



Università
Ca' Foscari
Venezia

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

Tesi di Laurea magistrale

L'importanza e l'influenza della religione sui giovani giapponesi

Relatore

Ch.ma Prof.ssa Silvia Rivadossi

Correlatore

Ch.mo Prof. Giovanni Bulian

Laureando

Andrea Yamato Gresti

Matricola 869121

Anno Accademico

2023 / 2024

要旨

この論文の着想は、日本を訪れる観光客の間でよく聞かれる「なぜゴミ箱がこんなに少ないのか」という質問から生まれました。実際、日本では路上にあるゴミ箱の数が非常に少ないため、人々はゴミを持ち歩かなければならず、ポケットに入れたり、袋に入れて家に持ち帰って捨てることがよくあります。

この理由を知りたいと思ったところ、公共のゴミ箱を減らすという決定は、1995年の宗教教団による地下鉄襲撃事件にまで遡ることがわかりました。

さらに興味を持った私は、何人かの日本人の友人たちに、それが彼らが生まれる前に起こった出来事であっても、この出来事について知っているかどうか尋ねました。全員が肯定的な反応を示し、中には今日の日本では宗教が依然としてタブーであると指摘する人もいました。しかし日本人は、批判されることを避けるため、特に他の人がいる場合にはこの話題を避ける傾向があります。

この単純な質問から、他の多くの疑問が浮かび上がりました。なぜ日本では宗教がタブーなのでしょう？いつから宗教的であることが否定的に見られるようになったのでしょうか？また私と同年代の日本の若者にとって、宗教はどれほどの影響力を持っているのでしょうか？こういった疑問が私の心の中に湧き上がり始めました。答えを求めて、私は日本の若者に対する宗教の重要性と影響を調査することにしました。

私の作品の中心は私と同世代の日本の若者に焦点を当てており、最終章では私が実施したアンケートから得られた回答の分析で頂点に達します。この中心的なテーマを掘り下げる前に、日本の宗教の歴史や、時間の経過とともに宗教がどのように変化したか、そしてアメリカ占領によってどのような影響を受けてきたかについての概要を説明する必要があります。これらすべてについては、次のページで説明します。

第1章では、日本史上最も記憶に残るテロ行為の一つを犯した宗教団体「オウム真理教」の誕生と理念を詳しく考察します。また、2011年3月11日の東日本大震災の災害に対する宗教団体の反応も分析します。宗教団体は「スピリチュアルな癒し」を提供することで宗教のイメージを改善しようとしたましたが、部分的には失敗しました。なぜなら、多く

の日本人は依然として宗教を恐怖の感情と結びつけているからです。さらに、アビー・デイに関する藤原さと子の研究と、宗教が時間の経過とともにどのように変化し、現在どのように人間関係と結びついているかについての柳川恵一の見解についても説明します。最後に、私はアビー・デイ、柳川恵一、ウーゴ・デッシーの世俗化理論を検討します。それによると、読売新聞などの調査や様々な情報源でも報じられているように、私たちは日本人の間での宗教と宗教心の消滅を目の当たりにしています。

第 2 章では、徳川時代から明治時代を経て、1945 年の占領以来アメリカ人によって課された制限を経て現在に至るまでの宗教の教えを分析します。制度を次のように分けます。公立学校、私立学校、大学など、適切なスタッフの不足やグローバル化の影響など、日本の宗教教育が直面しているさまざまな問題について説明します。

そして私は、他文化を理解し、世界平和を促進するために宗教を教えることの重要性を強調します。

最後に、私の研究の集大成となる最終章では、宗教と学校でのその教え方について、日本の若者たちの意見を直接収集するために 行った調査の分析を紹介します。

Indice

Introduzione.....	7
1. La religione in Giappone dall'incidente Aum alla secolarizzazione: fra spiritualità e declino.....	17
1.1 Il caso Aum Shinrikyō.....	17
1.2 La cura spirituale.....	25
1.3 La religione delle relazioni umane.....	30
1.3.1 La teoria della Secolarizzazione.....	32
1.4 Il declino della religione.....	35
Conclusioni.....	40
2. L'insegnamento della Religione in Giappone dalla Storia Premoderna all'Evoluzione Postbellica e alle Sfide Attuali.....	41
2.1 L'insegnamento della religione nel Giappone premoderno.....	41
2.2 L'insegnamento della religione nel dopoguerra.....	47
2.3 Problemi nell'insegnamento della religione.....	53
Conclusioni.....	55
3. Giovani giapponesi e la religione: analisi di un sondaggio.....	57
3.1 Le percezioni religiose dei giovani giapponesi: risultati del sondaggio....	58
3.2 Opinioni sull'istruzione religiosa in Giappone: prospettive e valutazioni..	66
Conclusioni.....	72
Conclusioni.....	73
Bibliografia.....	74

Introduzione

L'idea di questa tesi è nata da una domanda che sorge nella mente di quasi ogni turista che viaggia in Giappone: come mai ci sono così pochi cestini per i rifiuti in Giappone?

Infatti, nel paese, il numero dei cestini per le strade è molto ridotto e le persone, quando devono buttare via qualcosa, o lo tengono in tasca oppure lo mettono tutto in un sacchetto che poi butteranno a casa.

Incuriosito, mi sono documentato sul motivo di questa assenza di cestini e ho scoperto che questa decisione è stata presa dopo l'attentato alla metropolitana di Tokyo il 1995 da parte di una setta religiosa. Ancora più interessato, ho iniziato a chiedere a vari amici e amiche giapponesi se fossero a conoscenza di questo evento, anche se accaduto prima della loro nascita. Tutti mi hanno risposto in modo affermativo e alcuni di loro hanno menzionato che, per la maggior parte dei giapponesi, ancora oggi, la religione è considerata un tabù. Di conseguenza, tendono a evitare questo argomento, specialmente in compagnia di altre persone, per non rivelare la loro affiliazione religiosa ed evitare di essere giudicati.

Da una semplice domanda sono sorte molte altre: come mai la religione è un tabù in Giappone? Da quando essere considerati religiosi viene visto in modo negativo? E soprattutto, quanto è influente la religione per i giovani giapponesi della mia età?

Queste e molte altre domande hanno cominciato a formarsi nella mia mente. In cerca di risposte, ho cominciato a documentarmi, cercando di unire tutti i punti con un filo logico. Ho quindi deciso di analizzare come argomento di tesi la (mancata) importanza e l'influenza della religione sui giovani giapponesi.

Il fulcro del mio lavoro si concentra particolarmente sui giovani giapponesi della mia età e questa analisi culmina nell'ultimo capitolo con l'analisi delle risposte date direttamente da un campione di giovani giapponesi su un sondaggio realizzato da me.

Prima di passare all'argomento cardine è necessario, tuttavia, spiegare brevemente la storia delle religioni in Giappone, come è mutata nel tempo e come è cambiata in particolare dopo l'occupazione americana. Tutto questo verrà spiegato nelle pagine seguenti.

Nel primo capitolo analizzerò in dettaglio la nascita e gli ideali della setta religiosa Aum Shinrikyō, che la portarono a commettere uno degli atti terroristici più memorabili nella storia del Giappone. Oltre a esaminare questo tragico evento, tratterò la risposta da parte dei gruppi religiosi al triplice disastro dell'11 marzo 2011, i quali cercarono di migliorare l'immagine della religione attraverso

l'offerta di "cura spirituale", ma fallirono in parte nell'intento, poiché ancora oggi molti giapponesi associano sentimenti di timore e paura alla religione. Infine, sempre nel capitolo 1, affronterò gli studi di Fujiwara Satoko riguardanti la visione di Abby Day e Yanagawa Kei'ichi su come la religione è cambiata nel tempo e come le religioni siano ora associate alle relazioni umane. Passerò poi alle teorie di secolarizzazione, attraverso gli studi di Abby Day, Yanagawa Kei'ichi e Ugo Dessì, secondo cui si sta assistendo alla scomparsa della religione e della religiosità tra i giapponesi, come riportato anche da fonti e dati di indagini e sondaggi condotti negli anni da giornali e riviste come *Yomiuri Shinbun*.

Nel secondo capitolo ho deciso di analizzare e approfondire la tematica dell'insegnamento della religione partendo dal periodo Tokugawa, passando poi al periodo Meiji fino ad arrivare ai giorni nostri, con le restrizioni imposte dagli americani sin dall'Occupazione del 1945. Dividerò le varie istituzioni, analizzando le scuole pubbliche, quelle private e le università. In seguito, tratterò i vari problemi che affliggono l'insegnamento della religione in Giappone, come la carenza di personale adeguato e l'impatto della globalizzazione, senza tralasciare l'importanza dell'insegnamento delle religioni per comprendere le altre culture e promuovere la pace nel mondo.

Infine, nell'ultimo capitolo, che rappresenta il culmine del mio lavoro, presenterò l'analisi di un sondaggio da me condotto per raccogliere direttamente da alcuni giovani giapponesi le loro opinioni sulla religione e sull'insegnamento della stessa nelle scuole.

Nel corso del tempo, il Giappone vide la nascita e l'evoluzione di molte religioni diverse, che si influenzarono a vicenda e si adeguarono ai cambiamenti della politica, della società e della cultura nei diversi periodi storici.

Il periodo Meiji, che va dal 1867 al 1912, fu un periodo molto importante e decisivo nella Storia del Giappone che contribuì in modo significativo a plasmare l'immagine che abbiamo oggi di questa Nazione. Questo periodo fu contrassegnato da una grave crisi nazionale, spinta dalla necessità e dall'obbligo di modernizzarsi secondo il modello euro-statunitense. Questa spinta derivò dalla volontà di dimostrare al mondo di essere una nazione civilizzata e di essere all'altezza delle altre potenze mondiali.

