisti¹⁹¹. Per questo, non si tengono servizi religiosi a metà di agosto in modo che si possa partecipare alle celebrazioni per l’*obon*. Viene, inoltre, festeggiato il 29 aprile, festa nazionale in Giappone in cui si celebra la nascita dell’imperatore Shōwa, con una messa che si tiene presso la chiesa centrale, vicino al Monte Fuji¹⁹².

La prima sede del movimento non fu una chiesa, ma un *dōjō* costruito ad Ayabe in un terreno di proprietà della Gunze¹⁹³. Ora essa si trova nella città di Fujiyoshida, nella prefettura di Yamanashi, dove Kawai fu nominato cittadino onorario nel 1959¹⁹⁴.

¹⁸⁸ MULLINS, “Indigenous...”, cit., p. 156

¹⁸⁹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 92

¹⁹⁰ MULLINS, “Indigenous...”, cit., p. 157

¹⁹¹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 92

¹⁹² MULLINS, “Japanese Christians...”, cit., pp. 65-66

¹⁹³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 162

¹⁹⁴ <https://www.city.fujiyoshida.yamanashi.jp/info/1053>, ultimo accesso 11/12/2022

Dopo la morte di Kawai, i suoi eredi spirituali diventarono il figlio e, in seguito, il nipote, Kawai Hideo, che è ancora oggi alla guida del movimento¹⁹⁵. La morte di Kawai è ricordata ogni anno tramite un servizio memoriale che si tiene all'inizio di agosto alla fine di un ritiro di tre giorni durante il quale i membri studiano e praticano allenamenti fisici. Prima di questo memoriale ci sono diversi giorni di lezioni, meditazione e pulizia della chiesa principale¹⁹⁶.

Come i movimenti descritti precedentemente, anche Kirisuto Shinshū Kyōdan ha vissuto un periodo di crescita seguito da un lento declino. All'inizio i suoi contatti con l'azienda Gunze fecero sì che la maggior parte dei lavoratori, seppur non membri veri e propri, fossero stati influenzati dalle idee di Kawai, perciò si osservò un certo successo nei suoi primi anni di vita. Il numero esatto è poco chiaro, ma negli anni Sessanta si contavano più di 3000 membri. Negli anni Novanta questo numero era diventato 1315, di cui molti non attivi. Oggi conta 6 insegnanti (tutti uomini) e 135 fedeli¹⁹⁷, con sole 8 sedi in tutto il Giappone¹⁹⁸. Confrontando questi numeri con quelli degli anni precedenti, si può vedere come questi diminuiscano sempre di più.

1.6 Murai Jun e Iesu no Mitama Kyōkai

Iesu no Mitama Kyōkai si presenta come una forma di cristianesimo in cui, come nelle chiese istituzionalizzate, non è ammessa la pratica di tradizioni religiose diverse. Il fondatore si mostrò, tuttavia, sensibile alle necessità spirituali dei suoi seguaci, la maggior parte dei quali era cresciuto seguendo consuetudini buddhiste e shintō. Murai scelse quindi di introdurre riti nuovi che, pur essendo considerati cristiani, potessero soddisfare i bisogni spirituali dei membri del gruppo.

¹⁹⁵ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.158

¹⁹⁶ MULLINS, "Japanese Christians...", cit., p.65

¹⁹⁷ Bunkachō (Agenzia per gli affari culturali), shūkyō nenkan (report annuale delle religioni), 2022, p.83

https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/index.html

¹⁹⁸ Bunkachō (Agenzia per gli affari culturali), shūkyō nenkan (report annuale delle religioni), 2022, p. 82

https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/index.html

1.6.1 Murai Jun

Murai Jun (1897-1970) nacque a Kagoshima ed era il figlio di un pastore metodista, perciò fu esposto sin dall'infanzia a un ambiente cristiano. Spinto anche dall'amicizia che intratteneva con i coniugi Mary e William Taylor, una coppia di missionari britannici residenti in Giappone, si dedicò al cristianesimo e intraprese, nel 1914, lo studio della teologia presso l'università Aoyama Gakuin 青山学院 di Tokyo¹⁹⁹. Un periodo di crisi personale lo portò a pensare al suicidio, ma, nel 1918, proprio mentre stava per compiere l'atto, sentì la presenza dello Spirito Santo dentro di sé, ricevendo un battesimo nello Spirito Santo²⁰⁰, e i suoi dubbi religiosi svanirono²⁰¹.

Su consiglio della cugina, che lavorava presso i coniugi Taylor, cominciò a frequentare degli incontri tenuti dal missionario statunitense J.B. Thornton (1875-1958), il quale era convinto che la teologia non fosse sufficiente per aiutare le persone. Questa idea impressionò molto Murai, tanto che, nel 1919, decise di abbandonare l'Aoyama Gakuin per andare a lavorare con Thornton per il Nihon Dendō Tai 日本伝道隊 (Gruppo evangelico giapponese), che aveva sede nella prefettura di Hyōgo. Nel 1920 diventò pastore a Okayama e poi, dopo aver lavorato per breve tempo presso una scuola cristiana fondata da Thornton, scelse di lavorare come pastore itinerante. Questo gli permise di aumentare la sua rete di conoscenze nel mondo cristiano²⁰².

A partire dal 1932, diventò pastore presso la chiesa di Otsuka, dove cominciò il suo percorso verso il pentecostalismo. Nonostante avesse ricevuto il battesimo nello Spirito Santo, elemento caratteristico del pentecostalismo, aveva deciso di non farne parola per non scontrarsi con i fedeli di Okayama, dove era affiliato alla

¹⁹⁹ Masakazu SUZUKI, "The Origins and the Development of the Japan Assemblies of God: The Foreign and Japanese Workers and Their Ministries (1907 to 1975)", Tesi di dottorato, Università di Bangor, 2011, p. 369

²⁰⁰ Noto anche come battesimo con lo Spirito Santo o dello Spirito santo, nella dottrina pentecostale esso è un tipo di battesimo in cui si riceve nel proprio corpo lo Spirito Santo. Una prova dell'avvenuto battesimo è la capacità di parlare lingue diverse (MACCHIA D. Frank, "The Struggle for Global Witness: Shifting Paradigms in Pentecostal Theology" in MURRAY W. Dempster, Byron D. Klaus, e Douglas Peterson (a cura di) *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*, Irvine, Regnum, 2003, pp. 13-14)

²⁰¹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 97

²⁰² SUZUKI, "The Origins..", cit., p. 369-370

chiesa evangelica, la quale non prevedeva riti come il battesimo nello Spirito Santo. Si era mantenuto, quindi, per anni distante dalle chiese pentecostali e dalle pratiche ad esse collegate. Ad Otsuka, però, dopo aver assistito ad alcuni battesimi dello Spirito Santo, sentì la necessità di riavvicinarsi alle pratiche pentecostali.²⁰³

Nel 1934, per educare coloro che avevano ricevuto il battesimo nello Spirito Santo, fondò la Nihon Seisho Shingakkō 日本聖書神学校 (Scuola per lo studio della Bibbia del Giappone). Nel frattempo, Murai visitò chiese in tutto il paese per diffondere il messaggio pentecostale. Portò avanti la sua opera di proselitismo anche tramite una rivista da lui fondata nel 1933 con il titolo *Makiba* 牧場 (Pascolo), titolo che diventò in seguito *Seirei* 聖霊 (Spirito Santo)²⁰⁴.

Cominciò poi a lavorare come pastore presso la Nihon Seisho Kyōkai 日本聖書教会 (Chiesa biblica del Giappone)²⁰⁵, una chiesa nata nel 1929 come successore della Chiesa Pentecostale del Giappone, che era stata fondata nel 1920 dai primi missionari pentecostali arrivati in Giappone.

L'obiettivo di Murai era creare un'unione che comprendesse tutte le chiese pentecostali, impresa resa difficile a causa delle interferenze dello stato. All'epoca, infatti, come già accennato, tutte le religioni erano tenute sotto il controllo dagli organi di potere e il pentecostalismo, in particolare, fu oggetto di oppressione da parte del governo. Murai, allora, organizzò nel 1936 una conferenza a Yokohama a cui invitò ogni chiesa che fosse interessata al battesimo nello Spirito Santo per diffondere il messaggio pentecostale e promuovere l'unità tra i gruppi che formavano la Nihon Seisho Kyōkai. Questo incontro portò a risultati soddisfacenti, contribuendo a dare un certo slancio al pentecostalismo in Giappone, e la Nihon Seisho Kyōkai diventò a tutti gli effetti un gruppo pentecostale²⁰⁶. Murai, che continuò la sua opera di proselitismo,

²⁰³ SUZUKI, "The Origins..", cit., p. 371-376

²⁰⁴ *ibid.*

²⁰⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 97

²⁰⁶ SUZUKI, "The Origins..", cit., pp. 376-377

divenne una figura centrale all'interno della chiesa, tanto da assumerne la leadership nel 1937²⁰⁷.

Nel 1940, quando essa assunse il nome di Nihon Seisho Kyōkai Kyōdan 日本聖書教会教団 (Denominazione della Chiesa Biblica del Giappone)²⁰⁸, la chiesa dichiarò la propria intenzione di affrancarsi dall'influenza dei missionari stranieri e Murai, che aveva già un discreto numero di seguaci, fu nominato sovrintendente²⁰⁹. L'anno successivo, però, quando fu stabilito che anch'essa sarebbe diventata parte della Nihon Kirisuto Kyōdan, Nihon Seisho Kyōkai Kyōdan si divise, e Murai, insieme al suo seguito, si separò formando un gruppo indipendente²¹⁰.

Il desiderio di formare un movimento proprio fu incentivato anche da un viaggio che Murai fece a Taiwan nel 1941. Qui, infatti, entrò in contatto con il gruppo Zhēn Yēsū Jiàohuì 真耶穌教會 (Vera Chiesa di Gesù)²¹¹, un movimento pentecostale fondato a Pechino nel 1917 e trapiantato nel 1926 a Taiwan²¹². Questa esperienza si rivelò essere molto importante, in quanto le idee di questo movimento influenzarono molto profondamente Murai. Nello stesso anno Suwa, la moglie di Murai, ricevette una rivelazione da Dio, che le disse di dare vita a una nuova chiesa il cui nome sarebbe dovuto essere Iesu no Mitama Kyōkai イエス之御霊教会 (Chiesa dello spirito di Gesù)²¹³. Quindi, dopo essersi separato dalla Chiesa biblica del Giappone, Murai fondò a Otsuki il proprio movimento religioso²¹⁴.

²⁰⁷ SUZUKI, "The Origins..", cit., p. 356

²⁰⁸ Denise A. AUSTIN, Suzuki Masakazu, "Leaders of Japanese Pentecostalism", in AUSTIN, Denise A., Jacqueline Grey, and Paul W. Lewis (a cura di), *Asia Pacific Pentecostalism*, Leiden, Brill, 2019, p. 21

²⁰⁹ SUZUKI, "The Origins..", cit., p. 362

²¹⁰ Mark R. MULLINS, "Japanese Pentecostalism and the World of the Dead: A Study of Cultural Adaptation in Iesu no Mitama Kyokai", *Japanese Journal of Religious Studies*, 17, 4, 1990, pp. 356

²¹¹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 99

²¹² <https://tjc.org/elib-single-item-display/?langid=1&itemid=30126&type=pub> ultimo accesso 15/12/2022

²¹³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 97

²¹⁴ SUZUKI, "The Origins..", cit., p. 133

1.6.2 Iesu no Mitama Kyōkai

Murai, criticando aspramente le altre forme di cristianesimo, presentò il suo movimento come un modo per ritrovare la forma autentica del Nuovo Testamento che, secondo lui, non era più praticata²¹⁵. Egli criticò sia le chiese euro-statunitensi che quelle giapponesi. La cristianità euro-statunitense, infatti, secondo Murai aveva ormai dimenticato, oltre tutti i segnali e miracoli che caratterizzavano la chiesa alle sue origini, il fatto che si potessero perdonare i peccati a coloro che non sono più in vita²¹⁶. Per quanto riguarda il cristianesimo giapponese, Murai fu particolarmente critico nei confronti della Nihon Horinesu Kyōdan 日本ホーリネス教団 (Chiesa della Santità del Giappone), una chiesa pentecostale che considerava atti come il Battesimo nello Spirito Santo e il dono della lingua²¹⁷ atti di blasfemia²¹⁸.

Murai sviluppò molte delle sue idee e concetti ispirandosi a movimenti e linee di pensiero straniere. Uno dei gruppi che più influenzò la rielaborazione del cristianesimo di Murai fu il già nominato Zhēn Yēsū Jiàohuì. Dal movimento taiwanese vennero tratti elementi come il rifiuto del concetto di trinità, in quanto si sostiene la divinità di Gesù²¹⁹; l'importanza di ricevere due battesimi, quello con l'acqua e quello nello Spirito Santo; l'introduzione del sacramento della lavanda dei piedi; il concetto di salvezza garantita a tutti i fedeli; l'importanza data al ritorno di Gesù²²⁰. Inoltre, come per molti altri movimenti pentecostali, c'è un rifiuto per l'intellettualismo ed è, invece, sottolineata l'importanza dell'esperienza religiosa diretta. Questo anche perché l'origine di Iesu no Mitama Kyōkai è fatta risalire a un contatto diretto con la divinità, perciò le rivelazioni da parte di Dio divennero un elemento importante di questo movimento. Ad esempio, oltre alle sacre scritture, è usato come testo sacro *Rei sankā* 靈賛歌 (Inni spirituali), una

²¹⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp. 97-98

²¹⁶ MULLINS, "Japanese Christians...", cit., p. 69

²¹⁷ Il "dono della lingua" è la capacità di coloro che, ripieni di Spirito Santo, quando parlano riescono a farsi capire da persone di tutte le nazioni

²¹⁸ SUZUKI, "The Origins...", cit., pp. 377-378

²¹⁹ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.135

²²⁰ <https://tjc.org/basic-beliefs/>, ultimo accesso 15/12/2022

collezione di 166 inni che sarebbero stati rivelati da Dio a Tsuruhara Tama, uno dei primi membri della chiesa²²¹.

Murai prese a modello, inoltre, alcune dottrine provenienti dal contesto nordamericano. Quelle che sembrano avere avuto più influenza su Murai, oltre al pentecostalismo, furono l'escatologia e il dispensazionalismo²²².

Per quanto riguarda gli elementi provenienti dal pentecostalismo, si può notare che, a chi decide di convertirsi, è garantito l'accesso a un serie di capacità straordinarie, come quella di guarire i malati attraverso la preghiera e l'unzione, di fare miracoli, scacciare i demoni e il dono della lingua²²³. Per ottenere queste abilità non è richiesto un percorso di miglioramento personale, in quanto che si sostiene che la fede in Dio sia sufficiente per ottenere benefici in questo mondo.

Il dispensazionalismo è una corrente teologica nata nel Regno Unito e in Irlanda negli anni Trenta dell'Ottocento che si è poi diffusa nel nord America. Essa fu molto popolare nelle chiese pentecostali ed era legata all'escatologia. Essa divide la storia biblica in periodi distinti gli uni dagli altri, chiamati "dispense", e sostiene che, in ognuno di questi periodi, Dio offra agli umani diversi accordi o condizioni²²⁴.

Probabilmente per via dei suoi contatti con i missionari cristiani, Murai venne a conoscenza e si interessò alla teoria di C.I. Scofield (1843-1921), un pastore statunitense. Secondo il modello di Scofield, esistevano sette dispense: l'Innocenza (prima del peccato originale), la Coscienza (fino a Noè), Il Governo degli uomini (da Noè ad Abramo), la Promessa (da Abramo a Mosè), la Legge (da Mosè a Cristo), la Grazia (l'età della Chiesa, inaugurata dal sacrificio di Gesù sulla croce e conclusa dal suo ritorno sulla Terra), il Regno personale di Cristo (il millennio, cioè i mille anni del regno di Gesù sulla Terra). La fine del millennio porta allo stato eterno²²⁵.

Murai, quindi, influenzato da questa teoria, ideò il proprio modello teologico, sostenendo che il periodo dalla caduta del genere umano alla venuta di Gesù dovrebbe durare quattromila anni e che in seguito alla morte, la resurrezione e

²²¹ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.156

²²² MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 99

²²³ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.135

²²⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 99

²²⁵ C.I., SCOFIELD, *Rightly Dividing The Word of Truth*, Filadelfia, Philadelphia College of the Bible, 1930, pp. 20-25

l'ascesa di Gesù, arriverà lo Spirito Santo, che inaugurerà un periodo di grazia e salvezza. In questa fase si continuerà ad osservare i segni, i miracoli e le lingue che avevano accompagnato l'arrivo dello Spirito Santo nel Nuovo Testamento. In seguito, ci sarà il Rapimento dei credenti²²⁶, a cui seguiranno sette anni di avversità che si concluderanno con la cacciata di Satana all'inferno e il ritorno sulla terra di Gesù. Questi, insieme ai suoi fedeli, fonderà il regno millenario. Alla fine di questo periodo, Satana sarà liberato per un breve tempo prima del giudizio finale, durante il quale gli umani saranno divisi tra coloro che vivranno per sempre con Dio e quelli che saranno gettati nel lago di fuoco per ricevere una pena eterna. Infine, il cielo e la terra saranno distrutti per fare spazio a un nuovo cielo e una nuova terra in cui vivrà solo il popolo di Dio²²⁷.