Il grande periodo di cambiamenti, denominato Restaurazione Meiji, Rivoluzione Meiji o Rinnovamento Meiji, iniziò nel 1868 con l'apertura forzata del Giappone verso gli Stati Uniti e successivamente anche con altre potenze europee. Durante quest'epoca, il Giappone rivoluzionò il suo sistema feudale e decise di abbandonare la visione sino-centrica, che fino a quel momento aveva profondamente influenzato la società giapponese. Uno dei mutamenti più importanti avvenuti in

questo periodo fu quindi la fine dell'idea che il Giappone dovesse guardare soltanto ed esclusivamente la Cina come modello da seguire. Secondo il governo, questi cambiamenti avrebbero reso il Giappone uno Stato moderno paragonabile agli altri Stati occidentali e sarebbero stati riconosciuti come tale.

Nel 1858 venne stabilito con gli Stati Uniti il Trattato di amicizia e commercio nippo-americano. L'articolo 8 di questo trattato prevedeva la libertà religiosa e che gli americani potessero costruire luoghi di culto.¹ Ci sono due fattori importanti da evidenziare analizzando questo articolo. In primo luogo, ci furono delle discussioni su come riportare in giapponese il termine in inglese "religion". Prima del periodo Meiji, il concetto di "religione" non era ritenuto essenziale o rilevante, dal momento che le azioni spirituali facevano parte della vita quotidiana e non erano considerate come una categoria distinta chiamata "religione". Venne deciso di scegliere il termine "shūhō" 宗法, termine derivante dal vocabolario buddhista, il quale indicava degli insegnamenti di una scuola specifica. In secondo luogo, questa disposizione sulla libertà religiosa si applicava principalmente a gruppi o entità nazionali, anziché individui. Questo trattato, tuttavia, non stava garantendo la libertà di praticare il cristianesimo per i giapponesi in Giappone (bandito nel periodo Tokugawa nel 1614 con l'inizio delle persecuzioni).²

Affinché il Giappone non venisse completamente colonizzato dalle forze occidentali, il Governo Meiji decise di emanare nel 11 febbraio 1889 la Costituzione Meiji.

La libertà di religione, fondata sulla dignità umana, fu ammessa ai sensi dell'articolo 28 della Costituzione Meiji, «nella misura in cui non disturbasse la sicurezza e l'ordine pubblico e non fosse in contrasto con l'obbligo del popolo di sudditanza all'imperatore»³, fermo restando il riconoscimento dell'assoluta autorità religiosa dell'imperatore.⁴

L'emanazione di una Costituzione non aveva solo lo scopo di definire l'identità nazionale del paese, ma anche di presentarsi come una nazione civilizzata agli occhi degli Stati Uniti e dell'Europa. L'obiettivo finale era ottenere una revisione dei cosiddetti "trattati ineguali" che avevano limitato la sovranità e l'indipendenza del Giappone.

¹ ISOMAE, Jun'ichi, "The Conceptual Formation of the Category "Religion" in Modern Japan: Religion, State, Shintō", *Journal of Religion in Japan*, Vol 1, No.3, 2012, p. 229.

² ISOMAE, "The Conceptual...", p. 230.

³ *Costituzione dell'Impero del Giappone*, 11 febbraio 1889, art.28.

⁴ KOBAYASHI, Hiroaki, MELCHIONNI, Maria Grazia (a cura di), "Appartenenza multireligiosa e libertà di religione in Giappone", *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 2002, Vol. 69, No.2, pp. 291-292.

In seguito, nei documenti diplomatici successivi, il termine giapponese per “religione” venne cambiato da “*shūshi*” 宗旨 (espressione usata per indicare i principi di una scuola) a “*shūkyō*” 宗教, termine usato ancora oggi per indicare il concetto di “religione” in giapponese. Anche “*shūkyō*”, come “*shūhō*”, è una parola proveniente dal vocabolario buddhista e indica il vero insegnamento. Fu proprio in questa occasione che il suo significato viene ampliato per includere diverse forme di religione.⁵

Shūkyō was included in a translation reference book published in 1881 called Tetsugaku jii 哲学字彙 (Philosophy Glossary), which suggests that it was in general use.⁶

Con l’emanazione dell’articolo 28 della Costituzione Meiji venne rimosso il divieto di praticare il cristianesimo e ci fu un impatto significativo sulla decisione di adottare il termine “*shūkyō*”. Questo termine rifletteva il concetto europeo di religione e l’abolizione del divieto del cristianesimo avviò molteplici discussioni tra le diverse fedi presenti in Giappone.

Il carattere *kyō* 教 presente all’interno del termine *shūkyō* 宗教 ha il significato di “insegnamento”. Questo carattere includeva sia ciò che veniva considerato etico che religioso. Di fatto, durante questo periodo non esisteva ancora la distinzione chiara tra etica e religione nel vocabolario giapponese. Di conseguenza, si decise di unirli sotto il termine “*kyō*”, insegnamento.

Negli anni ’70 e ’80 dell’Ottocento, si verificarono importanti cambiamenti riguardo al termine “*shūkyō*”. In primo luogo, iniziarono ad emergere contrasti tra religione e scienza, quest’ultima vista sempre di più come fonte razionale, mentre la religione veniva considerata come irrazionale. Nonostante i suoi aspetti non razionali, in passato, la religione contribuiva comunque in modo significativo al progresso e alla coesione sociale della società. Tuttavia, da questo momento in poi, si decise di adottare la scienza come simbolo della civilizzazione. Inoltre, nel 1891, in seguito all’incidente legato alla figura di Uchimura Kanzō⁷, lo Stato decise di distinguere tra ciò che era considerato “*dō*” 道, indicando la morale e l’etica come ambito e sfera pubblica, mentre la religione veniva relegata al dominio privato utilizzando il termine “*kyō*”. È da questo momento, con questa separazione, che il termine “*shūkyō*” inizia ad essere utilizzato per definire un concetto astratto, per parlare in generale di religione.⁸

Con questa separazione tra ciò che era considerato etico e ciò che era considerato religioso, lo shintō venne incluso nella sfera pubblica e di conseguenza non venne considerato come religione. Il regime

⁵ ISOMAE, “The Conceptual...”, pp. 232-233.

⁶ ISOMAE, “The Conceptual...”, p. 231.

⁷ ISOMAE, “The Conceptual...”, p. 237.

⁸ ISOMAE, “The Conceptual...”, p. 239.

Meiji trasformò quindi la religione indigena, lo shintō, nell'ideologia politica del “cosiddetto” shintō di Stato con l'intento di risvegliare il sentimento nazionalista tra i giapponesi.⁹

L'inserimento dello shintō nella sfera pubblica, associato all'etica, fu separato dal Buddismo, riconosciuto come religione a sé stante. Questo comportò la distinzione delle divinità shintō, dai Buddha, e i santuari shintō dai templi buddisti.

L'editto noto come Shinbutsu Bunri, emanato nel 1868, rappresentò uno dei primi decreti del periodo Meiji. Questo editto ordinava la separazione del culto dei *kami*, da quello delle figure buddhiste, buddha e bodhisattva. Ciò comportò, in pratica, la distruzione di oggetti sacri e templi, e in alcuni casi i monaci buddhisti furono obbligati a convertirsi diventando sacerdoti shintō. Vennero inoltre rimossi altari, immagini sacre, luoghi di culto e edifici. L'obiettivo principale era eliminare i legami tra il buddismo e l'autorità imperiale, separando le due tradizioni religiose.

Lo shintō di stato aveva come nucleo la venerazione della famiglia imperiale e dei suoi antenati. Esso non veniva considerato religione perché aveva una forte connessione con l'istruzione imperiale.

Godeva certamente di una maggiore protezione da parte dello Stato ma, per questo motivo, era sottoposto ad un controllo statale ancora più pressante rispetto a tutte le altre religioni. Così stavano realmente le cose per quanto riguardava la “protezione dello shintoismo da parte dello Stato”¹⁰

Nel termine shintō 神道, il carattere 道, pronunciato “tō”, assume il significato di “via” o di “cammino”, che riflette l'idea di una via morale o spirituale. Mentre l'ideogramma 教 “kyō” metteva enfasi sull'insegnamento e sulla dottrina, piuttosto che sulla pratica a differenza dello shintō.

Spesso si crede che il Kokka shintō, noto come shintō di Stato negli anni '40 del 1900, fosse una religione di stato che indottrinava i cittadini giapponesi e promuoveva l'obbedienza assoluta allo stato e conducendo al militarismo, all'imperialismo e alla guerra. Tuttavia, in realtà, la costruzione dello shintō in quel periodo non era affatto intesa come una religione. Al contrario, proprio perché la Costituzione Meiji garantiva la libertà religiosa, non era possibile avere una religione di stato. In questo modo lo shintō divenne un'istruzione governativa e i suoi sacerdoti funzionari governativi. Il conflitto con l'articolo della Costituzione venne aggirato sostenendo che lo shintō di Stato non fosse una religione.¹¹ Di fatto, mentre i leader del governo giapponese cercavano di modernizzare il Paese,

⁹ SHIBATA, Masako, “Controlling national identity and reshaping the role of education: the vision of state formation in Meiji Japan and the German Kaiserreich”, *History of Education*, Vol.33, No.1, 2004, p.76.

¹⁰ KOBAYASHI, “Appartenenza multireligiosa...”, p.293.

¹¹ SUMIMOTO, Tokihisa, “Religious freedom problems in Japan: background and current prospects”, *International Journal of Peace Studies*, 2000, Vol. 5, No.2, pp. 77-86.

prendendo spunto dal modello europeo, allo stesso tempo si sforzano di promuovere e instillare un senso di identità nazionale in tutti i cittadini giapponesi.

Questo fu evidente nella campagna del Grande insegnamento in cui si cercò di indottrinare la popolazione all'ideologia di stato.

Nel 1882 si verificò un'altra svolta significativa sia nella campagna che nel paese. Il governo aveva deciso che i sacerdoti dei santuari shintō dovessero svolgere ruoli diversi rispetto a quelli degli istruttori della Grande Campagna. Si era creata una distinzione di ruoli, di compiti e di ambiti d'interesse. Da una parte, lo Stato gestiva i rituali, e la parte rituale diventata strettamente legata all'apparato governativo e statale, trasformando i rituali in riti di Stato. Dall'altra parte, i sacerdoti, insieme ai monaci buddisti e ai membri dei santuari shintō settari, si occupavano dell'educazione religiosa della popolazione.¹²

Un altro aspetto importante riguardava il sistema scolastico, che rappresentava un mezzo ideale per diffondere l'idea della centralità dell'Imperatore. Le scuole avevano l'obiettivo di coltivare la lealtà, il rispetto e la fedeltà verso l'imperatore.¹³ Sebbene la libertà religiosa fosse garantita, lo shintō non era considerato un sistema religioso, ma piuttosto rituale. Partecipare ai rituali era visto come parte dell'identità giapponese e del senso di appartenenza alla comunità. Il ruolo della scuola fu enfatizzato nel 1890 con il Rescritto imperiale sull'educazione, il quale veniva memorizzato da ogni scolaro del Giappone prebellico.¹⁴

In pratica, nello shintō, le persone si recavano nei santuari per partecipare ai rituali e pregare. Questa pratica non era vista come un gesto religioso, ma piuttosto come un'azione morale. I giapponesi furono obbligati a partecipare ai rituali fino alla fine della Seconda guerra mondiale nel 1945. Non solo i giapponesi, ma anche tutti i membri dell'Impero e delle colonie, come Taiwan e la Corea, erano obbligati a partecipare ai riti dello stato.

Nel 1945, con la fine della Seconda guerra mondiale, il Giappone fu forzato ad arrendersi contro gli americani, i quali occuparono il Giappone a partire dal settembre di quell'anno fino l'aprile del 1952. L'occupazione delle forze alleate aveva come obiettivo quello di smilitarizzare e modernizzare lo

¹² INOUE, Nobutaka, "The Formation of Sect Shinto in Modernizing Japan", *Japanese Journal of religious studies*, Vol. 29, No.3-4, 2002, p.412.

¹³ Mark R., MULLINS "Secularization, Deprivatization, and the Reappearance of 'Public religion' in Japanese Society", *Journal of Religion in Japan*, Vol.1, No.1, 2012, p.67.

¹⁴ Sharon H., NOLTE, e Hajime, ŌNISHI, "National Morality and Universal Ethics. Ōnishi Hajime and the Imperial Rescript on Education", *Monumenta Nipponica*, Vol. 38, No. 3, 1983, p.284.

stato nipponico, rescindendo i legami tra Stato e religioni, abolendo lo shintō di Stato dalla sfera pubblica e garantendo alla popolazione una vera libertà religiosa.¹⁵

Ancora oggi persiste l'idea sbagliata che il Kokka shintō sia stato una religione, erroneamente etichettato come religione di stato. Questo fraintendimento ha origine dagli americani, che inizialmente considerarono lo shintō di stato una religione di stato. Le forze alleate interpretarono lo shintō di stato come motore del nazionalismo e del militarismo giapponese durante la Seconda Guerra Mondiale, attribuendo a esso la responsabilità principale delle azioni intraprese dai giapponesi durante il conflitto. Essi affermavano che lo shintō di stato veniva utilizzato per unire il popolo e giustificare la guerra. Di conseguenza, percependolo come un pericolo, la loro priorità fu quella di separare lo shintō dallo stato.¹⁶

Uno dei provvedimenti più decisivi imposti dagli americani fu la Shintō Directive, emanata nel 15 dicembre 1945. Questa direttiva aveva come obiettivo quello di abolire il supporto governativo, il controllo dello stato sullo shintō. Le forze alleate avevano come scopo quello di spostare lo shintō dalla sfera pubblica a quella privata, cioè in quella religiosa. Essi intendevano separare stato e religione su modello americano e riconoscere ai santuari lo status di luoghi religiosi.

Per evitare e impedire che lo shintō potesse nuovamente spingere il popolo giapponese verso la guerra, furono introdotte nuove modifiche e misure preventive. In particolare, con l'introduzione della Shintō Directive, si decise di vietare l'uso di fondi pubblici per sostenere lo shintō in qualsiasi forma, interrompendo ogni tipo di associazione ufficiale con i santuari shintō. La direttiva vietava la propaganda militarista e nazionalista, impedendo la diffusione dello shintō nelle scuole. Questa decisione fu presa poiché il sistema scolastico aveva svolto un ruolo centrale nella promozione e diffusione di questa ideologia durante la guerra.¹⁷

Non si hanno molte notizie su come abbia reagito la popolazione alla Shintō Directive. Non si sa se ci siano state manifestazioni di protesta evidenti. Questo perché è importante considerare che all'inizio del settembre del 1945, quando iniziò l'occupazione, le forze alleate introdussero la censura, vietando ogni forma di critica nei confronti dell'occupazione e delle sue politiche. Questo potrebbe essere uno dei motivi per cui non furono riportate dai giornali e dai media dell'epoca notizie sulle eventuali proteste da parte del popolo nipponico.¹⁸

¹⁵ KOBAYASHI, "Appartenenza multireligiosa...", p.295.

¹⁶ Helen, HARDACRE, *Shinto and the State, 1868-1988*, Princeton University Press, Princeton, 1991, p.134.

¹⁷ HARDACRE, *Shinto and...*, p.136.

¹⁸ Helen, HARDACRE. "Religion and the Constitution of Japan" in Asli BÂLI e Hanna LERNER (a cura di), *Constitution writing, religion and democracy*, Cambridge University Press, 2014, pp.49-73.

Per gli americani fu altrettanto importante prendere in esame il ruolo centrale che ha avuto l'imperatore nella società giapponese nei decenni precedenti al 1945. Secondo la Costituzione Meiji, l'imperatore era considerato sacro e intoccabile. Questa visione dell'imperatore come divinità fu l'elemento fondamentale dell'ideologia militarista, secondo quanto indicato dalla Shintō Directive. Fu dunque necessario modificare e cambiare il ruolo dell'imperatore. Venne richiesto quindi all'imperatore Hirohito di dichiarare alla popolazione di non possedere una natura divina e lo fece in un discorso radiofonico il primo gennaio 1946.¹⁹ Questo evento gettò le basi per una revisione della costituzione. La nuova Costituzione (*Nihon koku kenpō*), redatta in gran parte dalle forze di occupazione, venne adottata e promulgata dal governo giapponese il 3 novembre 1946, entrando in vigore il 3 maggio dell'anno successivo e sostituendo la precedente Costituzione del 1889.

Gli americani modificarono e misero in evidenza il ruolo dell'imperatore nel capitolo 1 e soprattutto nell'articolo 1 della Costituzione:

Article 1. - The Emperor shall be the symbol of the State and of the unity of the People, deriving his position from the will of the people with whom resides sovereign power.²⁰

Per quanto riguarda la dimensione religiosa, sono soprattutto due articoli, l'art.20 e l'art.89, a rivestire una particolare importanza.

L'articolo 20 assicura che tutti abbiano la libertà religiosa di praticare la propria religione, stabilendo ed affermando che nessuna organizzazione religiosa riceverà privilegi dallo Stato o avrà autorità politica. Nessuno sarà obbligato a partecipare ad atti, celebrazioni, rituali o pratiche religiose. Inoltre, lo stato e i suoi organi dovranno astenersi da qualsiasi forma di educazione religiosa o da altre attività religiose.

Tuttavia, la mancanza di una definizione chiara del termine "religione" lascia ampio spazio d'interpretazione, lasciando alla magistratura ed ai giudici il compito di definire cosa costituisca una religione. Di conseguenza, durante le udienze giudiziarie, spetta ai magistrati decidere se determinate pratiche siano religiose o meno, rendendo l'articolo molto vago e portando un'interpretazione vaga di esso.

L'articolo 89 vieta invece l'uso di denaro pubblico o di proprietà per sostenere istruzioni religiose o altre organizzazioni di beneficenza, formazione o assistenza che non siano sotto il controllo dello Stato. Tuttavia, anche questo articolo è soggetto a diverse interpretazioni e può essere difficile da applicare in pratica.

¹⁹ Stephen, LARGE, *Emperor Hirohito and Showa Japan: A Political Biography*, Routledge, 1996, p.147.

²⁰ *Costituzione del Giappone*, 3 novembre 1946, art. 1.

Negli ultimi anni, come nota Sumimoto Tokihisa, ci sono stati importanti movimenti per far rivivere aspetti delle politiche di gestione prebelliche nei confronti delle religioni. Ad esempio, il Partito Liberal Democratico (LDP) al governo ha tentato più volte di introdurre una legge per rendere il Santuario Yasukuni, simbolo del militarismo giapponese che racchiude gli spiriti dei caduti di guerra, compresi alcuni criminali di guerra di classe A, un'istituzione sostenuta dallo Stato. Inoltre, il governo ha rivisto la Legge sulle Corporazioni Religiose (RCL) nel dicembre 1995, in modo da concedere al governo maggiori poteri di supervisione sugli enti religiosi, nonostante l'opposizione della maggior parte dei principali gruppi religiosi, dalla Chiesa Unita di Cristo all'Associazione buddhista di Kyoto. Il governo ha affermato che la revisione era parte di uno sforzo per prevenire attività criminali come l'attacco Aum Shinrikyō alla metropolitana di Tokyo nel marzo 1995.²¹

²¹ SUMIMOTO, "Religious freedom problems...", pp. 79-80.