Diversamente da altri movimenti cristiani indigeni, *Iesu no Mitama Kyōkai* non cerca connessioni o punti di incontro con le tradizioni religiose giapponesi, la cui pratica viene condannata come "idolatria". Riuscì, però, a diffondersi in modo considerevole offrendo dei riti cristiani che potessero assolvere le stesse funzioni delle pratiche religiose tradizionali. In particolare, *Iesu no Mitama Kyōkai* pratica riti per onorare per gli antenati, elemento che riscosse molto successo popolare, specialmente tra le persone provenienti da un ceto sociale medio-basso, in quanto pochi altri movimenti cristiani offrivano questo tipo di rituali. Tra di essi il più importante è il battesimo per gli antenati deceduti che non l'hanno ricevuto mentre erano in vita (in giapponese viene chiamato *senzo no migawari senrei* 先祖の身代わり洗礼). Secondo Murai, infatti, anche dopo la morte, benché il corpo si decomponga, l'anima rimane intatta e può ancora essere salvata attraverso il battesimo, con cui vengono assolti dai loro peccati e si può accedere al Paradiso. Il concetto di salvezza degli antenati, secondo Murai, era presente nel cristianesimo antico, ma era stato dimenticato negli anni. Nella pratica, un membro, dopo averne fatto richiesta, può ricevere un battesimo al posto del deceduto. È un rito che può essere praticato anche per i bambini nati morti o mai

²²⁶ Il Rapimento dei credenti definisce il momento in cui i credenti che sono sulla Terra, sia vivi, che morti, saranno portati al cospetto di Dio

²²⁷ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp. 97-98

nati²²⁸. Un'altra funzione per onorare gli antenati offerta da Iesu no Mitama Kyōkai è il "servizio commemorativo congiunto" (*gōdō irei sai* 合同慰霊祭), un giorno durante il quale le anime dei defunti si uniscono a quelle dei fedeli ancora in vita. Si tengono numerosi servizi memoriali durante l'anno in base alle richieste dei membri e, benché non si faccia uso di incenso, altari buddhisti o tavole degli antenati, questi riti sono chiaramente l'equivalente dei riti memoriali buddhisti come il festival *Obon*²²⁹. L'attenzione per le anime dei morti si manifesta anche in occasione del *Daiseikai* 大聖会, un incontro durante il quale si celebrano il fondatore e i pastori che sono deceduti²³⁰. Esso dura svariati giorni e si tiene annualmente in ogni distretto o regione in cui c'è una sede del movimento²³¹. Diversamente da altri leader religiosi, come Uchimura, Murai mantenne una gerarchia clericale, al cui apice si trovava il vescovo. È una figura che non ha potere temporale, ma funge da guida spirituale per i membri del movimento. Coloro che hanno il compito di gestire veramente il movimento erano i pastori, a cui viene affidato il controllo totale della propria chiesa, non solo dal punto di vista spirituale, ma anche organizzativo ed economico. Sono, infatti, i pastori a occuparsi delle finanze delle diverse chiese²³². Per diventare pastori è necessario frequentare un corso di due anni a Tokyo, durante il quale gli allievi studiano le scritture sacre e le opere del fondatore²³³. Iesu no Mitama Kyōkai, nonostante sia stato fondato nel 1941, cominciò a crescere solo a partire dal secondo dopoguerra. Nel 1950 fu costruita la chiesa principale a Tokyo e, nel 1952, fu fondata una scuola destinata all'educazione dei pastori. Nel 1953 Murai registrò il suo movimento al governo, rendendolo un gruppo religioso ufficiale²³⁴. Nel 1958 si contavano 28,000 membri, un numero che la rese la terza denominazione protestante per grandezza in Giappone. Il gruppo continuò a crescere nei decenni successivi, tanto che, negli anni Novanta, dichiarava 420,000 membri, 300 pastori e 200 chiese. Questi numeri così alti,

²²⁸ MULLINS, "Japanese Pentecostalism...", cit., pp. 362-365

²²⁹ *ibid.*

²³⁰ MULLINS, "Japanese Pentecostalism..." p. 365

²³¹ MULLINS, "Japanese Christians...", cit., p.72

²³² MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 103

²³³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp. 97-98

²³⁴ MULLINS, "Japanese Pentecostalism...", cit., pp. 356

però, potrebbero non corrispondere alla realtà, in quanto il numero effettivo di membri, cioè di coloro che frequentano la chiesa e partecipano ai riti religiosi, è molto più basso²³⁵. Questo è, probabilmente, dovuto anche al fatto che i membri, purché abbiano ricevuto il battesimo dello Spirito Santo e con l'acqua, non sono costretti a partecipare alle funzioni religiose²³⁶. Da allora sembra essere avvenuto un declino, poiché, nel 2022, sono riportate 171 sedi²³⁷, 164 insegnanti (62 uomini e 102 donne) e 12,852 fedeli²³⁸.

1.7 Ōtsuki Takeji e Sei Iesu Kai

Il movimento di Ōtsuki nacque nel secondo dopoguerra, periodo in cui, anche grazie al supporto degli alleati che occupavano il Giappone, il cristianesimo vide una grande espansione e molti nuovi movimenti religiosi emersero. Come Iesu no Mitama Kyōkai, Sei Iesu Kai è annoverato tra gli esempi più celebri del pentecostalismo giapponese²³⁹, ma spicca come elemento caratteristico il sionismo del fondatore, che poi si è manifestato anche nel movimento stesso.

1.7.1 Ōtsuki Takeji

Ōtsuki Takeji (1906-2004) nacque ad Ayabe e si convertì al cristianesimo mentre frequentava la Dōshisha Chugakkō 同支社中学校 (Scuola media Doshisha), istituto fondato e gestito da missionari cristiani. Ben presto, però, si trovò in disaccordo con la visione del cristianesimo insegnata all'interno della scuola, da lui ritenuta troppo "liberale e socialista". Si avvicinò, invece, alla Nihon Horinesu Kyōdan nel 1930. Essa, diffusasi in Giappone all'inizio del Novecento, era guidata da un "vescovo", Nakada Juji (1870-1939), un leader carismatico, ma

²³⁵ MULLINS, "Japanese Pentecostalism...", cit., pp. 356-357

²³⁶ MULLINS, "Japanese Pentecostalism...", cit., pp. 358

²³⁷ Bunkachō (Agenzia per gli affari culturali), shūkyō nenkan (report annuale delle religioni), 2022, p. 82

https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/index.html

²³⁸ Bunkachō (Agenzia per gli affari culturali), shūkyō nenkan (report annuale delle religioni), 2022, p. 83

https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/index.html

²³⁹ AUSTIN, "Leaders...", cit., p. 21

intransigente²⁴⁰. Nakada aveva intenzione di introdurre una linea di pensiero diversa: durante i suoi studi era giunto alla conclusione che ci fosse una relazione speciale tra Giappone ed ebraismo e che il Giappone avesse il compito di aiutare Israele²⁴¹. Era convinto, infatti, che Israele e gli ebrei avrebbero avuto un ruolo speciale in occasione della Seconda Venuta di Cristo²⁴². La posizione di Nakada portò a una scissione interna alla società, divisa tra chi non accettava la leadership di Nakada e chi, invece, decise di rimanergli fedele. Tra questi ultimi c'è anche Ōtsuki, per il quale Nakada rappresentò un importante modello e grazie al quale Ōtsuki cominciò a provare interesse per la questione ebraica²⁴³.

Ōtsuki completò la sua educazione presso un seminario di Tokyo gestito dalla Nihon Horinesu Kyōdan, e nel 1936, fu inviato in Manciuria come missionario. Questa esperienza si rivelò fondamentale, poiché fu proprio qui che Ōtsuki disse di aver avuto un incontro con Cristo. Egli, infatti, conobbe una bambina che dichiarò di aver incontrato Dio e subì un'incredibile trasformazione prima di morire. Ōtsuki, allora, chiese a Dio di purificare il suo cuore in modo da avere la stessa esperienza. Le sue preghiere furono ascoltate il 9 gennaio del 1938, quando, dopo aver perso conoscenza, si trovò di fronte a Cristo e una luce entrò nel suo corpo²⁴⁴. Disse, inoltre, di aver ricevuto delle rivelazioni speciali su Israele e sulla seconda venuta di Cristo. Ōtsuki continuò a dichiarare rivelazioni da parte della divinità nel corso degli anni²⁴⁵.

Dopo il suo ritorno in Giappone nel 1942 riprese il suo lavoro evangelico. Nel 1946 ricevette una seconda rivelazione, nella quale Gesù gli disse di fondare un proprio movimento religioso che avrebbe preso il nome di Sei Iesu Kai 聖イエス会 (Associazione sacra di Gesù), il cui compito sarebbe stata la diffusione della fede apostolica in Giappone. Ōtsuki, quindi, lasciò Nihon Horinesu Kyōdan e

²⁴⁰ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p.105

²⁴¹ David G. GOODMAN., Masanori Miyazawa, *Jews in the Japanese mind: the history and uses of a cultural stereotype*, New York, Free Press, 1995, pp. 46-52

²⁴² GOODMAN, *Jews in the...*, cit., p. 159

²⁴³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p.105

²⁴⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p.106

²⁴⁵ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.156

fondò Sei Iesu Kai. Scelse come sede iniziale Fukuyama, ma, dopo qualche anno, decise di spostare il movimento a Kyoto²⁴⁶.

1.7.2 Sei Iesu Kai

Il movimento di Ōtsuki si basa sul cristianesimo apostolico, una denominazione che rientra nel pentecostalismo, perciò pone molta importanza su elementi quali il battesimo nello Spirito Santo, la guarigione e le continue rivelazioni da parte di Cristo ai suoi fedeli, che, seguendo gli insegnamenti di Ōtsuki, sarebbero diventati in grado di entrare in contatto con la divinità. Si pensa, infatti, che Dio fosse vivo e i miracoli, in particolare la guarigione tramite preghiere e l'unzione, sono considerati come segnali della presenza dello Spirito Santo²⁴⁷. A differenza di altri movimenti pentecostali, però, Sei Iesu Kai, non ritiene il dono della lingua un elemento centrale²⁴⁸.

È fondamentale, invece, il contatto con la divinità. Per incontrare Dio è necessario invocare il suo nome, elemento che, secondo Ōtsuki, stava alla base di ogni religione, ma è stato dimenticato dalle chiese cristiane diffuse in Europa e negli Stati Uniti. Ōtsuki, attraverso lo studio della Bibbia e dei Vangeli, scoprì i vari modi in cui Dio si faceva chiamare, tra cui egli individuò appellativi come Dio, luce del mondo, amore, il pane della vita. Sulla base di questa credenza, una pratica centrale nelle funzioni religiose di Sei Iesu Kai è il momento in cui tutti i membri gridano in coro uno dei nomi di Dio²⁴⁹.

Questo rito ricorda la pratica buddista del *nenbutsu*, che consiste nel ripetere il nome del Buddha Amida per ottenere protezione e salvezza. Riprendere un rito buddista e rielaborarlo in chiave cristiana si rivelò una mossa vincente, in quanto molti giapponesi erano cresciuti rispettando le tradizioni buddiste, e questo movimento, pur essendo cristiano, non voleva rappresentare una separazione troppo netta con le tradizioni religiose giapponesi²⁵⁰.

²⁴⁶ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p.107

²⁴⁷ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p.107

²⁴⁸ MULLINS, "Indigenous...", cit., p.157

²⁴⁹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp.107-108

²⁵⁰ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p.109

Nonostante la declinazione apostolica sia prevalente in Sei Iesu Kai, Otsuki riprese alcuni elementi provenienti dalle altre chiese ufficiali, non solo protestanti, ma anche cattoliche e ortodosse. Non solo è l'unico movimento cristiano giapponese che considerava i Vangeli degli apostoli come parte del canone, ma dà anche molta importanza agli spazi sacri e ai simboli religiosi: mentre in molti altri movimenti i riti avvengono in luoghi come scuole o palestre, oppure in spazi religiosi che ricordavano più santuari shintō, Ōtsuki pensava che le funzioni religiose dovessero svolgersi in spazi adatti all'incontro con Dio. In questi luoghi devono, quindi, esserci anche i simboli religiosi appropriati, cioè un altare sopra al quale è affisso un crocifisso, un leggio per la Bibbia e delle candele, considerati elementi necessari per una fede autentica²⁵¹.

È stata, inoltre, mantenuta la pratica dei sacramenti del battesimo e dell'eucaristia. Prima di poter essere battezzati, è necessario aver frequentato la chiesa per un periodo di almeno sei mesi e aver completato un corso per essere introdotti alla fede cristiana e confessare per iscritto i propri peccati²⁵². Dopo aver letto la confessione, il pastore pone una mano sulla testa della persona e la assolve dai propri peccati. Diversamente dal cattolicesimo, non è previsto un atto di penitenza. Sono stati mantenuti intatti i sacramenti della confermazione, del matrimonio e del funerale. Come in Iesu no Mitama Kyōkai, vengono offerte alternative cristiane ad alcuni riti tradizionali giapponesi. Ad esempio, la domenica più vicina al giorno dello *shichi-go-san*, nelle chiese di Sei Iesu Kai viene organizzata una funzione speciale per benedire i bambini²⁵³.

Anche questo movimento, come altri descritti prima, presta molta attenzione alla celebrazione dei morti e al rispetto per gli antenati attraverso servizi memoriali che si devono tenere ogni anno. Sono festeggiati, poi, i santi secondo il calendario cattolico, ma sono anche offerti servizi durante il periodo dell'*obon* e negli equinozi, cioè quando i giapponesi sono particolarmente sensibili rispetto alla questione degli antenati. Durante queste celebrazioni i familiari devono reggere la fotografia della persona deceduta sulle loro gambe fino a quando viene

²⁵¹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 111

²⁵² Anche dopo essere entrati nel movimento, i membri sono invitati a presentare di tanto in tanto una confessione dei propri peccati in preparazione all'eucaristia

²⁵³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp.111-112

detto loro di adagiarla su un tavolo che si trova nella parte anteriore del santuario. Viene, poi, recitata una preghiera e il servizio si conclude con una messa vicariale, cioè viene celebrata una eucaristia per conto del deceduto. Questo rito, secondo gli insegnamenti di Ōtsuki, era il modo in cui i morti ricevevano la comunione anche in Paradiso.²⁵⁴ Per rispettare gli antenati, Sei Iesu Kai incoraggia i propri membri a tenere in casa, al posto di un altare buddhista, un altare familiare cristiano per venerare e pregare. Le tavolette memoriali buddhiste sono sostituite da croci di legno con il “nome spirituale” del membro deceduto della famiglia²⁵⁵. Sei Iesu Kai presenta una divisione netta tra laici e clero, il quale è organizzato secondo una chiara gerarchia. L’educazione del clero era amministrata sul modello della tradizione monastica cattolica: la formazione dura quattro anni e consiste nello studio della Bibbia e delle discipline necessarie alla formazione spirituali. Gli studenti sono educati ai valori della purezza, della povertà e dell’obbedienza, e la loro giornata consiste in periodi di studio, preghiera, silenzio e lavoro. Un elemento particolare di Sei Iesu Kai è l’insegnamento delle arti tradizionali giapponesi, considerate utili all’addestramento spirituale degli studenti, in quanto richiedono una grande concentrazione. Alle donne sono impartite lezioni di composizione floreale e di cerimonia del tè, agli uomini lezioni di calligrafia²⁵⁶. Oltre a questo, nel percorso di formazione non viene fatta distinzione tra uomini e donne, a cui è concessa non solo la partecipazione al seminario, ma anche la possibilità di avere un ruolo attivo all’interno del movimento²⁵⁷. Tuttavia, poiché viene imposta la castità durante i quattro anni di corso, uomini e donne rimangono separati in ogni momento e non è permesso alcun contatto con persone dell’altro sesso. Dopo aver completato il programma è concesso loro di sposarsi, ma esclusivamente con un altro membro del clero di Sei Iesu Kai, che spesso viene scelto dal direttore del seminario. Dopo i quattro anni di corso, i membri devono superare un periodo di prova di tre anni come insegnante associato, al termine del quale devono sostenere un esame scritto e

²⁵⁴ MULLINS, “Japanese Christians...”, cit., pp. 64-66

²⁵⁵ MULLINS, “Japanese Christians...”, cit., p.67

²⁵⁶ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp.112-113

²⁵⁷ MULLINS, “Indigenous...”, cit., pp.157-158

guidare almeno dodici persone alla fede, cioè battezzarle, per poter diventare un pastore o un insegnante vero e proprio²⁵⁸

Ōtsuki, verso la fine della sua vita, riprese anche elementi dall'escatologia e dal sionismo²⁵⁹, elemento che divenne caratterizzante di Sei Iesu Kai, tanto che il gruppo oggi è considerato una delle espressioni più importanti del sionismo giapponese²⁶⁰.