Capitolo 1

La religione in Giappone dall'incidente Aum alla secolarizzazione: fra spiritualità e declino

Parlare di religione al giorno d'oggi In Giappone è considerato una sorta di tabù e molte persone associano il termine “religione”, o *shūkyō*, a qualcosa di negativo, di ostile. Questo è in parte dovuto alla scarsa risposta dei gruppi religiosi dopo catastrofi come il terremoto di Hanshin/ Awaji del 1995, che ha devastato la città di Kobe, e il disastro naturale causato dal terremoto e dallo tsunami che lo ha seguito nella zona del Tōhoku l'11 marzo 2011.

In particolare, l'attentato del 1995 eseguito dalla setta Aum Shinrikyō (letto *Oumu shinrikyō* オウム真理教) ha contribuito a peggiorare questa situazione.

1.1 Il caso Aum Shinrikyō

Il 20 marzo 1995 avviene quello che in Giappone è chiamato *Oumu jiken* オウム事件, “incidente Aum”, l'attacco con il gas sarin alla metropolitana di Tokyo da parte dell'organizzazione religiosa Aum Shinrikyō. Per comprendere le ragioni dell'attentato, è fondamentale esaminare la nascita e la struttura dell'organizzazione religiosa coinvolta, chi era al suo comando e chi erano i suoi seguaci.

Il gruppo Aum Shinrikyō, chiamato originariamente Aum no Kai オウムの会 (Società Aum) e successivamente Aum Shinsen no Kai オウム神仙の会 (Società degli asceti della montagna Aum)²², è stata fondata nel 1984 da Asahara Shōkō, un uomo interessato alla pratica yoga, alla meditazione, al buddhismo, al taoismo e all'induismo. Inizialmente, il gruppo ha avuto origine da un modesto centro di yoga e si è successivamente evoluto in un'organizzazione più complessa, influenzata dai principi buddhisti e dalle altre dottrine religiose che interessavano il suo leader. Asahara, dopo un viaggio fatto in India, dove tra il 1986 e il 1987 ha sostenuto di aver raggiunto l'illuminazione, incontrando il Dalai Lama, affermò di aver ricevuto l'incarico di diffondere il buddhismo in Giappone. Asahara ha affermato che il dio indù Shiva gli aveva comandato di costruire l'idealizzato “Regno millenario buddhista”, Shambhala. Di conseguenza, nello stesso anno Asahara trasformò il suo

²² Erica, BAFFELLI, e Birgit, STAEMMLER, “Aum Shinrikyō, Aleph, Hikari no Wa”, in STAEMMLER, Birgit e DEHN, Ulrich (a cura di), *Establishing the Revolutionary: An Introduction to New Religions in Japan*, Berlin: LIT, 2011, pp 277-294.

gruppo e fondò un'organizzazione, che viene rinominata nell'anno successivo Aum Shinrikyō. Ad essa fu concesso lo status di corporazione religiosa ai sensi della Legge sulle Corporazioni religiose (*shūkyō hōjinhō*) nell'agosto del 1989.²³

L'obiettivo di questa organizzazione era quello di raggiungere l'illuminazione e la salvezza purificando il corpo ed eliminando il karma negativo attraverso l'ascensione estrema, la meditazione, lo yoga con la creazione di comunità e di villaggi di loto.²⁴

Come ricostruisce Metraux, all'interno della setta erano presenti quattro categorie di membri. Innanzitutto, si trovavano le "persone comuni", generalmente giovani con scarso successo accademico o professionale, spesso laureati o con studi non terminati, impiegati in lavori modesti o disoccupati. Poi c'erano gli "studenti alienati", ovvero coloro che avevano abbandonato gli studi universitari oppure erano appena laureati e rifiutavano di entrare a fare parte della società tradizionale. Gli "accademici", i quali comprendevano professionisti, studiosi, scienziati, medici, avvocati e persone con formazione tecnica, molti dei quali coinvolti nella ricerca di armi di distruzione di massa e in azioni violente. Infine, c'erano i "membri più anziani", per lo più donne casalinghe o vedove che cercavano la guarigione fisica ed emotiva, interrogandosi sul proprio scopo nella vita e venendo così attratte dalle esperienze mistiche offerte da Aum.²⁵

La crescita di Aum rispecchia un sentimento di alienazione che certi giovani e adulti giapponesi provavano nei confronti della società dell'epoca. Queste persone erano scontente dell'eccessiva importanza data al materialismo che caratterizzava il Giappone durante il periodo della bolla economica. Questa pressione sociale li spingeva a sfuggire dalla realtà, portandoli a cercare risposte alle grandi domande sulla vita.²⁶

Quello che accomunava tutti questi membri è il sentimento di vuoto percepito dentro di loro e la conseguente perdita di significato nella vita. Metraux stesso nel suo articolo sostiene che i giovani giapponesi si sentivano alienati dalla struttura lavorativa del Giappone e che non volevano essere ingranaggi nella macchina economica giapponese, lavorando lunghe ore per la società nipponica.²⁷

²³ BAFPELLI e STAEMMLER, "Aum Shinrikyō...", p.197.

²⁴ Catherine, WESSINGER, "Aum Shinrikyo and Japanese Youth by Daniel A. Metraux", *Utopian Studies*, Vol. 13, No. 1, 2002, Penn State University Press, p. 229.

²⁵ WESSINGER, "Aum Shinrikyo...", pp. 230-231.

²⁶ Patricia G, STEINHOFF, "Three Paths to Enlightenment about Aum Shinrikyō", *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 27, No. 1, 2001, p.148.

²⁷ WESSINGER, "Aum Shinrikyo...", p. 230.

Oltre alla presenza di un leader carismatico, i membri erano dunque attratti dalla possibilità di praticare esperienze spirituali più profonde e sentivano di poter realizzare azioni che gli altri giapponesi potevano solo sognare di fare.

Da un punto di vista più ampio, i membri dell'organizzazione potevano essere divisi in due grandi gruppi: i laici e gli *shukkesha* 出家者. Gli *shukkesha* erano le persone che avevano abbandonato nella loro esistenza le relazioni sociali, tagliando i legami con la famiglia, gli amici, il lavoro o la scuola, per iniziare una nuova vita solo con gli altri membri dell'organizzazione.²⁸

L'età media degli *shukkesha* presenti nell'organizzazione era di circa 30 anni. Alcuni di loro erano anche molto istruiti, dopo essersi diplomati in università di alto rango. Tutte queste caratteristiche vennero evidenziate e pubblicate dai media in seguito all'attacco del gas sarin del 1995.²⁹

Nei primi anni di attività del gruppo il numero dei membri aumentò a dismisura: nel 1989 Aum Shinrikyō raggiunse circa 4000 membri, di cui 380 *shukkesha*. Nel 1995, il gruppo era composto da circa 10.000 membri in Giappone.³⁰ In generale, molti membri erano giovani, il 47,5 % ventenni e il 27,9% trentenni³¹, portando quindi ad un'età media dei componenti dell'organizzazione a 27 anni.

Per i membri *shukkesha* di Aum Shinrikyō, interrompere i legami con il mondo esterno li rendeva fragili, impossibilitati a mettere in dubbio gli insegnamenti di Asahara o ad accettare critiche esterne. Erano fermamente convinti che il loro gruppo possedesse la verità assoluta e consideravano le altre religioni come qualcosa di sbagliato. Inoltre, tra i concetti fondamentali alla base del loro credo, vi erano la concezione che l'inferno fosse la punizione per loro nemici e l'idea che la società fosse controllata da forze oscure che attaccavano il gruppo Aum.³² Di conseguenza, la violenza era un elemento cardine nella pratica di Aum Shinrikyō: ritenevano che il corpo fosse contaminato e doveva quindi essere purificato attraverso l'austerità, compreso l'uso della violenza contro di esso.³³

Questo pensiero di uccidere le persone derivava dal concetto di *poa*, originariamente riferito alla pratica buddhista tibetana che riguardava il trasferimento di merito da parte di una persona illuminata per aiutare i defunti a migliorare la loro condizione karmica. Esso venne ampliato per giustificare l'uccisione come mezzo per condurre lo spirito di un non credente alla salvezza³⁴.

²⁸ Ian, READER, *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyō*, Richmond, Curzon Press, 2000, p.14.

²⁹ BAFPELLI e STAEMMLER, "Aum Shinrikyō...", p.193.

³⁰ READER, *Religious Violence...*, p.63.

³¹ BAFPELLI e STAEMMLER, "Aum Shinrikyō...", p.193.

³² BAFPELLI e STAEMMLER, "Aum Shinrikyō...", p.199.

³³ Ibidem.

³⁴ READER, *Religious Violence...*, pp.145-146.

Nell'interpretazione di Asahara del concetto buddhista tibetano, infatti, *poa* significava uccidere qualcuno per impedire che accumulasse più karma negativo. Secondo lui, questo atto avrebbe portato vantaggi sia a chi commetteva l'omicidio che alla vittima, contribuendo al raggiungimento dell'illuminazione. Con l'avanzare del tempo, l'espressione *poa suru* ポアする (cioè "fare poa") è stata associata all'uccisione di chiunque venisse percepito un nemico o una minaccia.

La storia e le ragioni di tali azioni negative del gruppo sono strettamente legate alla figura e alla vita del suo capo, Asahara Shōko.

Sin dalla giovane età Asahara veniva discriminato per esser nato parzialmente cieco e in una famiglia povera. Questa discriminazione nei suoi confronti potrebbe essere considerata una delle fonti della sua rabbia verso la società giapponese o, meglio, più radicalmente, verso la vita stessa. Di fatto, questa sua sensazione di solitudine e di rifiuto da parte degli altri è stata menzionata in tribunale durante i vari processi.³⁵

Asahara, alla sua prima udienza, quando è stato chiamato con il suo vero nome, Matsumoto Chizuo, ha dichiarato pubblicamente di non rispondere a tale nome e di averlo rifiutato da molto tempo. Questa idea di "rifiuto" è un concetto fondamentale e caratterizzante la figura di Asahara e lo sviluppo di Aum Shinrikyō. Ai membri del gruppo, infatti, veniva richiesto di rifiutare tutti i legami con la società, comprese le loro famiglie, al fine di abbracciare il messaggio di Asahara e i nuovi valori del gruppo e di diventare di fatto dei *shukkesha*. Inoltre, il fatto che il messaggio di Asahara si fosse diffuso meno rispetto alle aspettative incrementò l'ostilità del gruppo verso la società.³⁶ Successivamente nel 1990, Asahara e il gruppo Aum Shinrikyō si candidò per le elezioni della Camera bassa, ma la campagna attirò solo scherno e diffidenza da parte del pubblico, incrementando in Asahara la sensazione di essere respinto da una società che percepiva sempre più come ostile.³⁷

Nelle pubblicazioni e nelle apparizioni pubbliche successive Asahara sottolineava due fattori importanti: il costante aumento del rifiuto di Aum Shinrikyō da parte della società e la venuta di quello che Asahara chiama Armageddon, l'apocalisse che avrebbe portato alla fine del mondo, promettendo la salvezza solo dei veri credenti della sua organizzazione. In sostanza, il suo credo e il suo insegnamento erano passati da quello della salvezza a quello della distruzione.³⁸

Asahara, nelle varie conferenze di ottobre e novembre del 1992, tenute in diverse università, prevedeva che l'Armageddon si sarebbe verificato entro l'anno 2000 e che le armi atomiche, chimiche

³⁵ READER, *Religious Violence...*, p.40.

³⁶ BAFFELLI e STAEMMLER, "Aum Shinrikyō...", p.195.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ BAFFELLI e STAEMMLER, "Aum Shinrikyō...", p.197.

e biologiche avrebbero portato la morte del 90% della popolazione urbana. Per salvarsi occorreva unirsi ad Aum Shinrikyō e raggiungere l'illuminazione attraverso la guida di Asahara stesso.³⁹

Il 20 marzo 1995, cinque membri di Aum Shinrikyō si divisero in cinque linee della metropolitana di Tokyo durante l'ora di punta del mattino. Ognuno di loro trasportava un sacchetto di plastica contenente il gas sarin velenoso e un ombrello con cui perforare il sacchetto. Questo attacco causò la morte di tredici persone e ne ferì diverse centinaia.⁴⁰

Due giorni dopo, la polizia fece irruzione nelle strutture di Aum Shinrikyō in tutto il paese, arrestando oltre quattrocento seguaci e interrogando altri membri, sequestrando documenti e attrezzature. Nell'ottobre dello stesso anno Aum Shinrikyō perse lo status di organizzazione religiosa e fu posta sotto stretta sorveglianza. All'inizio del 1996, Aum Shinrikyō dichiarò bancarotta e le vittime furono risarcite con cifre significative. Molti membri abbandonarono Aum Shinrikyō e le sue strutture vennero demolite. Infine, il 30 settembre 1999, il movimento rinunciò al nome Aum Shinrikyō.⁴¹

Nel 1999 vennero inoltre introdotte due nuove leggi: la Legge sul risarcimento delle vittime (*Higaisha kyūsaihō* 被害者被害者救済法) e la Legge sul controllo organizzativo (*Dantai Kiseihō* 団体規制法). Secondo queste leggi, Aleph e Hikari no Wa, due movimenti figli di Aum nati dopo la revoca di quest'ultima come gruppo religioso, dovevano consentire ispezioni delle sue future strutture e fornire elenchi dei suoi beni e membri ogni tre mesi. L'Agenzia di intelligence per la sicurezza pubblica era responsabile di monitorare attentamente questi movimenti attraverso rapporti e azioni regolari, ritenendoli una potenziale minaccia.⁴²

Prima del 1995, la maggior parte degli scandali e delle critiche nei confronti delle organizzazioni religiose si concentrava principalmente su questioni finanziarie e sulla presunta manipolazione psicologica di persone fragili, in difficoltà. I nuovi leader religiosi venivano spesso descritti come truffatori che approfittavano della debolezza mentale dei loro membri per ottenere denaro. Dopo lo scandalo Aum, però, le nuove organizzazioni religiose non venivano più considerate solo come imprese che lucravano sui loro seguaci. Piuttosto, venivano viste come organizzazioni potenzialmente pericolose, con attività che potevano minacciare la sicurezza pubblica.⁴³

Dopo l'incidente di Aum, sono stati pubblicati numerosi libri e articoli sull'argomento, che hanno aumentato il livello di preoccupazione della popolazione riguardo alla presenza di questi gruppi

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² BAFFELLI e STAEMMLER, "Aum Shinrikyō...", p.204.

⁴³ Erica, BAFFELLI and Ian, READER, "Impact and Ramifications: The Aftermath of the Aum Affair in the Japanese Religious Context", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol 39, No.1, 2012, p.12.

religiosi rischiosi per la sicurezza pubblica e la società in Giappone. Alcune librerie hanno perfino creato sezioni speciali dedicate ai *shūkyō mondai* 宗教問題, oppure “problemi religiosi” che comprendevano non solo materiale su Aum, ma anche su vari altri gruppi considerati legati al problema religioso.⁴⁴

Nei primi mesi successivi all’attentato del 1995, dopo che le sedi di Aum Shinrikyō vennero perquisite, le figure di spicco arrestate e la gravità degli eventi non poté essere più negata, molti membri abbandonarono la setta, specialmente i laici. Per loro era più semplice interrompere la loro partecipazione e loro coinvolgimento con il movimento. Gli *shukkesha*, invece, avevano completamente interrotto i legami con le loro famiglie e gli amici, abbandonato il lavoro e lasciato le loro case. Per loro, dunque, era molto più difficile reintegrarsi nella vita esterna ad Aum Shinrikyō. Inoltre, siccome molti di loro credevano fermamente negli insegnamenti di Asahara e nel rifiuto del mondo secolare, fu ancora più complicato reinserirsi nella vita sociale. Durante il periodo di formazione ascetica intensiva, i legami tra gli *shukkesha* si erano rafforzati notevolmente. Molti di loro, dopo aver dovuto abbandonare tutte le strutture nel novembre 1996, decisero di proseguire la loro vita insieme in nuove località. Con la mancanza di un forte sostegno finanziario proveniente da una grande adesione laica, il numero di membri scese a circa 500 *shukkesha* e 600 laici entro aprile 1998.⁴⁵ Il percorso di Aum Shinrikyō e gli sforzi dei suoi seguaci per affrontare le conseguenze dell’incidente del marzo 1995 può essere analizzato in varie fasi.

Nella prima fase, durata circa due mesi, i membri di Aum Shinrikyō negarono completamente la partecipazione del gruppo nell’incidente, dichiarando di non aver alcun coinvolgimento con l’accaduto. In effetti, la maggior parte dei membri era totalmente estranea all’incidente.⁴⁶

La seconda fase ha avuto inizio quando Asahara è stato arrestato il 16 maggio 1995, in seguito alle prove raccolte dalla polizia e alle confessioni di attività criminali fatte da membri anziani e da Matsumoto Tomoko, moglie di Asahara. Nonostante venisse richiesto di rimanere fedeli ai dettami del leader, molti seguaci abbandonarono il gruppo; altri decisero di interrompere le loro proteste pubbliche contro le accuse ritenute infondate, e si ritirarono in silenzio.⁴⁷

La terza fase è cominciata nel settembre 1995 con la scoperta del cadavere di Sakamoto Tsutsumi, ex avvocato che lavorava con le famiglie dei membri di Aum Shinrikyō per cercare di convincere gli affiliati a lasciare il gruppo e che aveva scoperto il vero obiettivo dell’organizzazione.⁴⁸ Con l’arresto

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ BAFFELLI e STAEMMLER, “Aum Shinrikyo...”, p.202.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ BAFFELLI e STAEMMLER, “Aum Shinrikyo...”, p.203.

⁴⁸ Ibidem.

di Asahara e dei membri colpevoli di Aum, nel 1995 iniziarono i numerosi processi, che si sono conclusi nel 2013, con 189 persone processate. Tra loro, tredici membri sono stati condannati a morte, cinque hanno ricevuto l'ergastolo e ottanta sono stati condannati alla prigione per diversi periodi di tempo. Asahara è stato condannato a morte il 27 febbraio 2004 e la sentenza venne confermata dalla Corte Suprema nel settembre 2006⁴⁹ ed eseguita il 6 luglio 2018.

Dopo l'atto terroristico, sono stati pubblicati numerosi volumi, libri e articoli dove raccontano in modo dettagliato la vicenda e la struttura della stessa setta. Inoltre, molti film e documentari relativi all'episodio hanno contribuito a mantenere gli aspetti della vicenda sotto l'occhio del pubblico. Aum influenzò molto con le sue tematiche, sia il cinema, ma soprattutto la letteratura e la cultura popolare, aventi come temi centrali quello della "religione", del pericolo, della manipolazione, di vari tipi di "culto" (*karuto* カルト), del "controllo mentale" (*maindo kontorōru* マインド・コントロール).⁵⁰

L'attentato del 20 marzo 1995 nella metropolitana di Tokyo che ha inciso una profonda ferita nelle menti dei giapponesi, viene spesso considerata dai media come un caso non risolto. In particolare, suscitano preoccupazione e perplessità le motivazioni per cui individui giovani e istruiti hanno scelto di unirsi a una setta estremista rinunciando così a tutto ciò che avevano.