Ōtsuki, infatti, si interessò sempre alla nazione di Israele e si convinse del fatto che il suo movimento fosse stato scelto da Dio per giocare un ruolo molto importante nella salvezza del popolo ebraico. Sostenne che il Signore gli avesse detto di pregare per Israele, per il suo ripristino spirituale, per la pace di Gerusalemme e per il ritorno del messia. Dieci anni dopo questa rivelazione, nacque lo stato indipendente di Israele, e, per Ōtsuki, questa era la conferma della veridicità della parola di Dio²⁶¹. L'interesse del movimento per il popolo ebraico, però, non si è mai tradotto in missioni in Israele, anche a causa dei numerosi conflitti che nella storia ci sono stati tra cristiani ed ebrei, che sono stati più volte vittima di persecuzioni. Si richiede ai membri solo di pregare per la pace in Israele, che è considerata necessaria affinché il messia potesse tornare e portare la pace in tutto il mondo e perché potessero cessare i conflitti tra cristianesimo ed ebraismo²⁶². Per questo, negli anni Sei Iesu Kai ha avviato diverse iniziative il cui scopo è cementare un'amicizia con il popolo israeliano e sostenere lo stato di Israele. Ad esempio, il movimento gestisce degli ostelli a Kyoto e a Hiroshima chiamati Beit Shalom (casa di pace) in cui i viaggiatori israeliani possono soggiornare gratis per tre giorni²⁶³. Più di 10,000 ebrei e israeliani sono stati ospitati tra gli anni Settanta e gli anni Novanta²⁶⁴.

²⁵⁸ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p.114

²⁵⁹ *ibid.*

²⁶⁰ ISHIIDA Megumi, "Higashi Ajia ni okeru Kirisutokyō shionizumu no rekishi-teki tenkai oyobi katsudō naiyō ni tsuite — 1990-nendai ikō o chūshin ni —" (Sviluppi e attività dei sionisti cristiani in Asia orientale: concentrazione sul periodo successivo agli anni Novanta), Tesi di dottorato, Università Dōshisha, 2021, p. 77

²⁶¹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 115

²⁶² ISHIIDA, "Higashi Ajia...", cit., p.78

²⁶³ GOODMAN, *Jews in the...*, cit., p. 159

²⁶⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 116

Nel 1970, sotto la leadership del figlio di Ōtsuki, Masaru²⁶⁵, è stato creato il coro Shinonome 東雲 (alba) che, in occasione di celebrazioni importanti per il popolo ebraico, si esibisce suonando canzoni ebraiche e giapponesi²⁶⁶. Alcuni degli spettacoli del coro, che si sono tenuti perlopiù in Israele e nord America, sono stati preceduti da una scusa per le atrocità commesse contro gli ebrei in nome di Dio²⁶⁷. In seguito all'attacco terroristico del 1972 all'aeroporto di Tel Aviv, in cui tre cittadini giapponesi uccisero ventotto persone e ne ferirono ottanta, Sei Iesu Kai si impegnò per riparare le relazioni tra Giappone e Israele. Il movimento fondò una borsa di studio per aiutare gli studenti israeliani che studiavano in Giappone²⁶⁸.

L'interesse per il popolo ebraico di Ōtsuki fu ulteriormente aumentato in seguito all'incontro di un membro del gruppo con Otto Frank avvenuto in Israele nel 1971²⁶⁹. Sei Iesu Kai, allora, fondò, nel 1980, a Nishinomiya, la Anne no Bara Kyōkai アンネのバラの教会 (Chiesa della rosa di Anna), un complesso formato da una cappella e un museo dedicato ad Anna Frank²⁷⁰. Nel 1995 il figlio di Ōtsuki fece inaugurare anche un memoriale sull'olocausto a Fukuyama²⁷¹, per la cui costruzione i membri del gruppo donarono 50 milioni di yen²⁷². Esso fu poi ulteriormente ampliato nel 2007. Tra le vittime dell'olocausto, il museo mostra un'attenzione particolare al ricordo dei bambini. Sono, inoltre, esposte le lettere che Ōtsuki e Otto Frank si sono scambiati. Il ricordo di Anna Frank e di tutti i bambini vittime dell'olocausto sembra essere dettato non solo da pietà nei loro confronti, ma sarebbe anche il tentativo di Sei Iesu Kai di attirare giovani membri²⁷³.

²⁶⁵ È succeduto al padre dopo che questi si è ritirato

²⁶⁶ GOODMAN, *Jews in the...*, cit., p. 159

²⁶⁷ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 116

²⁶⁸ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 116

²⁶⁹ Eve ZIMMERMAN, "Angels and Elephants: Historical Allegories in Ogawa Yōko's 2006 "Mīna no kōshin"", *U.S.-Japan Women's Journal*, 49, 2016, p. 72

²⁷⁰ ITO, Shinji, "Nihon'nai no Horoko-suto kanren Hakubutsukan (Musei dell'olocausto in Giappone)", *Seinan Gakuin Daigaku Kokusai Bunka Ronshū*, 3, 2, 2020, pp. 142-144

²⁷¹ ISHIDA, "Higashi Aja...", cit., p.77

²⁷² MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 116

²⁷³ ZIMMERMAN, "Angels...", cit., pp. 71-72

Dal punto di vista teologico, questo stretto rapporto con Israele ha spinto il movimento a cercare le radici ebraiche del cristianesimo. Sei Iesu Kai ha anche introdotto alcune pratiche e tradizioni provenienti dalla religione ebraica: i membri si salutano usando la parola ebraica “shalom” e usano come simbolo la stella di Davide; sono osservati come giorni festivi alcune date importanti per gli israeliani e gli ebrei, cioè il Purim (5 marzo), il giorno della memoria per le vittime dell’olocausto (16 aprile), il giorno dell’indipendenza di Israele (24 aprile), il compleanno di Anna Frank (12 giugno), l’anniversario della distruzione del tempio di Gerusalemme (25 luglio), lo Yom Kippur (23 settembre) e il giorno di Israele (10 ottobre). Molti leader hanno, inoltre, compiuto viaggi in Israele per studiare le tradizioni ebraiche e israeliane, ed è stato istituito un Centro per gli Studi Giudaici. Anche il libro degli inni di Sei Iesu Kai è prova di questo orientamento sionistico: undici inni riguardano la seconda venuta di Gesù, otto la salvezza di Israele e dodici sono canzoni popolari ebraiche²⁷⁴

Nel suo primo decennio di vita Sei Iesu Kai contava 59 chiese e 1172 membri, e registrò una crescita stabile negli anni successivi. Negli anni Novanta contava più di 100 chiese, 224 pastori e 5379 membri attivi, più circa 6000 tra persone iscritte a programmi giovani e coloro che sono in attesa di essere battezzati²⁷⁵. I numeri di oggi sono leggermente inferiori, con 100 chiese²⁷⁶, 218 insegnanti (94 uomini e 124 donne), 4442 fedeli²⁷⁷, un declino probabilmente determinato dal minore interesse dei giovani per il movimento²⁷⁸.

²⁷⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 117

²⁷⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 165

²⁷⁶ Bunkachō (Agenzia per gli affari culturali), shūkyō nenkan (report annuale delle religioni), 2022, p. 82

https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/index.html

²⁷⁷ Bunkachō (Agenzia per gli affari culturali), shūkyō nenkan (report annuale delle religioni), 2022, p. 83

https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/index.html

²⁷⁸ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 166

Capitolo 2: I movimenti cristiani giapponesi sono nuove religioni?

Dopo aver presentato alcuni movimenti cristiani giapponesi, rimane ancora una domanda. Considerando il contesto giapponese, all'interno di quale tipologia di gruppi possono essere fatti rientrare? Non esiste una risposta definitiva, in quanto, mentre sono considerati da alcuni studiosi parte delle diverse denominazioni cristiane, altri li fanno rientrare nella categoria delle "nuove religioni".

2.1 Nuove religioni giapponesi

Non esiste una definizione precisa dell'espressione "nuove religioni". Si tratta infatti è un termine ombrello che comprende un vastissimo numero di gruppi religiosi molto diversi tra loro, perciò non è facile darne una definizione soddisfacente²⁷⁹. La difficoltà è persino più alta se si pensa che, in base al contesto di provenienza, questo termine può assumere una connotazione differente²⁸⁰. Per questo, ciò che distingue le nuove religioni dalle altre non sono tanto delle caratteristiche comuni, quanto il loro rapporto con le religioni dominanti: sono infatti gruppi che sono considerati, in qualche misura, inaccettabili dalle religioni dominanti²⁸¹.

L'unica caratteristica che hanno in comune è il fatto che sono nati in tempi relativamente recenti. Il termine "nuove", infatti, non sta a indicare una nuova categoria di religione, quanto il fatto che sono più recenti delle religioni storiche²⁸².

Per quanto riguarda le nuove religioni giapponesi, chiamate *shinshūkyō* 新宗教, esse sono definite come quei movimenti nati a partire dal diciannovesimo secolo, in particolare tra la fine del periodo Tokugawa e l'inizio dei Meiji²⁸³. Tra le

²⁷⁹ J. Gordon MELTON, "Perspective: Toward a Definition of "New Religion"", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 8, 1, 2004, p. 74

²⁸⁰ MELTON, "Perspective", cit., pp. 78-79

²⁸¹ MELTON, "Perspective", cit., p. 81

²⁸² Franz WINTER, "Japanese New Religious Movements: An Introduction", in POKORNY, Lukas e Franz Winter (a cura di), *Handbook of East Asian New Religious Movements*, Leida, Brill, 2018, p. 18

²⁸³ SHIMAZONO, Susumu, *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan*, Melbourne, Trans Pacific Press, 2004, p.28

centinaia di nuove religioni che sono state fondate in Giappone, si possono ricordare come particolarmente importanti Tenrikyō 天理教 (1838), Konkōkyō 金光教 (1859), Ōmoto 大本 (1892), Reiyūkai 霊友会 (1928), Sōka Gakkai 創価学会²⁸⁴ (1946) e Sekai Kyūseikyō 世界救世教 (1935).

Innanzitutto, è opportuno osservare il contesto in cui sono nate le nuove religioni giapponesi. Già a partire dal diciottesimo secolo, la situazione sociale ed economica in Giappone presentava alcune criticità. All'aumento della popolazione non era seguito un aumento della produzione agricola, perciò c'era un problema di insufficienza delle risorse. Inoltre, lo sviluppo urbano aveva cambiato l'assetto precedente, in cui i villaggi esistevano come entità indipendenti. Di conseguenza, il Giappone fu teatro di proteste da parte dei contadini, che diventavano particolarmente frequenti in occasione di disastri naturali, annate scarse e carestie. I disordini continuarono anche dopo la caduta del governo Tokugawa, poiché la Restaurazione Meiji portò una serie di cambiamenti a livello politico, economico e sociale²⁸⁵.

È importante osservare questi fenomeni perché le crisi socioeconomiche non mettono in discussione solo l'ordine sociale ed economico, ma mettono in discussione anche le certezze delle persone, anche quelle spirituali e religiose²⁸⁶. Oltre all'instabilità politica, economica e sociale, un altro elemento che contribuì al sorgere di questi nuovi movimenti religiosi fu la fossilizzazione²⁸⁷ e il formalismo delle forme religiose istituzionalizzate. Queste, infatti, non erano più in grado di offrire un accesso facile e veloce al mondo del sacro. In questa situazione, la popolazione aveva la necessità di ricorrere a canali diversi per soddisfare i loro bisogni spirituali e religiosi²⁸⁸. Furono proprio le nuove religioni,

²⁸⁴ Nasce nel 1930 come associazione culturale, ma diventa un movimento religioso nel 1946

²⁸⁵ Marius B. JANSEN, *The Making of Modern Japan*, Cambridge-Londra, Belknap Press, 2000, pp. 235-236

²⁸⁶ H. Byron EARHART, "The Interpretation of the "New Religions" of Japan as Historical Phenomena", *Journal of the American Academy of Religion*, 37, 3, 1969, p. 246

²⁸⁷ In ambito religioso la fossilizzazione è il processo tramite cui il formalismo rituale delle religioni istituzionalizzate le rende ostacoli, più che veicoli, per l'incontro con il mondo del sacro

²⁸⁸ EARHART, "The Interpretation...", cit, p. 241

che assicuravano un contatto diretto con il mondo del sacro, ad assolvere la funzione di canale di contatto con il mondo divino²⁸⁹.

Molte nuove religioni giapponesi, soprattutto quelle nate nel periodo Togukawa, si raccolgono attorno a un fondatore che, spesso, era stato posseduto o aveva ricevuto rivelazioni da una divinità che, in alcuni casi, assume le vesti di un dio genitore. In questi gruppi è diffusa l'idea, cioè, che esista una divinità onnipotente vicina agli umani che li tutela come fossero suoi figli. Questo dio assume un nome diverso in ogni movimento²⁹⁰. Ad esempio, il dio di Tenrikyō si chiama Tenri-Ō-no-Mikoto 天理王命²⁹¹, mentre quello di Ōmoto si chiama Ushitora no Konjin 良の金神²⁹².

In questi gruppi, la fiducia che i membri ripongono nel leader è così alta, che, in alcuni casi, questi viene identificato come un messia, cioè colui attraverso il quale si potrà raggiungere la salvezza²⁹³. Per questo, spesso anche nella sua biografia egli è descritto in modo glorificato e idealizzato, con l'obiettivo di presentarlo come un'incarnazione del suo movimento²⁹⁴. All'interno delle nuove religioni si può evidenziare, quindi, la presenza di due tipi di rapporti: uno orizzontale, che unisce tutti i membri, che erano tutti uguali fra loro, e uno verticale, che collega i membri e il fondatore. Quest'ultimo, in altre parole, ha un'autorità che non può essere messa in discussione²⁹⁵. Inoltre, alcuni fondatori, in particolare quelli dei gruppi nati nella metà del diciannovesimo secolo, hanno cominciato a essere considerati essi stessi degli dèi viventi, degli *ikigami* 生き神. Questo perché lo stato di trance, che indica la possessione divina, e il loro stato normale si sono fatti sempre meno distinguibili, perciò i loro seguaci iniziarono a trattarli come dei viventi in ogni occasione²⁹⁶. Il fondatore diventava, quindi, l'unico veicolo di

²⁸⁹ EARHART, "The Interpretation...", cit, p. 246

²⁹⁰ SHIMAZONO, "The Living...", cit., p. 398

²⁹¹ Peter B. CLARKE, *Bibliography of Japanese New Religious Movements*, New York, Routledge, 2013, 92% (versione e-book)

²⁹² Nancy K. STALKER, *Prophet Motive: Deguchi Onisaburō, Ōmoto, and the Rise of New Religions in Imperial Japan*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008, p. 1

²⁹³ THOMSEN, "Japan's...", cit., p. 289

²⁹⁴ MATSUOKA, Hideaki, "Sekai Kyūseikyō" in POKORNY, Lukas e Franz Winter (a cura di), *Handbook of East Asian New Religious Movements*, Leida, Brill, 2018, p. 129

²⁹⁵ THOMSEN, "Japan's...", cit., p. 289

²⁹⁶ SHIMAZONO, "The Living...", cit., p. 396

salvezza e l'unico essere in grado di diffondere la verità, che era rivelata a lui dal dio genitore²⁹⁷.

Una capacità fondamentale dei leader di molti di questi movimenti religiosi è l'abilità di praticare rituali di guarigione, che sono diventati spesso un elemento centrale della pratica del gruppo. Ogni nuova religione ha dei propri riti salvifici, tutti diversi tra di loro, che vengono praticati regolarmente²⁹⁸. Nakayama Miki (1797-1887), fondatrice di Tenrikyō, guariva facendo uso di due rituali: *iki* e *teodori*. Nel primo rito, Miki doveva respirare su un capo di abbigliamento del malato per guarirlo. Nel secondo, veniva eseguita una coreografia con le mani²⁹⁹. Ōmoto, invece, praticava il *chinkon kishin*, un rituale in cui la guarigione era ottenuta attraverso la possessione³⁰⁰. Il rito di Sekai Kyūseikyō, invece, era il *jorei*, in cui, attraverso l'imposizione delle mani, il malato riceveva la luce divina³⁰¹. Questi rituali sono importanti perché è tramite gli atti di guarigione o altri miracoli, che si può entrare in contatto diretto con il mondo del sacro e, quindi, ottenere la salvezza³⁰².