Molte persone in Giappone credevano di vivere in una società ordinata e sicura, ma questa visione è stata sconvolta non solo dall'attacco alla metropolitana nel 1995, ma anche da altri atti violenti legati alla setta Aum, come il caso Sakamoto. Questi avvenimenti hanno generato un senso sfiducia nei cittadini riguardo al livello di sicurezza del loro paese. In particolare, osservando la risposta del governo alla crisi che ha portato il terremoto di Hanshin/Awaji del gennaio 1995, che ha causato molte vittime.⁵¹ La storia della setta Aum ha aumentato il disagio pubblico a un livello senza precedenti. Il fatto che molti seguaci di Aum fossero persone laureate in università prestigiose ha portato a discutere sull'efficacia del sistema educativo giapponese nel promuovere il pensiero critico e indipendente. Inoltre, il fallimento della polizia e delle autorità nell'indagare su Aum, nonostante ci fossero già sospetti di attività criminali precedenti al 1995, ha sollevato interrogativi sulla sicurezza e sull'efficacia dell'applicazione della legge in Giappone.⁵²

Un elemento centrale dell'accresciuto senso di crisi percepito dai giapponesi era il fatto che Aum fosse un'organizzazione legalmente registrata e riconosciuta come organizzazione religiosa (*shūkyō hōjin* 宗教法人). Questo pose la questione "religione" al centro di vari dibattiti e controlli da parte

⁴⁹ BAFFELLI e STAEMMLER, "Aum Shinrikyō...", p.203.

⁵⁰ BAFFELLI e READER, "Impact and Ramifications...", p.2.

⁵¹ BAFFELLI e READER, "Impact and Ramifications...", p.7.

⁵² BAFFELLI e READER, "Impact and Ramifications...", p.6.

del governo, diventando un argomento difficile e complicato da trattare in pubblico nel Giappone degli anni seguenti questi fatti.⁵³

Dopo l'attacco alla metropolitana, lo studioso di religione Yamaori Tetsuo ha fatto delle analisi sulla situazione delle religioni in Giappone. Inizialmente, ha detto che la religione stava "morendo" nel paese. Poco tempo dopo ha rielaborato la sua analisi sostenendo che era in atto un "suicidio della religione" (*shūkyō no jisatsu* 宗教の自殺), intendendo che stava affrontando grandi problemi. Nel suo libro *Shūkyō no jisatsu: Nihonjin no atarashii shinkō o motomete* 宗教の自殺—日本人の新しい信仰を求めて (Suicidio della religione: alla ricerca di una nuova religione) pubblicato nel 1995, scritto con Umehara Takeshi, ha spiegato questo concetto. Secondo Yamaori, il terremoto di Hanshin ha fatto sembrare le religioni tradizionali incapaci di aiutare le persone colpite dalla tragedia. L'affare Aum avrebbe poi peggiorato questa visione negativa. Aum usava la religione per giustificare i suoi atti violenti, dimostrando, secondo Yamaori, i pericoli della religione.⁵⁴

Sebbene le organizzazioni religiose non abbiano risposto molto bene al terremoto di Hanshin, l'effetto negativo di quell'evento non è stato così grande come quello causato da Aum. Anche se la previsione di Yamaori sulla "morte" o "suicidio" della religione non si è ancora verificata, nonostante molte organizzazioni religiose esistono ancora e alcune persone continuano a praticare la religione, dopo Aum, il concetto di "religione", di *shūkyō*, in Giappone ha assunto una connotazione ancora più negativa, vista con paura e disprezzo da parte della società.⁵⁵

Dopo gli omicidi commessi da Aum e l'attenzione riportata dai media, la cultura popolare e le discussioni sulle sette, l'immagine della religione e dei gruppi religiosi è stata avvolta da un sentimento di paura e minaccia. L'appartenenza a un'organizzazione religiosa, quindi, veniva vista come problematica e potenzialmente pericolosa. Questo ha fortemente condizionato il panorama religioso degli ultimi quindici anni, posizionando l'evento come uno dei più significativi nel quadro religioso del dopoguerra in Giappone. Di fatto, nei periodici sondaggi condotti dal giornale giapponese *Yomiuri Shinbun*, quando veniva chiesto alla gente se credesse alla religione e la praticasse, la percentuale di persone che hanno risposto in modo affermativo era del 64,7% nel 1952.

⁵³ BAFFELLI e READER, "Impact and Ramifications...", p.6.

⁵⁴ BAFFELLI e READER, "Impact and Ramifications...", p.7.

⁵⁵ BAFFELLI e READER, "Impact and Ramifications...", pp.7-8.

Le risposte positive però sono scese a poco più del 20% nel 1995, dopo la catastrofe del terremoto avvenuto a Kobe e l'attentato alla metropolitana di Tokyo.⁵⁶

Le azioni di Aum hanno provocato un grande cambiamento della percezione della società e della politica nella sfera pubblica. In passato si pensava che le istituzioni religiose dovessero essere difese e protette dal governo, ma adesso si teme che le organizzazioni religiose possano essere una minaccia sia per la società che per i loro membri. Di conseguenza, si è sviluppato un nuovo interesse nel proteggere lo Stato e la società dalle possibili influenze negative delle religioni.⁵⁷

L'idea che la religione possa essere pericolosa è diventata così comune che nel 2007 e nel 2008 le compagnie telefoniche giapponesi come NTT Docomo, KDDI e Softbank Mobile hanno iniziato a offrire un servizio di filtro per i telefoni cellulari chiamato "*harmful website filtering service*". Questo servizio è stato creato per proteggere i bambini da contenuti pericolosi su Internet. È stato ideato in risposta ad una legge governativa che sarebbe entrata in vigore nel 2009, la quale promuoveva un uso sicuro di Internet per i giovani. Il filtro bloccava l'accesso a siti web legati al terrorismo, contenuti per adulti, gioco d'azzardo, pratiche occulte, stili di vita alternativi (come comunità di omosessuali), sette religiose e religioni in generale. Un fatto interessante legato a questa misura di blocco è che durante le gite scolastiche nei centri culturali come Kyoto, i bambini non potevano accedere ai siti web dei templi che stavano visitando. Questo è accaduto perché i siti dei templi sono stati considerati "religiosi" e quindi sono stati bloccati dal sistema di filtraggio.⁵⁸ Sull'estremizzazione del "controllo" si potrebbe aprire anche un interessante dibattito. Fino a che punto arrivare, senza ledere la libertà della persona?

1.2 La cura spirituale

Dopo il tragico evento del gas sarin del 1995 causato dall'organizzazione Aum Shinrikyō, si è verificata una nuova grande disgrazia in Giappone.

Come riportato dalle maggiori testate giornalistiche, l'11 marzo 2011 si è verificato uno dei cinque terremoti più forti avvenuti nel mondo dal 1900 ed è stato il più forte registrato in Giappone. Il terremoto, di magnitudo 9.1, ha colpito la zona del Tōhoku. Tuttavia, la principale fonte di distruzione

⁵⁶ Levi, MCLAUGHLIN, "What Have Religious Groups Done After 3.11? Part 2: From Religious Mobilization to "Spiritual Care"", *Religion Compass*, Vol. 7, No.8, North Carolina State University, 2013, p.309.

⁵⁷ BAFFELLI e READER, "Impact and Ramifications...", p.8.

⁵⁸ Ibidem.

causata da questo terremoto fu lo tsunami che lo ha seguito, causando un totale di 18.429 morti, 6.157 feriti e oltre 300.000 case distrutte o danneggiate.

Anche in questo caso, come lo è stato per il terremoto Hanshin /Awaji del 1995, le organizzazioni religiose sono intervenute per aiutare e offrire sostegno alle vittime di questo tragico evento. Questo è stato un momento in cui i gruppi religiosi giapponesi hanno avuto l'opportunità di dimostrare la loro rilevanza sociale ad una sfera pubblica che, in quanto disperata, si mostrò a favore nel ricevere contributi per ricostruzione del paese. Sebbene in precedenza questo aiuto da parte dei gruppi religiosi era stato respinto, in seguito alle conseguenze causate dallo tsunami del 2011, tali aiuti sono stati accettati. Tuttavia, come analizzato in precedenza, a causa dell'attentato commesso dall'organizzazione Aum Shinrikyō, il concetto di "religione" aveva ormai assunto una connotazione negativa tra i giapponesi, in quanto generava sentimenti di paura e, nonostante le intenzioni sincere e benevole dei gruppi religiosi nel fornire assistenza e soccorso dopo il terremoto del Tōhoku, il pubblico giapponese rimaneva diffidente e sospettoso nei loro confronti. Poiché l'uso del termine "religione" o la manifestazione esplicita di credenze religiose allontanava molte persone in Giappone, le varie organizzazioni come gruppi cristiani, rappresentanti shintō, praticanti buddisti tradizionali e altre organizzazioni hanno preferito descrivere i loro sforzi di soccorso e assistenza evitando di promuovere le loro specifiche fedi. Hanno invece adottato un approccio più astratto e universale, spesso ricorrendo al concetto di "cura spirituale". Infatti, l'uso dell'espressione "cura spirituale", *kokoro no kea* 心のケア, era diventato diffuso in Giappone negli anni Novanta, suscitando un interesse popolare per la "spiritualità" e il cosiddetto "mondo spirituale" (*seishin sekai* 精神世界), considerato distinto dalla sfera della "religione". Discutere di spiritualità al di fuori del contesto religioso era diventato consueto nella società giapponese degli anni Novanta. In questo modo, le istituzioni e gli individui cercavano di tranquillizzare il pubblico giapponese, sottolineando le loro intenzioni e spiegando che le loro azioni non erano associate alla "religione", ma piuttosto erano volte alla cura dello spirito.⁵⁹

In Giappone, i concetti di "spirito" e "anima" erano diffusi anche prima che la religione diventasse oggetto di critiche da parte dell'opinione pubblica. Questi termini venivano utilizzati in contesti religiosi connessi alla parola "spirituale", utilizzando espressioni come *rei* 霊 (spirito) o *tamashī* 魂 (anima). Successivamente, dopo l'atto terroristico del 1995 alla metropolitana di Tokyo, questi due termini e tutti i vocaboli a loro correlati, che erano utilizzati da Aum e altri gruppi religiosi, sono stati sostituiti da parole come *supirichuaru* スピリチュアル (spirituale) o *kokoro* 心 (cuore/mente/centro).

⁵⁹ MCLAUGHLIN, "What Have Religious...", pp.310-311.

Questo cambio di termini sottolineava ancora di più il proposito, la volontà e il desiderio da parte del pubblico di dissociarsi e separarsi dal mondo religioso, visto ormai con un'accezione negativa per il popolo giapponese.⁶⁰

Verso la fine degli anni Novanta e i primi anni 2000 assistiamo dunque all'ascesa di quello che viene nominato il "boom della spiritualità del Giappone". Un'ampia varietà di mass media, di istituzioni e professionisti iniziarono ad utilizzare e diffondere questo linguaggio della "spiritualità", proponendo nuovi percorsi di guarigione e di altri servizi legati alla cura dell'anima e dello spirito. Tutte queste attività sembravano sicure e confortanti, in contrasto con ciò che spesso si pensa della religione, che veniva vista come qualcosa di meno rassicurante. In quasi tutti i casi, i terapeuti spirituali descrivono le loro pratiche come la venerazione degli antenati e la canalizzazione degli spiriti, come "non religiose".⁶¹

Tramite il "boom della spiritualità", tuttavia, anche i rituali religiosi svolti nei santuari e nei templi hanno seguito questa tendenza: negli ultimi anni, con l'aumento della popolarità della spiritualità, i rituali commemorativi e altre cerimonie, originariamente parte del buddhismo, sono stati adottati anche nella sfera della spiritualità terapeutica e in altre pratiche al di fuori dei confini tradizionali della religione istituzionale.⁶²

Di conseguenza, anche se i praticanti di vari tipi di spiritualità preferiscono distinguersi dal religioso, questa inclusione di rituali religiosi nella sfera spirituale indica che l'influenza della religione non è completamente scomparsa.

La cura spirituale, emersa dopo il terremoto del Tōhoku, trae ispirazione da tre diverse fonti.⁶³

La prima prevede l'assistenza spirituale in ambito medico, avviata a partire dagli anni Settanta, con particolare attenzione alle cure palliative, ovvero interventi per migliorare la qualità della vita del paziente.

La seconda invece è caratterizzata dagli sforzi a partire dagli anni Duemila da parte di monaci buddhisti per formarsi come cappellani e consulenti, concentrandosi sul prevenire il suicidio e aiutare i praticanti tramite supporto psicologico, escludendo quindi i rituali.

Infine, la terza fonte erano le collaborazioni avvenute dopo l'11 marzo 2011 tra i leader religiosi, soprattutto i monaci buddhisti, e i professionisti, come medici, consulenti e accademici. Queste

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ MCLAUGHLIN, "What Have Religious...", p.312.

⁶² MCLAUGHLIN, "What Have Religious...", pp.312-313.

⁶³ MCLAUGHLIN, "What Have Religious...", p.313-314.

collaborazioni avevano lo scopo di cambiare l'immagine pubblica della religione, mostrandola come qualcosa di diverso dalla cura rituale per i morti o presunti tentativi di indebolire la società giapponese. Dopo questi eventi, grazie all'aiuto spirituale fornito, vari esperti, come accademici, operatori sanitari e leader religiosi che hanno partecipato all'assistenza spirituale dopo la catastrofe, ora sono in grado di offrire consulenza o condividere esperienze pratiche senza essere limitati alle tradizioni specifiche come il buddismo, lo shintō o il cristianesimo.⁶⁴

L'approccio alla cura spirituale dopo l'11 marzo 2011 utilizza la "religione" come un mezzo terapeutico per aiutare le persone a superare il dolore e le perdite provocate dal terremoto e dallo tsunami. In seguito al disastro, soprattutto i monaci buddhisti, hanno adottato un linguaggio diverso, non necessariamente buddhista o specifico della loro scuola, per mostrare compassione verso i sopravvissuti. Si sono serviti di un vocabolario centrato sulla cura psichiatrica, per superare i traumi, e su altri approcci terapeutici.⁶⁵ Grazie alla vasta rete di templi e alla loro immagine positiva, il buddismo è diventato un punto di riferimento nella fornitura di assistenza spirituale alle vittime dei disastri, grazie anche all'impegno di alcuni monaci. Dopo il terremoto di Hanshin/ Awaji nel 1995, molti chierici hanno iniziato a collaborare e ad imparare da fonti diverse, come sacerdoti cristiani e professionisti medici, per sviluppare nuovi approcci terapeutici.⁶⁶

Per fornire supporto ai sopravvissuti e per gestire le risposte caotiche al terremoto di Hanshin/ Awaji, diversi attivisti religiosi, accademici e impiegati governativi hanno fondato il Kokoro no Sōdanshitsu 心の相談室 (Sala di consultazione del cuore) nella prefettura di Miyagi, l'area più vicina al terremoto. Dall'ultimo periodo del marzo 2011 in poi, diverse organizzazioni religiose della Prefettura di Miyagi hanno lavorato insieme per creare questa organizzazione. Lo scopo era coordinare l'assistenza fornita dai monaci buddhisti e sacerdoti cristiani, che si trovavano ad affrontare un grande numero di funerali e cerimonie commemorazione.⁶⁷

Successivamente, l'Associazione buddhista Sendai, l'Alleanza cristiana Sendai e l'Associazione delle Corporazioni religiose della prefettura di Miyagi hanno raccolto fondi per creare il Kokoro no Sōdanshitsu 心の相談室, situato al secondo piano di un crematorio nel quartiere Aoba di Sendai. In questa struttura, attori religiosi buddhisti e cristiani fornivano consulenza ai familiari in lutto, mentre i loro cari attendevano la cremazione al piano inferiore.⁶⁸

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ MCLAUGHLIN, "What Have Religious...", p.314.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ MCLAUGHLIN, "What Have Religious...", p.315.

⁶⁸ Ibidem.

Per Taniyama, collaboratore del Kokoro no Sōdanshitsu, la cura per le vittime comprende due approcci diversi, la “cura religiosa” e la “cura spirituale”. Taniyama considera gli sforzi del Kokoro no Sōdanshitsu e i programmi di ascolto attivo come un approccio per “superare i confini religiosi per creare collegamenti”⁶⁹, mantenendo la chiara separazione tra religioso e spirituale, dell’assistenza nel gestire il trauma senza tentare di convertire, ma piuttosto collaborando tra operatori religiosi per offrire una versione più moderna della “cura religiosa”.⁷⁰

Si può notare come le reazioni delle istituzioni religiose al terremoto del 2011 vennero riportati principalmente nel 2013, ossia due anni dopo gli eventi catastrofici iniziali. Numerosi rapporti documentano i servizi commemorativi tenuti durante questi anni. Ad esempio, *Chūgai Nippō*, un giornale giapponese specializzato nella copertura delle notizie buddhiste e religiose, ha raccontato di oltre 50 sacerdoti shintō che si sono riuniti nel 2013 presso il santuario di Shimomasuda, a Natori, per pregare silenziosamente le oltre 60 persone che sono morte all’interno o nelle vicinanze del santuario. Hanno organizzato un servizio per ricordare le persone, inclusi bambini, che sono morti nel santuario o nelle vicinanze. Durante questo evento, i volontari che si sono riuniti per aiutare le vittime nella zona del disastro, si sono uniti ai servizi di preghiera per onorare gli spiriti dei defunti del marzo 2011.⁷¹

In seguito ai disastri, molte delle azioni svolte dalle istituzioni religiose possono essere riassunte come momenti di preghiera, cerimonie commemorative, incontri comunitari e assistenza materiale, che sono stati organizzati dai diversi gruppi religiosi. In altre parole, sembrano che siano più orientati verso rituali religiosi invece che pratiche spirituali, come essi sostenevano. Molte persone in Giappone possono preferire il concetto di spiritualità piuttosto che quello di religione. Alcune organizzazioni religiose sembrano cercare di evitare critiche pubbliche rinominando le loro azioni con un linguaggio più moderno, come quello della “spiritualità”. Tuttavia, le azioni pratiche indicano che la religione persiste, mostrandosi chiaramente tale e seguendo pratiche specifiche. In altre parole, questa visione fa sì che non vengano considerate come parte di un nuovo modo di intendere la religione, ma viene vista come un sostegno spirituale senza legami specifici con una religione in particolare.⁷²

⁶⁹ MCLAUGHLIN, “What Have Religious...”, p.317.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ MCLAUGHLIN, “What Have Religious...”, p.318-319.

⁷² MCLAUGHLIN, “What Have Religious...”, p.320.

1.3 La religione delle relazioni umane

Nel decennio successivo all'attentato da parte della setta Aum nel 1995 e del disastro naturale causato dal terremoto e dallo tsunami, è aumentato sempre di più l'interesse accademico e la ricerca sulla "non religiosità" o "nones" sia in Giappone (dove è definita con il termine *mushūkyō* 無宗教) che nel resto del mondo.