È giusto spiegare di cosa si intende per “salvezza”, in quanto il concetto di salvezza presentato dalle nuove religioni si discosta molto da quello proposto dalle “religioni storiche”, cioè le religioni come il cristianesimo e il buddhismo. Queste, infatti, promuovono l'idea che la felicità sia ottenibile in un altro mondo da quello in cui viviamo. A questo altro mondo, di solito, è possibile accedere solo dopo la morte. I due mondi sono collegati, ma distinti l'uno dall'altro. Le nuove religioni, invece, sostengono che la salvezza sia raggiungibile in questa vita, per questo offrono soluzioni a problemi di tutti i giorni³⁰³. Viene, cioè, data la possibilità di ottenere vantaggi in questa vita, chiamati in giapponese *genze riyaku* 現世利益. Tra questi c'è, innanzitutto, la salute fisica. Come è stato detto in precedenza, quasi tutte le nuove religioni giapponesi hanno metodi o rituali di guarigione. Alcune sono progredite al punto da fondare ospedali in cui viene

²⁹⁷ SHIMAZONO, “The Living...”, cit., p. 402

²⁹⁸ SHIMAZONO, “The Living...”, cit., p. 400

²⁹⁹ STALKER, *Prophet Motive...*, cit., pp. 83-84

³⁰⁰ STALKER, *Prophet Motive...*, cit., p. 89

³⁰¹ CLARKE, *Bibliography...*, cit., 82% (versione e-book)

³⁰² SHIMAZONO, *From Salvation*, cit., p. 61

³⁰³ SHIMAZONO, *From Salvation*, cit., p. 60

impiegato personale medico che non è necessariamente parte del gruppo. Oltre alla salute fisica, è importante il benessere materiale. Viene, cioè, promossa l'idea che attraverso la fede religiosa e la partecipazione ai rituali condotti dal movimento, i suoi membri supereranno gli ostacoli che impediscono loro di essere in una condizione economica migliore. Le nuove religioni non offrono solo riti per guarire il corpo, ma anche per tranquillizzare la mente, cioè superare le proprie paure o risolvere un rapporto conflittuale³⁰⁴. Un'altra funzione importante che hanno le nuove religioni è quella di dare un senso di appartenenza a una comunità. Dopo la Restaurazione Meiji, i legami religiosi con i santuari shintō e i templi buddhisti si erano indeboliti, ledendo anche le unità sociali tradizionali. Le nuove religioni, quindi, riuscirono a offrire la forma di coesione sociale che, in precedenza, era garantita dalla famiglia, il vicinato e il villaggio³⁰⁵. Nonostante ciò, questo non ha determinato una perdita dell'identità personale dei membri. La società giapponese, storicamente, è sempre stata divisa in comunità o gruppi, ma questo ha spesso significato la perdita della propria individualità. Le nuove religioni, invece, sono state spesso in grado di creare delle comunità strette, ma i cui membri potessero avere coscienza di sé stessi come individui³⁰⁶.

Il concetto di "salvezza" si differenzia anche nel modo in cui essa viene ottenuta. Secondo le religioni storiche, infatti, la salvezza è opera di qualcun altro, cioè di un Dio. In alcune denominazioni del cristianesimo protestante c'è persino l'idea della predestinazione, secondo cui è Dio a garantire la salvezza, indipendentemente dal comportamento delle persone. In molte nuove religioni, invece, la salvezza è il risultato della condotta degli uomini. Questo significa che, per salvarsi, i fedeli devono impegnarsi a comportarsi in modo corretto e migliorare sé stessi. L'obiettivo delle nuove religioni, quindi, è il *kokoronaoshi* 心直し, cioè una trasformazione dell'anima e del cuore³⁰⁷. Il concetto di *kokoronaoshi* è collegato a quello di *yonaooshi* 世直し (trasformazione del

³⁰⁴ H.N., MCFARLAND, "The new religions of Japan", *Contemporary Religions in Japan*, 1, 4, 1960, pp. 58-59

³⁰⁵ EARHART, "The Interpretation...", cit., p. 244

³⁰⁶ MCFARLAND, "The new...", cit., p. 59

³⁰⁷ SHIMAZONO, *From Salvation*, cit., p. 231

mondo): il risultato finale sperato da questi movimenti è, cioè, trasformare il mondo e vivere in un perpetuo stato di armonia e felicità³⁰⁸. Da questo si può capire che il concetto di salvezza proposto dalle nuove religioni ha un orientamento universalistico. Si pensa, cioè, che non si possa limitare a salvare il Giappone, ma sia necessario lavorare per ottenere la pace nel mondo³⁰⁹.

L'idea di una trasformazione del mondo assume, spesso, una connotazione millenaristica. In altre parole, è spesso presente una visione secondo cui il mondo che conosciamo un giorno cesserà di esistere e ne comincerà uno nuovo. Nonostante sia diffusa l'opinione che questo cambiamento avverrà su scala mondiale, molte delle nuove religioni giapponesi hanno sviluppato una tendenza al nazionalismo³¹⁰. È diffusa, cioè, la credenza che il Giappone e i giapponesi abbiano un ruolo speciale nell'assetto mondiale e che solo Giappone possa essere in grado di guidare il cambiamento globale che dovrebbe portare a un mondo migliore. Questo significa che quello giapponese è considerato un popolo prescelto e il Giappone doveva rappresentare un esempio per gli altri paesi nel processo di purificazione e trasformazione del mondo³¹¹. Ad esempio, Ōmoto era convinto che la creazione del Giappone era servita come modello per la creazione del resto del mondo³¹². Sekai Kyūseikyō crede persino che la lingua giapponese abbia una funzione salvifica³¹³. Per questo, molti movimenti promuove l'apprendimento della cultura e delle arti tradizionali giapponesi. Se si osserva, di nuovo, Sekai Kyūseikyō, si può osservare che il gruppo, oltre a offrire lezioni di giapponese, organizza corsi di composizione floreale e mostre d'arte giapponese³¹⁴.

Nonostante ciò, il nazionalismo promosso dalle nuove religioni era spesso incompatibile con il nazionalismo promosso dallo stato negli anni Venti e Trenta del Novecento, perciò alcuni di questi gruppi furono oggetto di persecuzione da

³⁰⁸ FUKUI, Masaki, "Yonaoshi" in CLARKE, Peter B. (a cura di) *Encyclopedia of new religious movements*, Londra-New York, Routledge, 2006, p. 705

³⁰⁹ Catherine CORNILLE, "Nationalism in New Japanese Religions", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 2, 2, 1999, p. 228

³¹⁰ CORNILLE, "Nationalism...", cit, p. 229

³¹¹ CORNILLE, "Nationalism...", cit, p. 234

³¹² CORNILLE, "Nationalism...", cit, p. 231

³¹³ CORNILLE, "Nationalism...", cit, p. 237

³¹⁴ Ibid.

parte del potere centrale. Un caso celebre fu quello di Ōmoto, che fu protagonista degli episodi che sono ricordati come i “casi Ōmoto” (*Ōmoto jiken* 大本事件), uno del 1921 e uno del 1935. In entrambi i casi Ōmoto fu accusata di lesa maestà e, di conseguenza, le sedi del movimento furono distrutte, le loro terre cedute allo stato e un gran numero di membri venne arrestato. Il cofondatore Deguchi Onisaburō fu condannato alla prigione a vita³¹⁵.

Un'altra caratteristica che si può osservare in molte nuove religioni è una visione del mondo secondo la quale tutto è interconnesso e armonioso³¹⁶. Poiché anche l'uomo fa parte del mondo, anche esso è, nella sua forma originale, un essere puro e perfetto, cioè la sua natura è fondamentalmente buona. Siccome tutti gli uomini sono stati creati da uno stesso dio e vivono tutti insieme nello stesso mondo, è importante che tutti siano in armonia con gli altri³¹⁷. È diffusa, quindi, l'idea che salvezza si possa ottenere attraverso un comportamento corretto, essendo gentili con le altre persone, lavorando per gli altri e rendendosi utili alla società. In alcuni movimenti, questa idea si presenta come un'aspirazione al pacifismo. Si può ricordare, infatti, che, come Uchimura Kanzō, anche Deguchi Onisaburō (1873-1948), il leader di Ōmoto, si oppose pubblicamente alla guerra russo-giapponese³¹⁸.

Queste sono alcune delle caratteristiche condivise da molte nuove religioni, ma la loro lunga storia e la loro grande quantità fa sì che esse, pur avendo alcuni elementi comuni, presentino anche delle differenze tra di loro. Le nuove religioni giapponesi vengono, generalmente, distinte a livello diacronico³¹⁹ oppure in base alla loro origine. Sulla base di questa seconda distinzione sono individuati due grandi gruppi di nuove religioni: quelle derivate dallo shintō e quelle derivate dal

³¹⁵ DEGUCHI, Isao, “Ōmoto”, *Contemporary Religions in Japan*, 4, 3, 1963, pp. 230-231

³¹⁶ Brian MCVEIGH, “The Vitalistic Conception of Salvation as Expressed in Sūkyō Mahikari”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 19, 1, 1992, p. 43

³¹⁷ MCVEIGH, “The Vitalistic...”, cit., p. 44

³¹⁸ STALKER, *Prophet Motive...*, cit., p. 146

³¹⁹ Shimazono individua cinque fasi. (1) 1800-1890 (2) 1890-1920 (3) 1920-1945 (4) 1945-1970 (5) 1970-...

buddhismo³²⁰. Ne esistono alcune che non rientrano in queste due categorie, ma sono un numero molto esiguo³²¹.

Le prime nuove religioni giapponesi, quelle nate tra la prima metà dell'Ottocento e gli anni Venti del Novecento, tra cui si possono trovare gruppi come Tenrikyō e Ōmoto, derivavano, perlopiù, sullo shintō. La presenza di questa base teologica è testimoniata, ad esempio, da fatto che molti riti di guarigione sono basati su riti shintō esistenti. Tra questi si può nominare il già citato *chinkon kishin*, rituale di guarigione di Ōmoto, che è l'unione dei riti shintō del *chinkon* e del *kishin*³²².

Un elemento presente in queste nuove religioni, ma meno prevalente in quelle successive, è la venerazione del fondatore non solo in vita, ma anche dopo la sua morte³²³. Il caso più estremo è forse quelli di Tenrikyō, i cui membri sono convinti che la loro fondatrice, Nakayama Miki, sia ancora viva e risieda nel Kyōsoden 教祖殿 (Santuario della fondatrice), parte del complesso che compone la sede principale del movimento a Tenri. Qui Nakayama Miki continuerebbe a operare per i suoi seguaci, che si occupano di lei come se fosse ancora presente fisicamente³²⁴.

Oltre allo shintō, molti fondatori di nuove religioni nate nella metà del diciannovesimo secolo basarono il loro orientamento spirituale sul sistema di credenze delle religioni locali e sullo sciamanesimo. Personaggi come Nakayama Miki e Akazawa Bunji (1814-1883), fondatore di Konkōkyō, furono oggetto di possessioni da parte di uno spirito mentre stavano praticando rituali sciamanici³²⁵. Nel caso di Nakayama Miki, la donna stava partecipando a un *yosekaji* per guarire la zoppaggine del figlio. Lo *yosekaji* era un rito sciamanico svolto per guarire una persona afflitta da un male. Lo svolgimento era il seguente: un leader religioso recitava delle preghiere e uno spirito si sarebbe impossessato di una donna scelta prima per fungere da medium. Attraverso la donna, lo spirito

³²⁰ CLARKE, *Encyclopedia...*, cit., p. 452

³²¹ INOUE, Nabutake, "New Religion (Japan)", in CLARKE, Peter B. (a cura di) *Encyclopedia of new religious movements*, Londra-New York, Routledge, 2006, p. 452

³²² STALKER, *Prophet Motive...*, cit., p. 89

³²³ SHIMAZONO, "The Living...", cit., p. 405

³²⁴ Peter B. CLARKE, "Tenrikyo" in CLARKE, Peter B. (a cura di), *Encyclopedia of new religious movements*, Londra-New York, Routledge, 2006, p. 622

³²⁵ SHIMAZONO, "The Living...", cit., p. 392

avrebbe poi dichiarato quale fosse la causa del male della persone e come si potesse curare. In questo caso, fu selezionata proprio Nakayama Miki³²⁶. Anche Akawaza Bunji cominciò la sua attività religiosa in seguito a un rito sciamanico a cui partecipò per curarsi³²⁷.

Molte delle nuove religioni successive, cioè quelle nate a partire dagli anni Venti fino agli anni Settanta del Novecento, invece, traevano la loro base teorica dal buddhismo, in particolare il buddhismo di Nichiren. Questo è un tipo di buddhismo diffuso in Giappone dal monaco Nichiren (1222-1282) che sottolineava l'importanza della credenza nel *Sutra del Loto*³²⁸. Tra questi gruppi si possono trovare Reiyūkai, Sōka Gakkai e Sekai Kyūseikyō.

Non solo questi movimenti si basano su una tradizione religiosa diversa, ma anche la situazione politica giapponese era cambiata. I processi di industrializzazione e di urbanizzazione, infatti, avevano originato numerosi conflitti ideologici e sociali, perciò c'era la necessità che le nuove religioni offrissero soluzioni nuove, adatte a un mondo sempre più moderno³²⁹.

Si possono osservare alcuni aspetti già presenti nelle nuove religioni precedenti, ma che, in queste, sono più rilevanti, come la tendenza nazionalistica. Benché anche i movimenti precedenti prevedessero un ruolo privilegiato per il Giappone, in seguito ai conflitti con le potenze straniere questa tendenza aumentò ulteriormente a causa della crisi dell'autorità in corso in Giappone nel periodo precedente alla Seconda Guerra Mondiale. Ad esempio, Reiyūkai sosteneva che il Giappone stesse affrontando una crisi mai vista prima e che, per risolverla, il governo avrebbe dovuto adottare il *Sutra del Loto* come credo nazionale, per poi diffonderlo in tutto il mondo. Questa idea era presente anche in Sōka Gakkai. Come per alcuni movimenti precedenti, anche questa visione nazionalistica era in contrasto con il regime politico degli anni Trenta e Quaranta del Novecento, e portò alla critica o, persino, all'oppressione di questi movimenti da parte del potere centrale³³⁰.

³²⁶ SHIMAZONO, "The Living...", cit., pp. 392-393

³²⁷ SHIMAZONO, "The Living...", cit., p. 393

³²⁸ SHIMAZONO, *From Salvation*, cit., pp. 75-76

³²⁹ EARHART, "The Interpretation...", cit., p. 244

³³⁰ SHIMAZONO, *From Salvation*, cit., pp. 81-83

Le nuove religioni basate sul buddhismo di Nichiren richiedono la partecipazione attiva di persone comuni, che erano libere di scegliere per sé e agire come pensavano fosse giusto. Essi sono, inoltre, gruppi laici, cioè privi di un clero professionale. Questo fu reso possibile solo grazie alla diffusione della scolarizzazione, perché la maggior parte dei membri potevano leggere il *Sutra del Loto* e interpretarlo da soli. Per apprendere la verità, quindi, non è sufficiente ascoltare quello che dicevano gli altri, ma era necessario averne esperienza diretta³³¹. Inoltre, è posta molta importanza sulla condivisione della propria esperienza personale³³². Essa, infatti, è vissuta come un mezzo di proselitismo, che era ritenuta parte fondamentale della pratica del buddhismo di Nichiren e un obbligo dei fedeli³³³. Emblematico è il caso di Sōka Gakkai, che promuoveva un proselitismo particolarmente aggressivo, tanto che aveva il nome di *shakubuku*, cioè “distruggere e conquistare”. Esso è stato oggetto di così tante critiche, che il movimento fu spinto ad adottare metodi di proselitismo più tranquilli³³⁴.

Le nuove religioni non sono state influenzate solo dalle tradizioni religiose giapponesi, ma se ne possono osservare alcune in cui appaiono concetti che assomigliano molto a quelli cristiani. L'esempio più evidente è quello di Sekai Kyūseikyō. Questo movimento, infatti, sostiene che, oltre al mondo materiale, esista un mondo degli spiriti, diviso in *tengoku* 天国 (paradiso), *chūkai* 中有界 (mondo di mezzo) e *jikoku* 地獄 (inferno)³³⁵. Questo ricorda la divisione cristiana tra Paradiso, Purgatorio e Inferno. Un altro movimento che si può citare è Sūkyō Mahikari 崇教真光 (1959), il cui fondatore Okada Yoshikazu (1901-1974) studiò in modo approfondito la Bibbia³³⁶.

Questo ci fa capire che le nuove religioni, quindi, sono generalmente inclusive, non esitano a trarre spunto da tradizioni religiose diverse dalle proprie e, solitamente, non sostengono di essere migliori rispetto alle altre religioni. Anche

³³¹ SHIMAZONO, *From Salvation*, cit., p. 83-85

³³² SHIMAZONO, *From Salvation*, cit., p. 86

³³³ SHIMAZONO, *From Salvation*, cit., p. 85

³³⁴ Felix MOOS, "Religion and Politics in Japan: The Case of the Sōka Gakkai", *Asian Survey*, 3, 3, 1963, p. 140

³³⁵ MATSUOKA, "Sekai ...", cit., p. 135

³³⁶ Gregory WILKINSON, "Sūkyō Mahikari", in POKORNY, Lukas e Franz Winter (a cura di), *Handbook of East Asian New Religious Movements*, Leida, Brill, 2018, p. 177

se viene affermata una certa superiorità, nessuna religione è considerata cattiva³³⁷.

Un elemento distintivo della maggior parte delle nuove religioni giapponesi è il gruppo sociale in cui esse sono nate e in cui si sono diffuse. Questi movimenti, infatti, hanno un orientamento popolare che si contrappone a quello delle religioni storiche, in particolare il cristianesimo, che, in Giappone, sono sempre state più attraenti per le classi più alte, cioè per gli “intellettuali”. Questo significa che i fondatori delle nuove religioni erano, di solito, persone provenienti da uno strato sociale medio-basso, soprattutto per quanto riguarda le prime nuove religioni. Allo stesso modo, anche i membri di questi gruppi erano, tendenzialmente, persone in condizioni simili, cioè con poche risorse economiche e, spesso, che si trovavano in difficoltà³³⁸. La capacità di praticare guarigione e offrire vantaggi materiali ha avuto molta presa sulle masse e consentì ad alcune nuove religioni di avere una crescita molto rilevante. Questa crescita è stata incentivata ulteriormente dalle numerose attività di proselitismo che, come è stato detto in precedenza, era spesso considerato un dovere per i membri. Inoltre, l'urgenza di diffondere il proprio messaggio di salvezza ha portato questi movimenti ad essere coinvolti in attività educative, sociali, politiche. Ad esempio, Tenrikyō gestisce un ospedale e alcune scuole, che vanno dall'asilo all'università³³⁹. Un altro esempio rilevante è il partito Kōmeitō 公明党, che, pur essendo oggi un partito indipendente, è stato creato da Sōka Gakka nel 1964³⁴⁰. L'espansione delle nuove religioni fu particolarmente marcata nel secondo dopoguerra, in quanto fu garantita a tutti i cittadini giapponesi la libertà di professare qualsiasi fede volessero dopo anni di controllo statale sulla sfera religiosa³⁴¹.

Le nuove religioni giapponesi godono ancora oggi di grande popolarità. Oggi, il gruppo più numeroso è Sōka Gakkai, che dichiara 8.27 milioni di membri in

³³⁷ THOMSEN, “Japan's...”, cit., p. 291

³³⁸ Susumu SHIMAZONO, “New Religions and Christianity”, in MULLINS, Mark R. (a cura di) *Handbook of Christianity in Japan*, Leida, Brill, 2003, p. 284

³³⁹ <https://www.tenrikyo.or.jp/eng/> ultimo accesso 01/01/2023

³⁴⁰ FISHER-NIELSEN, “Sōka Gakkai”, in POKORNY, Lukas e Franz Winter (a cura di), *Handbook of East Asian New Religious Movements*, Leida, Brill, 2018, p. 112

³⁴¹ VAN STRAELEN, “The Japanese...”, cit., p. 230

Giappone³⁴², Tenrikyō ne ha 1,181,4628³⁴³, Reiyūkai ne ha 1,151,488³⁴⁴, Ōmoto ne ha 165,338³⁴⁵. Si può osservare, inoltre, come, nonostante l'orientamento tendenzialmente nazionalistico di molte nuove religioni, esse si siano diffuse molto anche all'estero, in particolare nell'America latina e nel sud-est asiatico. I paesi in cui esse hanno avuto più successo sono il Brasile e la Corea del sud³⁴⁶. Tutte le nuove religioni hanno compiuto sforzi per espandersi all'estero e il lavoro di proselitismo oltre i confini nazionali è stato piuttosto fruttuoso per alcuni gruppi, come Sōka Gakkai, che dichiara 2.8 milioni di fedeli fuori dal Giappone³⁴⁷.

2.2 Movimenti cristiani giapponesi

Alla luce di quello che è stato presentato in questo capitolo, ci si pone la domanda: i movimenti indigeni cristiani possono essere considerati nuove religioni all'interno del contesto giapponese? E, se non lo sono, che tipo di movimenti sono? Rispondere a questi quesiti non è facile dato lo status generalmente ambiguo e, talvolta, controverso di questi gruppi. Se si legge il Report annuale sulle religioni dell'Agenzia per gli affari culturali, si può osservare come questi non appaiano tra le nuove religioni, ma solo alcuni sono considerati gruppi cristiani. Anche esaminare gli studi fatti su questi gruppi e sulle nuove religioni non offre una risposta chiara, in quanto diversi autori hanno, spesso, opinioni differenti. Ad esempio, in *Handbook of East Asian New Religious Movements* (2018) i movimenti cristiani non sono annoverati tra le nuove religioni, mentre in *Encyclopedia of New Religious Movements* viene riportato lesu no

³⁴² <https://www.sokagakkai.jp/about-us/> ultimo accesso 10/01/2023

³⁴³ Bunkachō (Agenzia per gli affari culturali), shūkyō nenkan (report annuale delle religioni), 2022, p. 87
https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/index.html

³⁴⁴ Bunkachō (Agenzia per gli affari culturali), shūkyō nenkan (report annuale delle religioni), 2022, p. 77
https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/index.html

³⁴⁵ Bunkachō (Agenzia per gli affari culturali), shūkyō nenkan (report annuale delle religioni), 2022, p. 59
https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/index.html

³⁴⁶ SHIMAZONO, Susumu, "The Expansion of Japan's New Religions into Foreign Culture", *Japanese Journal of Religious Studies*, 18, 2-3, 1991, p. 106

³⁴⁷ <https://www.sokagakkai.jp/about-us/> ultimo accesso 10/01/2023

Mitama Kyōkai. La questione è resa ancora più complessa dal fatto che i movimenti cristiani giapponesi hanno caratteristiche diverse tra loro, spesso in contrasto. Poiché non esiste una risposta definitiva, per rispondere al quesito verranno osservati uno per uno i movimenti esaminati nel capitolo precedente, in modo da verificare se ciò che è stato detto sulle nuove religioni può essere applicato anche per questi gruppi religiosi. Prima di questo si possono, però, fare delle osservazioni generali.

Innanzitutto, si può dire che hanno un'origine piuttosto simile: come le nuove religioni, anche i movimenti cristiani non sono nati da zero, ma affondano le proprie radici in una tradizione religiosa già esistente³⁴⁸.

Risulta chiaro, però, come, benché siano stati fondati in periodi storici simili, le condizioni che hanno incentivato l'emergere di questi due tipi di gruppi religiosi siano diverse. Le nuove religioni sono movimenti nati in momenti di crisi nazionale e sono riuscite a dare alle persone comuni soluzioni che le altre religioni non erano in grado di offrire. I movimenti indigeni cristiani, invece, sembrano nascere da delle crisi personali dei loro fondatori: questi avevano necessità di conciliare l'essere suddito giapponese e l'essere cristiano, cosa che, secondo loro, era possibile solo separandosi dalla chiesa ufficiale, che era sotto il controllo di potenze straniere.

Sia le nuove religioni che i movimenti cristiani giapponesi si raccolgono intorno a un leader carismatico, ma il loro status all'interno del gruppo è, generalmente, diverso. Mentre nelle nuove religioni il fondatore era considerato, spesso, un *ikigami*, personaggi come Uchimura e Matsumura, pur essendo rispettati dai loro seguaci, non erano ritenuti delle divinità. Questo elemento, infatti, sarebbe stato in contrasto con la fede cristiana, che prevede l'esistenza di un solo dio. Il trattamento riservato ai fondatori dei movimenti cristiani sembra più simile a quello che, in molte chiese cristiane, si osserva per un profeta o per un santo.

Inoltre, nei movimenti cristiani non è prevista l'idea che il fondatore possa essere posseduto da un dio. In alcuni movimenti il fondatore sostiene di essere entrato in contatto con Dio e di aver ricevuto da lui delle rivelazioni, ma non si tratta mai di una possessione. Non solo i modi in cui i leader delle nuove rivelazioni

³⁴⁸ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 45

comunicano con la divinità sono diversi rispetto ai movimenti cristiani, ma anche la natura delle rivelazioni ricevute è differente. Le rivelazioni ricevute dai fondatori di nuove religioni riguardano, spesso, verità che, a loro dire, non erano mai state svelate prima, come affermazioni sull'assetto mondiale, sulla natura degli esseri divini e umani. Il fondatore di Sekai Kyūseikyō, per esempio, disse di aver ricevuto rivelazioni riguardo all'intera storia umana³⁴⁹.

Diversamente, le rivelazioni che i leader di movimenti cristiani ricevono servono, tendenzialmente, a capire in modo più profondo le verità già presenti nella Bibbia, ma che, secondo loro, le chiese ufficiali, in particolare quelle euro-americane, hanno interpretato male o che sono state distorte con il tempo³⁵⁰.

Di conseguenza, anche i testi sacri si presentano come un corpo di scritture molto diverso. Nella maggior parte delle nuove religioni la parte più importante del canone sono i testi scritti dal fondatore o da leader successivi in cui sono riportate le rivelazioni ricevute dal dio. Nei movimenti cristiani, invece, il canone è composto, tendenzialmente, dalla Bibbia (o almeno parti di essa) e, in alcuni casi, altri testi, che possono essere testi buddhisti o confuciani. A questi sono, spesso, integrati libri scritti dal leader del movimento che spiegano come interpretare le Sacre Scritture.

Un altro elemento che distingue i fondatori delle nuove religioni da quelli dei movimenti cristiani giapponesi e il loro seguito è il loro ceto socioeconomico. Come detto in precedenza, i primi provenivano, in molti casi, da uno strato sociale basso ed erano, perciò, persone povere o che avevano affrontato delle sfide personali. Ad esempio, Deguchi Nao, fondatrice di Ōmoto, proveniva da una famiglia estremamente povera e fu poi adottata dalla famiglia Deguchi per sposare il figlio, ma continuò a vivere in povertà anche dopo il matrimonio³⁵¹.

I fondatori dei movimenti cristiani, invece, erano spesso individui provenienti da famiglie non necessariamente ricche, ma che avevano abbastanza risorse da offrire ai propri figli un'istruzione e permettere loro di studiare presso istituti internazionali. È particolarmente rilevante il fatto che alcuni di questi leader

³⁴⁹ MATSUOKA, "Sekai ...", cit., p. 130

³⁵⁰ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 47

³⁵¹ Biografia di Deguchi Nao presente sul sito ufficiale di Ōmoto

<https://oomoto.or.jp/wp/english/books/nao-deguchi-a-biography-of-the-foundress-of-oomoto/>

provenivano dalla classe dei samurai. I samurai, infatti, diversamente da altre classi sociali, erano cresciuti in base ai principi del bushidō, basato a sua volta sul confucianesimo. Per questo motivo accade spesso che, nei movimenti i cui fondatori sono nati in una famiglia di samurai, come Uchimura e Matsumura, questi elementi diventino molto rilevanti.

Sia le nuove religioni, che i movimenti cristiani giapponesi si presentano come gruppi in cui sono integrate diverse tradizioni religiose. Come visto sopra, le nuove religioni, pur avendo una base buddhista o shintō, spesso si rifanno a elementi provenienti dalle religioni locali giapponesi. Allo stesso modo i movimenti indigeni, pur basandosi sul cristianesimo, spesso hanno inserito nelle loro dottrine e pratiche concetti e rituali buddhisti o shintō. Spesso c'era, persino, un tentativo di creare un collegamento tra tutte queste tradizioni religiose. I fondatori dei movimenti cristiani non solo univano il cristianesimo a buddhismo e shintō, ma mischiavano anche diverse tradizioni cristiane, soprattutto le diverse chiese protestanti. Si può osservare, infatti, come, benché nel contesto cristiano euro-americano esistano denominazioni ben divise le une dalle altre, i fondatori dei movimenti cristiani giapponesi tendano a non accettare questo rigido settarismo. Perciò, capitava spesso che coesistessero elementi presi da correnti diverse del cristianesimo.

Tra le basi ideologiche di molti movimenti cristiani giapponesi, però, non appaiono riferimenti alle religioni locali o allo sciamanesimo, che, invece, sono una componente molto importante delle nuove religioni giapponesi. L'unica eccezione è rappresentata da Iesu no Mitama Kyōkai, di cui si parlerà in seguito. La generale assenza dell'influenza delle religioni locali ha comportato sia delle differenze dottrinali come la mancanza, nei movimenti cristiani, delle possessioni divine, sia una differenza di genere tra i fondatori.

A differenza di molte nuove religioni, i movimenti cristiani sono stati fondati quasi esclusivamente da uomini. Infatti, benché durante il periodo Meiji fossero presenti scuole cristiane femminili, nel mondo cristiano giapponese ha sempre dominato

un'ideologia maschilista, per cui alle donne era precluso l'accesso a posizioni di comando³⁵².

Un ulteriore elemento che, sicuramente, distingue movimenti cristiani e nuove religioni è la loro diffusione. In base alle cifre riportate prima, possiamo dire che, in Giappone, le nuove religioni hanno avuto un'enorme popolarità e contano ancora oggi numerosissimi membri. I gruppi cristiani, invece, non si sono mai espansi molto e contano un numero sempre minore di fedeli, che, oggi, sono solo poche centinaia. Questo non è sorprendente, considerando che, nonostante gli sforzi compiuti dai missionari cristiani, il cristianesimo, in tutte le sue forme, non è mai stato particolarmente diffuso in Giappone³⁵³. Non solo la diffusione di questi movimenti all'interno del Giappone è piuttosto scarsa, ma quella all'estero sembra essere quasi del tutto assente. L'unica eccezione è rappresentata da Mukyōkai, di cui si parlerà più avanti nel capitolo.

Questa differenza si può spiegare osservando che la diffusione del proprio messaggio sembra essere più prioritaria per le nuove religioni che per i movimenti cristiani. È stato spiegato in precedenza come molte nuove religioni, soprattutto quelle che si basavano sul buddhismo di Nichiren, considerassero il proselitismo un elemento fondamentale, a cui tutti i membri dovevano partecipare perché l'unico modo per salvare il mondo era espandere il loro messaggio il più possibile. Questo risultò in un grande numero di convertiti per molte nuove religioni. Invece, benché sia vero che i gruppi cristiani giapponesi a hanno messo in pratica metodi per attirare membri, soprattutto la pubblicazione di giornali, gli sforzi da loro fatti non sono certamente paragonabili a quelli delle nuove religioni.

Non solo si può osservare una diversa popolarità, ma anche un differente livello di impegno sociale: eccezion fatta per Sei Iesu Kai, gli altri movimenti cristiani offrono solo lezioni per studiare la Bibbia o corsi per preparare il proprio clero, mentre, come è stato detto prima, molte nuove religioni hanno creato sistemi e istituzioni che offrono servizi, come scuole e ospedali.

Da questo si può dedurre che, mentre le nuove religioni sembrano essere state create come movimenti per tutti, il cui obiettivo è espandersi il più possibile, molti

³⁵² YAMAGUCHI, Satoko, "Christianity and Women in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, p. 317

³⁵³ CALDAROLA, "Japan...", cit., p. 646

gruppi cristiani sembrano avere una visione più elitista. In altre parole, non tutti possono liberamente accedere al movimento, ma, per farne parte, è necessario avere una serie di requisiti scelti dal fondatore. In alcuni movimenti, come nel caso di Kirisuto Shinshū Kyōdan, era necessario essere disposti a dedicare la propria vita alla pratica del gruppo, che doveva diventare prioritaria rispetto a tutto il resto. In altri casi, invece, per ottenere il battesimo era necessario un processo piuttosto lungo. Ad esempio, in Sei Iesu Kai, prima di poter essere battezzati, era necessario frequentare la chiesa per almeno sei mesi, completare un corso e confessare per iscritto i propri peccati³⁵⁴.

Le nuove religioni non solo non necessitavano di requisiti particolari, ma non richiedevano neanche un'esclusività. Questo significa, cioè, che era possibile continuare a praticare la propria religione o partecipare ad altri rituali, pur essendo, allo stesso tempo, membro della nuova religione. L'esclusività, invece, è elemento fondamentale della fede cristiana³⁵⁵ e, per questo, molti movimenti cristiani giapponesi non permettono la partecipazione a celebrazioni di altre tradizioni religiose.

La scarsa attenzione che le persone provenienti da ceti socioeconomici medio-bassi hanno prestato per i movimenti cristiani è determinata, inoltre, dalla diversa attenzione che questi mostrano per i benefici materiali rispetto alle nuove religioni. La maggior parte dei movimenti cristiani, eccetto Iesu no Mitama Kyōkai, pongono poca importanza sui benefici ottenibili in questa vita. Benché ci siano gruppi che offrono riti di guarigione, questi non sono mai un elemento centrale e sembra che, rispetto alle nuove religioni, non sia posta molta importanza sui vantaggi che si possono avere in questa vita, in particolare il benessere materiale, che raramente viene menzionato. Al contrario, come è stato spiegato prima, le nuove religioni offrono, molto spesso, vantaggi ai loro membri nella forma di riti per la guarigione fisica e mentale, e la promessa che i loro problemi economici si risolveranno.

³⁵⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p.111

³⁵⁵ CALDAROLA, "Japan...", cit., p. 645

Si può capire, quindi, che il concetto di salvezza presentata da questi due tipi di gruppi è diverso. In molti movimenti cristiani è più vicina alla concezione cristiana ed è, quindi, ottenibile in un mondo diverso da questo.

Un'ulteriore differenza consiste nel fatto che, mentre le nuove religioni si presentano come l'unica via d'accesso alla salvezza, molti dei leader dei movimenti cristiani sembrano considerare i loro gruppi come una delle tante possibili espressioni della cristianità giapponese³⁵⁶.

Ad esempio, Uchimura Kanzō scrisse:

To us it makes no difference whether that man becomes a Roman Catholic, or a Greek Catholic, or a Baptist, or a Presbyterian, or a member of any one of the six-hundred and more of the Christian sects and churches, which, we hear, exist in Christendom. We are thankful, yea, we rejoice, when a man is saved from his sins to a pure, humble life in Jesus Christ. But missionaries seem not to rejoice and be thankful unless a heathen is converted and he joins their own respective churches³⁵⁷

Esistono, però, fondatori che hanno una visione più esclusivista. Ad esempio, Murai, fondatore di *Iesu no Mitama Kyōkai*, criticava aspramente tutte le altre forme di cristianesimo e sembrava pensare al suo movimento come la forma più pura e più vera di cristianesimo. Le chiese ufficiali, infatti, non accettano i principi del pentecostalismo, che, invece, erano parti fondamentali della visione del cristianesimo di Murai. La sua critica non si limitò al cristianesimo istituzionalizzato, ma si estese anche ad altri movimenti indigeni, come *Mukyōkai*, sostenendo che questo non sarebbe durato molto perché aveva deciso di rifiutare il battesimo con lo spirito e con l'acqua³⁵⁸.

È interessante osservare come, similmente ai movimenti cristiani, anche molte nuove religioni siano monoteiste. Il dio genitore presente in questi gruppi religiosi ha caratteristiche che lo possono accumunare al Dio cristiano. Egli è, cioè, un dio onnipotente che si prende cura degli umani come fossero suoi figli. Anche alcuni

³⁵⁶ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp. 28-29

³⁵⁷ UCHIMURA, Kanzō, *Uchimura Kanzō Zenshū dai jūgoken* (Il lavoro completo di Uchimura Kanzō vol. 15), Tokyo, Iwanami Shoten, 1932, p. 346

³⁵⁸ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 29

i movimenti basati sullo shintō, che crede nell'esistenza di numerose divinità, hanno una visione monoteista o riconducibile al monoteismo. Ad esempio, Ōmoto crede che esistano diversi *kami*, ma pensa che questi sono tutti la manifestazione di uno stesso dio³⁵⁹.

Similmente alle nuove religioni, molti dei movimenti cristiani di cui si è parlato presentano una visione millenaristica, che, però, tende a essere una concezione meno pessimistica rispetto a quella presentata dalle nuove religioni. In molte nuove religioni, infatti, è diffusa l'idea che il mondo che conosciamo cesserà di esistere a causa di una catastrofe o un disastro naturale, a cui si potrà sopravvivere solo essendo membri del gruppo. Nella visione millenaristica dei gruppi cristiani, invece, la trasformazione del mondo sarà provocata dall'arrivo di Gesù, che tornerà per portare con sé le anime dei fedeli, perciò non è qualcosa da temere, ma da attendere.

In questa visione spesso non è presente un'evidente componente nazionalista. Eccezion fatta per Mukyōkai, la maggior parte dei movimenti cristiani non prevede in modo esplicito un ruolo speciale affidato al Giappone nel processo di trasformazione del mondo.

Un elemento che accomuna nuove religioni e i movimenti indigeni cristiani è la ricerca dell'indipendenza. Anche i movimenti cristiani, infatti, sono gruppi indipendenti sia dallo stato, sia dalle chiese straniere, dal punto di vista economico, organizzativo e teologico. Ci sono stati casi in cui alcuni di questi sono stati parte di un'organizzazione più grande, ma si sono sempre separati per rendere il proprio movimento autonomo.

Per quanto riguarda le nuove religioni si può prendere ad esempio il caso di Tenrikyō. I successori di Nakayama Miki, per legittimare il movimento, nel 1885 lo registrarono come setta shintō, ma, a seguito delle persecuzioni da parte dello stato, Tenrikyō cercò di riottenere uno status indipendente. Questo fu raggiunto solo nel 1908 dopo numerosi rifiuti da parte delle autorità³⁶⁰.

³⁵⁹ <http://www.oomoto.or.jp/English/enFaq/indexfaq.html> ultimo accesso 04/01/2023

³⁶⁰ Barbara ROSSETTI AMBROS e Timothy Smith, "Tenrikyō" in POKORNY, Lukas e Franz Winter (a cura di), *Handbook of East Asian New Religious Movements*, Leida, Brill, 2018, pp. 36-37

Per quanto riguarda i movimenti cristiani, invece, oltre all'esempio di Iesu no Mitama Kyōkai, che rifiutò di diventare parte della Nihon Kirisuto Kyōdan, si può osservare anche il caso di Kirisuto Shinshū Kyōdan. Il movimento, infatti, è stato un membro della Nihon Kirisutokyō Rengōkai 日本キリスト教連合会 (Federazione delle chiese cristiane giapponesi), un'associazione ecumenica delle chiese cristiane giapponesi, ma decise di separarsi perché l'associazione si era fortemente opposta alla partecipazione ai rituali in onore dei defunti presso il santuario di Yasukuni. I leader di Kirisuto Shinshū Kyōdan, quindi, stabilirono che il loro movimento non avrebbe potuto far parte di un'associazione che si rifiutava di mostrare il giusto rispetto ai defunti³⁶¹.

Dunque, stando a quanto appena osservato, si potrà capire quanto sia difficile dare una risposta al quesito posto all'inizio. Esistono, infatti, numerose differenze tra movimenti cristiani e nuove religioni giapponesi, in particolare il fatto che i primi sono, tendenzialmente, gruppi elitari e chiusi, mentre le seconde sono religioni popolari. Guardandoli da fuori, tuttavia, appaiono come due categorie molto simili. Si tratta, cioè, di movimenti fondati da un leader carismatico che detiene l'autorità e offre ai suoi seguaci il modo per ottenere la salvezza.

Data questa ambiguità, si rende necessario osservare i cinque gruppi presi in esame uno per uno, in quanto essi presentano delle differenze importanti tra di loro. Di seguito se ne analizzeranno le caratteristiche specifiche e, in base a queste, verrà fatta una proposta sulla classificazione che sembra essere più appropriata.

2.3 Mukyōkai

Mukyōkai, ufficialmente, non rientra in una categoria religiosa. Il gruppo non appare all'interno del Report annuale delle religioni e rifiuta di considerarsi un movimento religioso. Caldarola lo definisce lo "sforzo più distintivo dei giapponesi di indigenizzare il cristianesimo in modo indipendente dalle chiese occidentali"³⁶².

³⁶¹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 93

³⁶² CALDAROLA, "Japan...", cit., p. 646

Egli lo considera, cioè, un movimento cristiano indipendente. Howes invece, sostiene che “l’esatta natura di Mukyōkai rimane incomprensibile”³⁶³.

Sono molti gli elementi che inducono a pensare che Mukyōkai non sia una nuova religione giapponese, soprattutto per quanto riguarda l’aspetto dogmatico. Si può indicare, innanzitutto, la poca attenzione ai benefici materiali e il fatto che non siano offerti riti di guarigione, che invece sono centrali nelle nuove religioni.

Un’altra caratteristica che distingue Mukyōkai dalle nuove religioni sono i suoi membri. Diversamente dalle nuove religioni, Uchimura non aveva ideato Mukyōkai come un ritrovo per le masse, ma come un gruppo accessibile solo a pochi individui da lui scelti³⁶⁴. I suoi seguaci erano perlopiù studenti universitari, quindi persone altamente scolarizzate e provenienti da un ceto socioeconomico piuttosto medio-alto. Insomma, l’intellettualismo del movimento di Uchimura lo distingue dalle nuove religioni.

Non è chiaro se Mukyōkai richieda una partecipazione esclusiva, ma, come accade in molte nuove religioni e nella maggior parte dei movimenti cristiani, Uchimura non ha esitato a integrare elementi provenienti da tradizioni religiose diverse. Il sincretismo in Mukyōkai, però, è piuttosto limitato. Pur rifacendosi a molti concetti provenienti dal confucianesimo e dal *bushidō*, questi influenzano, perlopiù, il rapporto tra i membri³⁶⁵ e le regole di comportamento. L’educazione confuciana di Uchimura influì anche sul trattamento riservato alle donne, che occupano una posizione subalterna rispetto agli uomini. Questo è un elemento che distingue Mukyōkai dalle nuove religioni.

A livello teologico questo gruppo è sicuramente più vicino al cristianesimo: non solo il concetto di salvezza ricalca quello cristiano, ma, diversamente da altri movimenti cristiani, non sono praticati rituali simili a quelli buddhisti o shintō e non è stato cambiato il canone, composto solo dalle Sacre Scritture.

Un’altra caratteristica che separa Mukyōkai dalle nuove religioni è la posizione di Uchimura all’interno del suo gruppo, che risulta essere molto diversa da quella dei leader delle nuove religioni. Si evidenzia la mancanza di un qualsiasi tipo di

³⁶³ HOWES, “Christian Prophecy...”, cit., p. 143

³⁶⁴ HOWES, “Christian Prophecy...”, cit., p. 133

³⁶⁵ Si trattava, cioè, di un insieme *dango* (piccoli gruppi) legati da un rapporto *sensei-deshi* (insegnante-studente)

contatto diretto con Dio da parte di Uchimura, che non sostiene mai di aver ricevuto rivelazioni. Egli non sembra considerare sé stesso come un profeta o un messia, quanto come un maestro.

Si possono osservare solo pochi elementi che avvicinano Mukyōkai alle nuove religioni giapponesi.

Come detto nel capitolo precedente, nell'ultima parte della sua vita Uchimura si avvicinò alla dottrina della Seconda Venuta di Cristo³⁶⁶, elemento simile alla tendenza millenaristica presente in molte nuove religioni. Inoltre, in questa visione era presente una tendenza nazionalistica, in quanto Uchimura era convinto che sarebbe iniziata una nuova era avrebbe portato alla salvezza del mondo e che, in questo processo, il Giappone avrebbe giocato un ruolo fondamentale³⁶⁷.

Nonostante lo sviluppo di Mukyōkai non sia paragonabile a quello delle nuove religioni, anch'esso ha visto un certo successo, soprattutto dopo la Seconda guerra mondiale³⁶⁸. Inoltre, è l'unico movimento cristiano che è riuscito a uscire dai confini giapponesi, arrivando, in particolare, in Corea del Sud. Si diffuse qui grazie a Kim Kyo-shin, un cristiano coreano che, nel 1906, mentre era a Tokyo, si iscrisse a Mukyōkai, impressionato dal modo in cui Uchimura aveva ideato una forma giapponese di cristianesimo. Tornato in Corea, si impegnò per sviluppare un cristianesimo adatto al proprio paese³⁶⁹.

A livello organizzativo, Mukyōkai si distingue non solo dalle nuove religioni, ma anche dalle chiese ufficiali e dagli altri movimenti cristiani. Il movimento ideato da Uchimura è privo di clero, non celebra i riti in luoghi sacri stabiliti e non esegue i sacramenti se non su richiesta³⁷⁰. Per necessità ha dovuto stabilire un certo livello di istituzionalizzazione, ma la sua forma è più fluida rispetto ad altri gruppi. Inoltre, diversamente da altri movimenti, non c'è stato un passaggio ereditario della leadership alla morte di Uchimura, che ha scelto di non nominare un

³⁶⁶ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 60

³⁶⁷ KODERA, "Uchimura...", cit., p. 380

³⁶⁸ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 189

³⁶⁹ KIM, Mun-gil, "Nittei tōchika ni okeru chōsen mukyōkai no yōsō kōsatsu - Kim Kyo-shin to So Rok-do-" (Studio sulla condizione di Mukyōkai in Corea del sud durante l'imperialismo giapponese -Kim Kyo-shin e So Rok-do-), *Nihon Bunka Gakuhō*, 28, 2006, p. 396

³⁷⁰ MULLINS, "Japanese Christians...", cit., p. 66

successore³⁷¹. Oggi non sembra esserci un leader che guida l'intero movimento, quanto dei gruppi locali che si raccolgono intorno a una persona³⁷².

L'etichetta di nuova religione giapponese sembra poco adatta per Mukyōkai che, pur avendo qualche elemento in comune con le nuove religioni, presenta numerose differenze. Allo stesso tempo, Mukyōkai ha delle caratteristiche specifiche che lo distinguono anche dagli altri movimenti cristiani giapponesi. Benché Uchimura avesse dichiarato di voler creare una forma puramente giapponese di cristianesimo, libera dall'influenza delle chiese straniere³⁷³, la visione di Mukyōkai, più che sull'integrazione di tradizioni religiose giapponesi con il cristianesimo, si concentra soprattutto sul rifiuto di tutti gli elementi formali ritenuti da Uchimura superflui, come il clero, i sacramenti, i simboli e i luoghi sacri. Non è presente una vera e propria riformulazione del cristianesimo: Uchimura si limita a sottolineare l'importanza della fede e lo studio della Bibbia, ma, sul piano dottrinale, non introduce elementi nuovi o che introducono una rottura con le chiese ufficiali. Mukyōkai, che trae ispirazione principalmente dal puritanesimo nord-americano, è rimasto piuttosto fedele alla propria base teorica. Nel movimento di Uchimura, infatti, si possono ritrovare alcuni dei concetti centrali della teologia puritana, cioè la centralità della Bibbia e l'importanza del suo studio³⁷⁴, il rifiuto della maggior parte dei sacramenti³⁷⁵ e la visione millenaristica del futuro³⁷⁶.

Quindi, la definizione più corretta, sembra quella proposta da Caldarola, che lo considera un gruppo cristiano protestante indipendente.

2.4 Dōkai

Come Mukyōkai, anche Dōkai non ha uno status ufficiale, in quanto non appare sul Report annuale delle religioni. Benché questo movimento non sia in genere trattato quando si parla di nuove religioni giapponesi, Mullins lo considera una

³⁷¹ NORMAN "Kanzo Uchimura", cit., p. 42

³⁷² CALDAROLA, "Pacifism...", cit., p. 506

³⁷³ HOWES, "Christian Prophecy...", cit., p. 133-134

³⁷⁴ Francis J. BREMER, *Puritanism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford Academy, 2009, 31% (versione e-book)

³⁷⁵ BREMER, *Puritanism*, cit., 8% (versione e-book)

³⁷⁶ BREMER, *Puritanism*, cit., 63% (versione e-book)

nuova religione vera e propria. Secondo lui, infatti, il movimento, che nacque dalla volontà di Matsumura di trovare la forma più autentica di cristianesimo, si distanziò sempre di più dalle chiese istituzionalizzate, tanto da separarsene quasi completamente³⁷⁷. Matsumura ammetteva che il suo gruppo non fosse più assimilabile alle chiese ufficiali, ma non usava il termine “nuova religione” per riferirsi al proprio movimento. Egli sosteneva, infatti, che, in realtà, nessun gruppo possa essere chiamato una “nuova” religione, perché ogni religione del mondo si basa sugli stessi concetti fondamentali. Possono esistere solo dei gruppi che sono in grado di rivitalizzare le religioni già esistenti³⁷⁸.

Nonostante la differente terminologia, la tesi che Dōkai sia una nuova religione appare piuttosto accettabile se si osserva la dottrina di questo movimento. Come visto nel capitolo precedente, Matsumura insisteva sull’idea di un percorso di miglioramento personale, convinto che la salvezza non fosse assicurata solo tramite la fede, ma fosse il risultato del lavoro del singolo individuo. La salvezza non necessita, quindi, il passaggio a un’altra vita, ma è ottenibile in questa vita ed è accessibile a chiunque perché la natura dell’uomo è fondamentalmente buona³⁷⁹. Tuttavia, poiché è richiesto un grande impegno personale, Dōkai non è un movimento popolare. La necessità di un percorso di crescita rimanda al concetto di *kokoronaoshi* descritto in precedenza.

Questa è una visione che separa Dōkai dalla sua base teorica cristiana. Matsumura, infatti, fu studente di James Ballagh, appartenente alla Chiesa Riformata dei Paesi Bassi, un’espressione del calvinismo³⁸⁰. Basta osservare i principi del calvinismo per capire come Matsumura, nella sua rielaborazione, si sia allontanato in modo considerevole da questa denominazione cristiana. Il calvinismo, infatti, insegna che la natura dell’uomo è sostanzialmente cattiva, per questo è naturalmente portato a peccare³⁸¹. La salvezza, perciò, non si ottiene attraverso le proprie azioni, ma è Dio che sceglie chi si salverà³⁸².

³⁷⁷ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 74

³⁷⁸ MATSUMURA, Kaiseki, *Shinshūkyō* (Nuova religione), Tōkyō, Dōkai Jimusho, 1925, pp. 21-27

³⁷⁹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 73

³⁸⁰ MULLINS, “Indigenous...”, cit., p. 148

³⁸¹ Edwin H. PALMER, *The Five Points of Calvinism: A Study Guide*, Grand Rapids, Baker Books, 1972, 11% (versione e-book)

³⁸² PALMER, *The Five...*, cit., 15% (versione e-book)

Inoltre, Matsumura rifiutò i concetti di predestinazione³⁸³, di trinità³⁸⁴, di peccato originale e di espiazione³⁸⁵. Fu eliminata anche la pratica dei sacramenti, che all'inizio erano stati mantenuti, perché ritenuta non coerente con la visione teologica di Dōkai³⁸⁶. Era anche stata eliminata la differenza tra clero e laici.

Un altro elemento che separa la rielaborazione del cristianesimo di Dōkai dalla sua origine cristiana è il canone. I calvinisti ritengono che la Bibbia, in quanto veicolo della parola di Dio, sia un testo infallibile³⁸⁷. Matsumura, invece, influenzato dal criticismo storico, cominciò a osservare la Bibbia in modo più critico, eliminando gli elementi che, secondo lui, erano stati aggiunti in seguito³⁸⁸. Arrivò persino a formulare una propria versione della Bibbia, che chiamò *Dōkai Baiburu* 道会バイブル (La Bibbia di Dōkai).

A differenza da Mukyōkai, Dōkai attinge molto da diverse tradizioni religiose. Quelle più influenti furono il neoconfucianesimo, da cui Matsumura trasse l'idea di un percorso di miglioramento personale, e lo shintō. Non solo l'edificio centrale somigliava a un santuario shintō, sia all'esterno che all'interno, ma furono introdotte anche alcune pratiche, tra cui il *kawashide*³⁸⁹.

Dōkai propone una visione delle religioni che ricorda quella di Ōmoto. Entrambi i gruppi, infatti, sono convinti che tutte le religioni abbiano delle radici comuni, ma che si siano differenziate con il tempo. Tutte le religioni, infatti, hanno come principi fondamentali la promozione della pace e l'armonia³⁹⁰. Questo ricorda quello che Matsumura chiama *airin*, cioè l'amore per il prossimo.

Le uniche differenze evidenti rispetto alle nuove religioni che si possono notare sono il ceto dei membri e l'assenza della possibilità di ottenere benefici materiali. Benché Matsumura abbia ricevuto una guarigione personale, il movimento non offre rituali di guarigione³⁹¹.

³⁸³ LIU, "Matsumura...", cit., p. 98

³⁸⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 78

³⁸⁵ MATSUMURA, *Dōkai...*, cit., pp. 3-4

³⁸⁶ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 78

³⁸⁷ PALMER, *The Five...*, cit., 70% (versione e-book)

³⁸⁸ MATSUMURA, *Dōkai...*, cit., pp. 3-4

³⁸⁹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp. 79-80

³⁹⁰ DEGUCHI, Isao, "Ōmoto", *Contemporary Religions in Japan*, 4, 3, 1963, p. 234

³⁹¹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 49

Dunque, pur nascendo come un movimento che si presentava come una rielaborazione del cristianesimo, nel corso della storia del movimento si è potuta osservare un'evoluzione. Rispetto al passato, oggi il carattere cristiano di Dōkai è più accentuato, ma, in generale gli elementi tratti dalle tradizioni religiose giapponesi rimangono più prevalenti³⁹².

Perciò, nonostante l'assenza di benefici materiali ottenibili dai membri e l'intellettualismo promosso da Matsumura, in generale, si può pensare che Dōkai, nella sua forma finale, non possa essere considerato un movimento cristiano, ma che sia assimilabile alle nuove religioni giapponesi.

2.5 Kirisuto Shinshū Kyōdan

Nel Report annuale delle religioni, Kirisuto Shinshū Kyōdan viene considerato un'espressione cristiana, infatti è inserito tra i gruppi protestanti.

Nonostante ciò, se si guardano le caratteristiche del movimento, si noterà che, per molti aspetti, Kirisuto Shinshū Kyōdan è simile a Dōkai.

Innanzitutto, anche Kawai, benché fosse stato esposto a un tipo di cristianesimo calvinista, era convinto la salvezza non si potesse ottenere solo tramite la fede, ma richiedesse un processo di miglioramento personale molto impegnativo, composto da allenamento fisico, preghiera e l'assunzione di standard di comportamento molto alti.

La concezione di salvezza, inoltre, è più vicina al buddhismo che al cristianesimo. Per Kawai la salvezza, infatti, voleva dire diventare un essere perfetto, che assomigliasse a Dio³⁹³. Essa si configura, quindi, come un *satori* cristiano, che, secondo Kawai, indica la condizione di essere uno con Dio³⁹⁴.

Inoltre, come Dōkai e Mukyōkai, anche Kirisuto Shinshū Kyōdan non è stato pensato dal suo fondatore come un movimento popolare per le masse, ma limitato a pochi discepoli selezionati, a cui, comunque, non era assicurato l'ottenimento della perfezione. Basti pensare che, mentre Kawai era in vita, solo cinque o sei dei suoi studenti riuscirono ad arrivare al *satori*³⁹⁵.

³⁹² MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 81

³⁹³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 86

³⁹⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 81

³⁹⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 90

Un esempio è quello di Takahashi Mutsuko, una donna che, per arrivare al *satori* scelse dei metodi estremi. Non solo digiunava spesso nonostante fosse di salute cagionevole, ma decise di praticare un'incisione sul proprio fianco per cospargere il proprio sangue su un corpo di libri che contava circa 30,000 pagine. Tra questi si contavano numerose copie del Nuovo Testamento e di *A Eulogy on Jesus Christ* (1961)³⁹⁶. A causa dei suoi metodi estremi, Takahashi morì a soli quarantadue anni. Per questo Kawai, pur essendo colpito dalla devozione della donna che dichiarò Santa, spinse gli altri studenti a imitarne le intenzioni, ma non le modalità.³⁹⁷

Come le nuove religioni, anche Kirisuto Shinshū Kyōdan è privo di un clero. Inoltre, non è richiesta un'esclusività ed è, invece, ammessa la partecipazione a rituali buddhisti e shintō, in particolare ai riti funebri buddhisti. In generale, come Matsumura, Kawai rifiutava la divisione tra cristianesimo e tradizioni religiose giapponesi che, secondo lui, avevano un'origine comune³⁹⁸.

La pratica di Kirisuto Shinshū Kyōdan, quindi, si presenta come un insieme di diversi rituali. Per il proprio cammino di crescita erano necessari, oltre alla meditazione Zen e al *kyokenjutsu*³⁹⁹, la preghiera e lo studio della Bibbia⁴⁰⁰. Il canone integrava, oltre alle Sacre Scritture cristiane, altri testi, tra cui alcuni scritti da Kawai⁴⁰¹. Egli, infatti, era convinto che la Bibbia fosse necessaria, ma non sufficiente per capire gli insegnamenti di Cristo, il cui messaggio, secondo Kawai, sarebbe stato molto diverso se avesse incontrato Buddha e Confucio⁴⁰².

Sono, però, mantenute anche delle pratiche cristiane, cioè l'esecuzione delle messe domenicali e il sacramento del battesimo⁴⁰³.

Una caratteristica che rimanda alle nuove religioni giapponesi è l'importanza del contatto diretto con Dio. Similmente a molti fondatori di nuove religioni, Kawai disse di aver ricevuto delle rivelazioni direttamente da Dio e questo era l'elemento

³⁹⁶ Il titolo originale è in inglese

³⁹⁷ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 91

³⁹⁸ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 85

³⁹⁹ *ibid.*

⁴⁰⁰ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp. 89-90

⁴⁰¹ MULLINS, "Indigenous...", cit., p. 156

⁴⁰² MULLINS, *Christianity Made...*, cit., pp. 82-83

⁴⁰³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 92

che legittimava la sua autorità⁴⁰⁴. Si può anche citare il fatto che Kawai ha eseguito, in alcune occasioni, rituali di guarigione ma questo non è più parte del movimento⁴⁰⁵.

Benché Kirisuto Shinshū Kyōdan abbia una visione simile a quella di Dōkai, soprattutto per quanto riguarda la necessità di un impegno personale, si può riconoscere che le idee di Kawai non siano estreme come quelle di Matsumura. Questo è testimoniato dal fatto che la pratica di questo movimento ricalchi in gran parte quella delle chiese protestanti e che si mantenga la Bibbia come parte del canone. Questo rende difficile dare una definizione a Kirisuto Shinshū Kyōdan, ma, data la distanza dalla denominazione religiosa dalla quale proviene, si può pensare che esso sia più vicino all'essere una nuova religione giapponese.

2.6 Iesu no Mitama Kyōkai

Lo status di Iesu no Mitama Kyōkai sembra essere ambiguo. Sul Report annuale delle religioni viene inserito tra i gruppi protestanti, ma in alcuni studi viene annoverato tra le nuove religioni. Tra questi si possono citare, ad esempio, *Encyclopedia of New Religious Movements*. Il gruppo, invece, si considera una chiesa indipendente⁴⁰⁶. Murai, infatti, aveva un rapporto molto conflittuale con tutte le altre forme di cristianesimo, sia quelle straniere, sia quelle nate in Giappone, compresi altri movimenti cristiani indipendenti. Iesu no Mitama Kyōkai, infatti, si presentava come la forma più pura di cristianesimo e una delle poche non corrotte⁴⁰⁷.

Iesu no Mitama Kyōkai si basa in gran parte sul pentecostalismo, una denominazione cristiana che si distingue in modo molto marcato da molte altre chiese protestanti, tanto che molti gruppi pentecostali sono considerati dagli studiosi delle nuove religioni. Se si osserva il contesto giapponese, si possono osservare diverse caratteristiche che avvicinano il pentecostalismo alle nuove religioni. Tra queste si possono osservare l'importanza della guarigione,

⁴⁰⁴ MULLINS, "Indigenous...", cit., p. 153

⁴⁰⁵ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 49

⁴⁰⁶ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 104

⁴⁰⁷ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 97

considerata fondamentale per ottenere la salvezza⁴⁰⁸, la visione millenaristica del futuro⁴⁰⁹, la capacità di soddisfare i bisogni spirituali e fisici dei fedeli⁴¹⁰. Questi sono tutti elementi che si possono ritrovare anche in Iesu no Mitama Kyōkai.

L'elemento che, però, accomuna maggiormente il movimento fondato da Murai alle nuove religioni è, forse, il fatto che esso affonda parte delle sue radici nelle religioni popolari giapponesi, cosa che lo ha reso più popolare tra le persone di ceti socioeconomici medio-bassi. Diversamente dal cristianesimo ufficiale e da altri movimenti cristiani giapponesi, infatti, Iesu no Mitama Kyōkai è in grado di soddisfare i bisogni spirituali dei suoi membri, soprattutto per quanto riguarda la venerazione degli antenati. Inoltre, come accade per le nuove religioni, è posta una certa importanza sui benefici ottenibili in questa vita. È promossa, cioè, l'idea che ai membri di Iesu no Mitama Kyōkai sarebbero spettati dei doni sia spirituali, che materiali, come guarigione o successo negli affari⁴¹¹. Ciò che rese il movimento più attraente per le masse fu la promessa di benefici ottenibili in questa vita. Come è stato menzionato in precedenza, sono praticati, in particolare, riti di guarigione pentecostali, cioè effettuati attraverso la preghiera e l'unzione.

Si può menzionare, in aggiunta, l'importanza del contatto diretto con Dio e le continue rivelazioni che Murai e sua moglie hanno ricevuto da lui.

D'altra parte, esistono anche elementi che distinguono Iesu no Mitama Kyōkai dalle nuove religioni giapponesi. Innanzitutto, il fatto che è richiesta un'esclusività. Non viene ammessa, cioè la partecipazione a cerimonie di altre tradizioni religiose. Ciononostante, il movimento è in grado di soddisfare le necessità spirituali dei propri membri attraverso la pratica di rituali simili a quelli buddhisti e shintō. Sono celebrati diversi riti funebri e di commemorazione dei defunti, oltre a battesimi per coloro che non sono riusciti a riceverlo mentre erano in vita⁴¹². È

⁴⁰⁸ Frank D. MACCHIA, "The Struggle for Global Witness: Shifting Paradigms in Pentecostal Theology" in DEMPSTER, Murray W., Byron Klaus e Douglas Petersen (a cura di), *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*, Irvine, Regnum, 1999, pp. 19-20

⁴⁰⁹ MACCHIA, "The Struggle...", cit., p. 23

⁴¹⁰ Donald E. MILLER e Yamamori Tetsunao, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, Berkley-Los Angeles-Londra, University of California Press, 2007, p. 40

⁴¹¹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 101

⁴¹² MULLINS, "Japanese Pentecostalism...", cit., pp. 362-365

stata, inoltre, mantenuta una netta distinzione tra membri laici e clero specializzato⁴¹³.

Anche il concetto di salvezza presente in Iesu no Mitama Kyōkai sembra ricalcare quello cristiano, poiché essa è ottenibile solo in un'altra vita. Secondo la visione di Murai, questa sarà concessa alle anime dei fedeli, che verranno portate via da Gesù per vivere nel mondo di Dio. Per ottenere la salvezza non è richiesto un impegno personale ed è, invece, sufficiente la fede. È un messaggio di salvezza universale, ma non nazionalistico, in quanto non viene specificato un ruolo speciale che il Giappone avrà in questo processo.

Iesu no Mitama Kyōkai è un movimento alquanto ambiguo. Per quanto riguarda le funzioni e il pubblico a cui si rivolge, è sicuramente più vicino alle nuove religioni giapponesi. Esso, infatti, è stato in grado di soddisfare i bisogni spirituali dei propri membri, soprattutto per quanto riguarda i riti funebri.

Benché a livello dottrinale si attenga molto alla tradizione cristiana da cui proviene, fatto dimostrato dalla presenza di elementi tratti dal pentecostalismo, cioè rituali di guarigione e i poteri speciali che i membri del gruppo possono ottenere, si può osservare come le tradizioni religiose giapponesi rimangano estremamente importanti per Murai dall'integrazione di numerosi rituali simili a quelli buddhisti e shintō.

Sulla base di ciò, si può pensare che, nonostante Iesu no Mitama Kyōkai si presenti come la versione più vera del cristianesimo, esso possa essere considerato più vicino a una nuova religione giapponese.

2.7 Sei Iesu Kai

Anche Sei Iesu Kai viene inserito tra i gruppi protestanti sul Report annuale delle religioni.

Poiché anche Sei Iesu Kai trae la sua base teorica dal cristianesimo apostolico, che rientra nelle denominazioni pentecostali, si possono notare alcuni elementi simili a Iesu no Mitama Kyōkai. Innanzitutto, anche Sei Iesu Kai offre rituali di guarigione, effettuata tramite l'unzione e la preghiera. La guarigione non è

⁴¹³ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 103.

praticata solo ai fedeli che partecipano alle messe. Il movimento ha, infatti, scoperto la presenza di una fonte curativa vicino ad Ayabe, città natale del fondatore. I malati che si recano qui in pellegrinaggio sono, quindi, incoraggiati a bere quest'acqua mentre invocano il nome di Dio per essere curati dei loro mali⁴¹⁴. Tra le idee di derivazione pentecostale si possono citare l'importanza del contatto diretto con Dio, tanto che l'autorità di Ōtsuki era sostenuta propria dal fatto che egli disse di ricevere continue rivelazioni da parte sua⁴¹⁵, e la convinzione che, in seguito al ritorno di Gesù sulla Terra, essa cesserà di esistere che noi la conosciamo e comincerà una nuova era.

A livello dottrinale, è uno dei movimenti cristiani giapponesi che si separa meno dalle tradizioni cristiane da cui trae ispirazione. Innanzitutto, è presente una distinzione netta tra laici e clero, che devono frequentare un corso che ricordava un seminario cattolico. Non solo erano praticati tutti i sacramenti, ma viene anche sottolineata l'importanza degli spazi sacri e della presenza dei simboli appropriati per l'esecuzione dei riti. Questo rappresenta una separazione rispetto a molti altri movimenti, che scelgono spesso luoghi di culto simili a santuari shintō o templi buddhisti, oppure svolgono le cerimonie in palestre o aule affittate per l'occasione. È, inoltre, uno dei pochi movimenti cristiani giapponesi che considera parte del proprio canone non solo la Bibbia, ma anche i Vangeli degli apostoli⁴¹⁶.

Vengono, però, anche eseguiti rituali che provengono dalle tradizioni religiose giapponesi. In particolare, la pratica di ripetere il nome di Dio durante le cerimonie ricorda la recitazione rituale del *nenbutsu*⁴¹⁷. Essa è simile alla pratica del *daimoku*, cioè la ripetizione del titolo del *Sutra del Loto*, diffusa nelle nuove religioni basate sul buddhismo di Nichiren⁴¹⁸.

È interessante notare come, nella visione millenaristica di Sei Iesu Kai, il ruolo privilegiato che, in molte nuove religioni, è riservato al Giappone, in questo movimento è assegnato a Israele e al popolo ebraico.

⁴¹⁴ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 110

⁴¹⁵ MULLINS, "Indigenous...", cit., p. 156

⁴¹⁶ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 111

⁴¹⁷ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 108

⁴¹⁸ SHIMAZONO, *From Salvation*, cit., p. 76

Come per Iesu no Mitama Kyōkai, lo sforzo di soddisfare i bisogni spirituali delle persone, soprattutto per quanto riguarda i riti funebri, rese Sei Iesu Kai attraente anche a coloro che non erano “intellettuali”⁴¹⁹.

Benché la base teorica di Sei Iesu Kai sia molto simile a quella di Iesu no Mitama Kyōkai, le conclusioni che si possono trarre sono leggermente diverse. Benché ci siano sicuramente elementi che hanno attirato un pubblico simile a quello delle nuove religioni, un’integrazione delle tradizioni religiose giapponesi e un’attenzione ai bisogni spirituali dei membri, che il cristianesimo da solo non sarebbe stato in grado di soddisfare, come l’esecuzione di rituali di guarigione, il fatto che molte delle consuetudini e dei dogmi presenti nelle denominazioni cristiane siano rimasti pressoché immutati può far pensare che il movimento di Ōtsuki sia più vicino all’essere una chiesa cristiana.

⁴¹⁹ MULLINS, *Christianity Made...*, cit., p. 97

Conclusioni

Dunque, qual è la risposta alla domanda che ci si è posti all'inizio, cioè se i movimenti cristiani giapponesi possano essere considerati o no delle nuove religioni? Come si è potuto osservare nel secondo capitolo, non esiste una risposta univoca e definitiva che possa andare bene per tutti i gruppi, ma è necessario, data la natura particolare dei movimenti cristiani giapponesi, osservare ogni gruppo singolarmente. Sono arrivata alla conclusione che Dōkai, Kirisuto Shinshū Kyōdan e Iesu no Mitama Kyōkai possano essere fatti rientrare nella categoria delle nuove religioni, mentre Mukyōkai e Sei Iesu Kai no.

Nel dare una risposta ho spesso detto che un gruppo "si avvicina a" una nuova religione o a una chiesa cristiana. Questo perché, in diversi casi, i movimenti analizzati presentano sia somiglianze, che differenze rispetto alle nuove religioni, perciò ho ritenuto poco appropriato dare una risposta definitiva. Ciò che rende questo tipo di lavoro difficoltoso è la mancanza di una definizione esaustiva del termine "nuova religione", che, come spiegato nel secondo capitolo, comprende un gran numero di movimenti, anche molto diversi tra loro e accomunati solo dal periodo storico in cui sono stati fondati. Per capire cosa si intenda per nuova religione giapponese, quindi, ho analizzato le caratteristiche presenti nella maggior parte dei gruppi. Questo, tuttavia, permette di osservare delle tendenze, non di dare una definizione che possa andare bene per tutti i movimenti che sono fatti rientrare nella categoria delle "nuove religioni". Poiché non è possibile indicare esattamente che cosa siano le nuove religioni, risulta anche difficile dire che cosa separi in modo netto le nuove religioni dagli altri tipi di religione.

Quindi, si può pensare che, più che di categorie chiuse divise tra loro, sia più corretto parlare di una linea continua, ai cui estremi, in questo caso specifico, ci sono le nuove religioni e le Chiese ufficiali, e lungo il quale si possono posizionare i movimenti cristiani giapponesi. Dōkai è sicuramente il movimento che si trova più vicino al polo delle nuove religioni. Kirisuto Shinshū Kyōdan e Iesu no Mitama Kyōkai, si collocano in prossimità del centro della linea, ma sono più vicini all'estremo delle nuove religioni. Sei Iesu Kai, invece, tende verso le chiese

cristiane. Infine, si può trovare Mukyōkai, il gruppo cristiano che, senza dubbio, si allontana maggiormente dalle nuove religioni.

Siccome, per effettuare questo lavoro, ho utilizzato, perlopiù, fonti e studi pubblicati nel secolo scorso e i più recenti risalgono agli anni Novanta del Novecento, sarebbe interessante fare una ricerca più approfondita su come questi movimenti si presentano al giorno d'oggi in modo da osservare quali elementi sono cambiati rispetto alla loro fondazione. Risulterebbe, inoltre, molto utile, studiarli in maniera più diretta, magari intervistando i leader e alcuni membri di questi gruppi religiosi per chiedere loro come i movimenti, oggi, presentano sé stessi e se essi si considerano cristiani.

Bibliografia

AUSTIN, Denise A., Suzuki Masakazu, "Leaders of Japanese Pentecostalism", in AUSTIN, Denise A., Jacqueline Grey, and Paul W. Lewis (a cura di), *Asia Pacific Pentecostalism*, Leida, Brill, 2019, pp.13-36

BREMER, Francis J., *Puritanism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford Academy, 2009

CALDAROLA, Carlo, "Pacifism among Japanese Non-Church Christians", *Journal of the American Academy of Religion*, 41, 4, 1973, pp. 506-519

CLARKE, Peter B., *Encyclopedia of New Religious Movements*, New York, Routledge, 2006

CLARKE, Peter B., *Bibliography of Japanese New Religious Movements*, New York, Routledge, 2013

CORNILLE, Catherine, "Nationalism in New Japanese Religions", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 2, 2, 1999, pp. 228-244

DAVIDANN, Jon Thares, *Cultural Diplomacy in U.S.-Japanese Relations, 1919-1941*, New York, Palgrave Macmillan, 2007

DEGUCHI, Isao, "Ōmoto", *Contemporary Religions in Japan*, 4, 3, 1963, pp. 230-247

DOI, Takeo, "Uchimura Kanzō: Japanese Christianity in Comparative Perspective" in CRAIG, Albert M. (a cura di), *Japan: A Comparative View*, Princeton, Princeton University Press, 1979

EARHART, H. Byron, "The Interpretation of the "New Religions" of Japan as Historical Phenomena", *Journal of the American Academy of Religion*, 37, 3, 1969, pp. 237-248

GOODMAN, David G., Masanori Miyazawa, *Jews in the Japanese mind: the history and uses of a cultural stereotype*, New York, Free Press, 1995

Gunze Kabushikikaisha Shashi Hensanshitsu hen, "Gunze Kabushikikaisha Hachijūnenshi" (80 anni di storia della Gunze srl.), Osaka, Gunze Kabushikikaisha, 1978, pp. 192-193

グンゼ株式会社社史編集室編, 『グンゼ株式会社八十年史』, 大阪, グンゼ株式会社, 1978, pp. 192-193

HOWES, John F., "Christian Prophecy in Japan: Uchimura Kanzō", *Japanese Journal of Religious Studies*, 34, 1, 2007, pp. 127-150

HOWES, John F., "Western Words and Japanese Preoccupations: The English-Language Works of Uchimura Kanzō", in *Pacific Affairs*, 38, 3-4, 1965-1966, pp. 307-325

ISHIIDA, Megumi, "Higashi Ajia ni okeru Kirisutokyō shionizumu no rekishi-teki tenkai oyobi katsudō naiyō ni tsuite — 1990-nendai ikō o chūshin ni —" (Sviluppi e attività dei sionisti cristiani in Asia orientale: concentrazione sul periodo successivo agli anni Novanta), Tesi di dottorato, Università Dōshisha, 2021

石井田恵、「東アジアにおけるキリスト教シオニズムの歴史的展開および活動内容について—1990年代以降を中心に—」, 同志社大学大学院神学研究科博士後期課程, 2021

ITO, Shinji, “Nihon’nai no Horoko-suto kanren Hakubutsukan” (Musei dell’olocausto in Giappone), *Seinan Gakuin Daigaku Kokusai Bunka Ronshū*, 3, 2, 2020,

伊藤慎二、「日本国内のホロコースト関連博物館」, 西南学院大学国際文化論集, 第3巻2号2020年, pp. 137-152

JANSEN, Marius B., *The Making of Modern Japan*, Cambridge-Londra, Belknap Press, 2000

KIM, Mun-gil, “Nittei tōchika ni okeru chōsen mukyōkai no yōsō kōsatsu - Kim Kyo-shin to So Rok-do-” (Studio sulla condizione di Mukyōkai in Corea del sud durante l’imperialismo giapponese -Kim Kyo-shin e So Rok-do-), *Nihon Bunka Gakuhō*, 28, 2006, pp. 395-412

金文吉『日帝統治下における朝鮮無教會の様相考察－金教臣と小鹿島－』日本文化學報, 第28巻, 2006, pp. 395-412.

KODERA, T. James, “Uchimura Kanzō and His 'No Church Christianity': Its Origin and Significance in Early Modern Japan”, *Religious Studies*, 23, 3, 1987, pp. 377-390

LA FAY, Michelle, “Uchimura Kanzō’s Use of Japanese Thoughts and Ideas in his Faith”, *Journal of the Graduate School of Letters*, 3, 2008, pp. 77-86

LIU, Cong, “Matsumura Kaiseki no shoki shūkyō shisō no keisei ni kansuru kōsatsu - `debinichī-ron' o chūshin ni- (Sulla formazione dei primi pensieri religiosi di Matsumura Kaiseki: la “teoria della Divinità)”, Tesi di dottorato, Università di Hyogo, 2018, pp. 95-104

刘淙、「松村介石の初期宗教思想の形成に関する考察 - 「デビニチー論」を中心に」、兵庫教育大学教育実践学論集、2018, pp. 95 - 104

MACCHIA, Frank D., "The Struggle for Global Witness: Shifting Paradigms in Pentecostal Theology" in DEMPSTER, Murray W., Byron Klaus e Douglas Petersen (a cura di), *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*, Irvine, Regnum, 1999, pp. 8-29

MATSUMURA Kaiseiki, *Dōkai no Shinkō* (La fede di Dōkai), Tokyo, Tōhō, 1934
松村介石、『道会の信仰』、東京、東方、1934年

MATSUMURA Kaiseiki, *Shinkō Gojūnen* (Cinquant'anni di fede), Tokyo, Keiseisha, 1926

松村介石、『信仰五十年』、東京、警醒社、1926年

MATSUMURA Kaiseiki, *Dōkai Baiburu* (La Bibbia di Dōkai), Tokyo, Dōkai Jimusho, 1928

松村介石、『道会バイブル』、東京、道会事務所、1928年

MATSUMURA, Kaiseiki, *Debinichi* (Divinità), Tokyo, Keiseisha, 1892

松村介石、『デビニチー』、東京、警醒社、1892年

MATSUMURA, Kaiseiki, *Shinshūkyō* (Nuova religione), Tokyo, Dōkai Jimusho, 1925

松村介石、『新宗教』、東京、道会事務所、1925年

MCFARLAND, H. N., "The new religions of Japan", *Contemporary Religions in Japan*, 1, 4, 1960

MCVEIGH, Brian, "The Vitalistic Conception of Salvation as Expressed in Sūkyō Mahikari", *Japanese Journal of Religious Studies*, 19, 1, 1992, pp. 41-68

MELTON, J. Gordon, "Perspective: Toward a Definition of "New Religion"", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 8, 1, 2004, pp. 73-87

MILLER, Donald E. e Yamamori Tetsunao, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, Berkley-Los Angeles-Londra, University of California Press, 2007

MOOS, Felix, "Religion and Politics in Japan: The Case of the Soka Gakkai", *Asian Survey*, 3, 3, 1963, pp. 136–142

MULLINS, Mark R. (a cura di), *Handbook of Christianity in Japan*, Leida, Brill, 2003

MULLINS, Mark R., *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1998

MULLINS, Mark R., "Japanese Pentecostalism and the World of the Dead: A Study of Cultural Adaptation in Iesu no Mitama Kyōkai", *Japanese Journal of Religious Studies*, 17, 4, 1990, pp. 353–74.

NAFF, William E., *The Kiso Road: The Life and Times of Shimazaki Toson*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2010, pp. 154-155

NORMAN, William H.H., "Kanzo Uchimura", *Contemporary Religions in Japan*, 5, 1, 1964, pp. 34-38

OSHIRO, George M., "Nitobe Inazō and the Sapporo Band: Reflections on the Dawn of Protestant Christianity in Early Meiji Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 34, 1, 2007, pp. 99-126

PALMER, Edwin H., *The Five Points of Calvinism: A Study Guide*, Grand Rapids, Baker Books, 1972

PATHAK, S.M., "Christianity and Christian Influence in Japan after the Second World War", *Proceedings of the Indian History Congress*, 29, 2, 1967, pp. 283-295

POKORNY, Lukas e Franz Winter (a cura di), *Handbook of East Asian New Religious Movements*, Leida, Brill, 2018

PROHL, Inken, John K. Nelson, *Handbook of contemporary Japanese religions*, Leida, Brill, 2012

SCHEINER, Irwin, *Christian Converts and Social Protests in Meiji Japan*, Berkeley, University of California Press, 1970

SONODA Hidehiro, "The Decline of the Japanese Warrior Class, 1840-1880", *Japan review*, 1, 1990, pp. 73-111

SCOFIELD C.I., *Rightly Dividing The Word of Truth*, Filadelfia, Philadelphia College of the Bible, 1930 (1 ed. 1896)

SHIMAZONO, Susumu, *From Salvation to Spirituality: Popular Religious Movements in Modern Japan*, Melbourne, Trans Pacific Press, 2004

SHIMAZONO, Susumu, "The Living Kami Idea in the New Religions of Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 6, 3, 1979, pp. 389-412

SHIMAZONO, Susumu, "The Expansion of Japan's New Religions into Foreign Culture", *Japanese Journal of Religious Studies*, 18, 2-3, 1991, pp. 105-132

STALKER, Nancy K., *Prophet Motive: Deguchi Onisaburō, Ōmoto, and the Rise of New Religions in Imperial Japan*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008

SUGIRTHARAJAH, R. S., *The Bible and Asia: from the pre-Christian era to the postcolonial age*, Cambridge, Harvard University Press, 2013, pp. 165-170

SUZUKI, Masakazu, "The Origins and the Development of the Japan Assemblies of God: The Foreign and Japanese Workers and Their Ministries (1907 to 1975)", Tesi di dottorato, Università di Bangor, 2011

TAKAMICHI, Motoi, "Matsumura Kaiseki Nihon purotesutantizumu no onigo" (Kaiseki Matsumura, il bambino ribelle del protestantesimo giapponese), Bulletin paper dell'università di Kōbe, 22, 1, 1975, pp. 1-25

高道基、「松村介石-日本プロテスタントの鬼子」, 神戸女学院大学研究所論集、第22巻1号, 1975年, pp.1-25

TANAKA, Takuya, "Kawai Shinsui ni okeru Gunze no kyōiku taisei no keisei to shanai kyōiku no konmei" (La formazione dei sistemi educativi da parte di Kawai Shinsui nella compagnia Gunze e la confusione della sua educazione interna), *Kankyō to keiei: Shizuoka Sangyō Daigaku Ronshū* (Ambiente e gestione: Rivista dell'università Shizuoka Sangyō), 27, 2, 2021

田中卓也、「川合信水における郡是の教育体制の形成と社内教育の混迷」, 環境と経営: 静岡産業大学論集, 第27巻2号、2021年, pp. 13-24

THOMSEN, Harry, "Japan's New Religions", *International Review of Mission*, 48, 1959, pp. 283-293

UCHIMURA, Kanzō, *How I became a Christian: Out of My Diary*, Tokyo, Keiseisha, 1922 (I ed. 1895)

UCHIMURA, Kanzō, Uchimura Kanzō Zenshū dai jūgoken (Il lavoro completo di Uchimura Kanzō vol. 15), Tokyo, Iwanami Shoten, 1932

内村鑑三、『内村鑑三全集 第十五巻』、東京、岩波書店、1932年

VAN STRAELEN, H., "The Japanese New Religions", *Numen*, 9, 3, 1962, pp. 228–240

YAMAGUCHI, Satoko, "Christianity and Women in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 30, 3-4, 2003, p. 315-338

ZIMMERMAN, Eve, "Angels and Elephants: Historical Allegories in Ogawa Yōko's 2006 "Mīna no kōshin"", *U.S.-Japan Women's Journal*, 49, 2016, pp. 68-96

Sitografia

"Kokusai rōdō daihyō senkyo: Kawai-shi ga saikōten: shōnin suru no ha kekkyoku Tazawa-shi ka" (Elezioni del rappresentante internazionale del lavoro. Kawai ha ottenuto il punteggio più alto. Tazawa approverà?), *Osaka Mainichi Shinbun*, 9 agosto 1922, pp. 6-7

国際労働代表選挙：川合氏が最高点：承認するのは結局田沢氏か, 大阪毎日新聞, 1922年8月9日, pp. 6-7

<https://da.lib.kobe-u.ac.jp/da/np/0100114097/>

Tohoku Gakuin Insatsu Kabushiki kaisha (Agenzia di stampa della Tohoku Gakuin), Tohoku Gakuin Shiryōshitsu (sala di lettura della Tohoku Gakuin), 2001 東北学院印刷株式会社、東北学院資料室、2001

<https://www.tohoku-gakuin.jp/archives/data/000002290.pdf>

Bunkachō (Agenzia per gli affari culturali), shūkyō nenkan (report annuale delle religioni), 2022

文化庁、宗教年鑑、2022

https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/index.html

Maranatha, “Lettere di San Paolo-Lettera ai Galati”

<https://www.maranatha.it/Bibbia/6-LettereSanPaolo/55-GalatiPage.htm>

Sito ufficiale di Kirisuto Shinshū Kyōdan, “Kanzen no shinkō” 完全の信仰 (fede perfetta), <https://christ-heart.org/page-25/>

Sito ufficiale della città di Fujiyoshida,

<https://www.city.fujiyoshida.yamanashi.jp/info/1053>

Sito ufficiale di True Jesus Church, “Basic Beliefs”, <https://tjc.org/basic-beliefs/>

Sito ufficiale di True Jesus Church, “The True Jesus Church General Assembly in Taiwan: An Introduction”,

<https://tjc.org/elib-single-item-display/?langid=1&itemid=30126&type=pub>,

Sito ufficiale di Sōka Gakkai, “Kihon Jōhō” 基本情報 (informazioni di base),

<https://www.sokagakkai.jp/about-us/>

Sito ufficiale di Tenrikyō (Versione inglese), “The Teachings of Tenrikyo”,

<https://www.tenrikyo.or.jp/eng/teaching/>

Sito ufficiale di Ōmoto (Versione inglese), “Frequently Asked Questions”,

<http://www.oomoto.or.jp/English/enFaq/indexfaq.html>

Sito ufficiale di Ōmoto (Versione inglese), “NAO DEGUCHI - A Biography of the Foundress of Oomoto”,

<https://oomoto.or.jp/wp/english/books/nao-deguchi-a-biography-of-the-foundress-of-oomoto/>