La dottoressa Abby Day ha trattato in diverse ricerche delle somiglianze e differenze tra i *mushūkyō* giapponesi e i *nones* euro-statunitensi. Secondo la studiosa, "la credenza è una questione di "sociale", indipendentemente dal fatto che si tratti di una credenza cristiana tradizionale o di una credenza in esperienze personali con fantasmi o destino".⁷³

Per descrivere i *nones*, Day sostituisce il "credere senza appartenenza" di Davie Grace con il "credere nell'appartenenza". Lo stesso Day sostiene che:

People who "believe in belonging [...] claim social and cultural identities to reinforce a belief in belonging to specific groups of people, particularly those with whom they have affective, adherent relations" [...] by not asking religious questions I was able to draw out beliefs that could only be explained through theories of belongings: atheists who believe in ghosts, for example. Many of my informants often experienced continued belonging with deceased loved ones in what I describe as the sensuous, social supernatural, in contrast to other scholars who would describe such experiences as 'religious.' The everyday, socially situated, non-institutional transcendent experience of continued belonging is brought into being through embodied, physical sensations and emotions and sustained through performative belief rituals where the account is told, re-told, and elaborated.⁷⁴

Le idee di Day richiamano quelle di Yanagawa Kei'ichi negli anni Ottanta, il quale ha cercato di spiegare la religiosità dei giapponesi che sembrano non aderire alla concezione europea di religione. Egli sostiene che la religione dei giapponesi non si basa né sulla fede in un dio né su un forte legame con un'istituzione religiosa specifica. Piuttosto, la loro religiosità è fondata sulle relazioni umane. Yanagawa la definisce una "religione delle relazioni umane" (*ningen kankei no shūkyō* 人間関係の宗教) o una "religione intesa come relazioni umane" (*ningen kankei toshite no shūkyō* 人間関係としての宗教). Questa religione è caratterizzata da vari rituali e celebrazioni incentrate su diversi gruppi di persone, come la famiglia, la comunità locale, gli amici e i colleghi. Yanagawa sostiene

⁷³ FUJIWARA Satoko, "Practicing Belonging? Non-religiousness in Twenty-First Century Japan", *Journal of Religion in Japan*, Vol.8, No.1-3, 2019, cit., pp.125-126.

⁷⁴ FUJIWARA, "Practicing Belonging? Non-religiousness...", cit., p.126.

inoltre che le relazioni umane di questa religione includono anche quelle con gli antenati, come evidenziato dalla festa tradizionale del Bon (*obon* お盆). Durante questa celebrazione è fondamentale prestare servizio agli antenati o ai defunti durante quel periodo. Sia Yanagawa che Day sostengono, quindi, che le persone considerate non religiose si aggrappano a “pratiche di appartenenza” come fondamento del loro “credo” o della loro “religione”.⁷⁵

Negli anni 2010 il termine *tsunagari* つながり, comunemente tradotto come “connessione” o “relazione”, ma usato ampiamente come sinonimo di “appartenenza”, utilizzato da Day, è diventato una parola spesso utilizzata in Giappone sia nei contesti religiosi che laici. In realtà, il concetto di *tsunagari* sembra essere diventato cruciale per capire meglio la religione o la mancanza di essa in Giappone oggi. Indica quanto le persone non religiose e i non credenti si sovrappongono.⁷⁶ È anche molto importante capire come i giapponesi definiscono chi è “religioso” e chi non lo è. Per esempio, i giapponesi considerano “religiosi” coloro che sono ufficialmente membri di una chiesa o di un gruppo religioso, anche se visitano i santuari o partecipano ad altre pratiche spirituali. Allo stesso tempo, anche se alcune persone vanno nei santuari o celebrano eventi religiosi come il Capodanno, si definiscono comunque “non religiose”.⁷⁷

Mentre gli studiosi precedentemente discutevano della diffusione dei matrimoni in stile cristiano tra i giapponesi per evidenziare la loro non religiosità nel paese, negli ultimi tempi l’industria dei matrimoni ha iniziato a promuovere il concetto di matrimonio *tsunagari* (*tsunagari kon* つながり婚) come una nuova tendenza.⁷⁸ Ne è un esempio *Zexy*, la principale rivista giapponese dedicata ai matrimoni, la quale ha associato i matrimoni degli anni 2010 con le espressioni *tsunagari kon* o matrimonio *tsunagari*. Questo termine indica l’importanza di legami stretti con la propria famiglia e con gli amici più intimi che forniscono un supporto continuo, esprimendo gratitudine nei loro confronti e mantenendo l’impegno matrimoniale.⁷⁹ Se una volta i matrimoni in Giappone erano principalmente un’occasione per presentare la sposa alla famiglia e ai parenti dello sposo, oltre che ai superiori e ai colleghi di lavoro, ora stanno diventando rituali per dimostrare apprezzamento alla propria famiglia e agli invitati.⁸⁰

⁷⁵ FUJIWARA, “Practicing Belonging? Non-religiousness...”, pp.126-127.

⁷⁶ FUJIWARA, “Practicing Belonging? Non-religiousness...”, p.127.

⁷⁷ FUJIWARA, Satoko, “Problems of teaching about religion in Japan: another textbook controversy against peace?”, *British Journal of Religious Education*, Vol. 29, No. 1, 2007, p. 46.

⁷⁸ FUJIWARA, “Practicing Belonging? Non-religiousness...”, p.127.

⁷⁹ FUJIWARA, “Practicing Belonging? Non-religiousness...”, p.128.

⁸⁰ Ibidem.

Fujiwara vuole evidenziare l'idea che sono le relazioni umane a conferire al matrimonio il suo vero significato rituale, piuttosto che la sua connessione con la religione.

In modo simile, negli anni 2010 i media hanno iniziato a riportare annualmente l'evento di Halloween a Shibuya. Oltre ai media, anche Yanagawa e altri studiosi hanno messo in evidenza la celebrazione di Halloween, diventato sempre più popolare come evento commerciale in Giappone a partire dagli anni Duemila, come fenomeno di rilevanza sociale denominato *tsunagari shōshi* つながり消 o “consumo *tsunagari*”.⁸¹

Oltre ad Halloween, sempre secondo Yanagawa e altri studiosi, anche i festival giapponesi chiamati *matsuri* 祭り fanno parte del consumo *tsunagari*, in quanto “i partecipanti a un festival *matsuri* non sono consapevoli di quali divinità sono racchiuse o del tipo di significati religiosi attribuiti al festival”. Inoltre, sia i festival tradizionali che Halloween sono considerati “occasioni che celebrano i legami umani attraverso un senso di eccitazione collettiva”.⁸²

1.3.1 La teoria della Secolarizzazione

Prima di paragonare il concetto contemporaneo di *tsunagari* con l'idea di “religione come relazioni umane” proposta da Yanagawa e Abe Yoshiya, come riportato nell'articolo scritto da Fujiwara Satoko, è fondamentale esaminare il contesto storico che ha dato origine a questa sua argomentazione. Questa prospettiva si è sviluppata come risposta al processo di secolarizzazione euro-statunitense.⁸³ Yanagawa suggerisce che la secolarizzazione in Giappone, a differenza di quella euro-statunitense, non è causata dalla separazione tra la Chiesa e lo Stato, ma ha seguito un percorso diverso. È importante notare che Yanagawa criticava la teoria occidentale della secolarizzazione concentrandosi sulla differenza tra “chiesa” e “setta”.⁸⁴

A tal riguardo, Yanagawa e Abe sostengono quanto segue:

Japanese scholars have made an effort to be true to European sociological theory and, further, to apply it to their analysis of Japanese religious phenomena. They continually ran into difficulties, however, relating to the point that there was, within the European theories, an aspect they found difficult to deal with: the classical subdivisions of (western) religious sociology, church and sect, clearly do not apply to Japanese religion.⁸⁵

⁸¹ FUJIWARA, “Practicing Belonging? Non-religiousness...”, p. 129.

⁸² FUJIWARA, “Practicing Belonging? Non-religiousness...”, p. 130.

⁸³ FUJIWARA, “Practicing Belonging? Non-religiousness...”, p.131.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ YANAGAWA, Kei'ichi, e ABE, Yoshiya, “Some Observations on the Sociology of Religion in Japan.”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 5, No.1, 1978, p.6.

In realtà, né il buddhismo nel periodo Tokugawa né lo Shintō di Stato durante il periodo Meiji possono essere definiti come “chiese”:

There has never developed a “church-type” institution comparable to the Catholic Church of Europe at any time in Japanese history. The established religion during the Tokugawa period was nominally Buddhism, but it was far from monolithic in nature. ... State Shinto did not claim even to be a religion; thus, there was no established “church” during this period either. As there was no church as such, there was no development of sects in the Japanese social setting.⁸⁶

Secondo Yanagawa e Abe, infatti, la controparte della chiesa per le società europee la possiamo ritrovare nello *ie* 家 (famiglia):

One must realize that as a sociological concept, the *ie* or Japanese household represents a particular social system and not a universally applicable concept like “family.” The Japanese household is a particular and peculiar institution based upon Japan’s traditional social structure. Its peculiarities are marked, according to Itō Mikiharu, by an emphasis on the legitimacy of genealogy and on its perpetuity.⁸⁷

Secondo Yanagawa e Abe, il fulcro del buddhismo in Giappone negli anni Settanta non era più principalmente basato sulle dottrine e sui canoni religiosi, ma piuttosto sulla struttura familiare tradizionale giapponese *ie* incentrata sul culto degli antenati:

After it [Buddhism] was introduced to Japan, it lost most of its universalist tenets and became closely tied to ancestor worship. [...] The relationship of all the temples to their *shūha* resembles a family structure [...] Hence in Japanese Buddhism the principle of renouncing this worldly order [...] has given way to an alternative cultural form based on the household system.⁸⁸

Le argomentazioni di Yanagawa e Abe sul loro studio hanno portato a varie discussioni sulla secolarizzazione in Giappone. In particolare, Ugo Dessì riporta come molti studiosi giapponesi, tra cui Yanagawa, hanno portato avanti l’idea che l’influenza reciproca tra la religione e i diversi ambiti della società non possa essere spiegata attraverso la “western secularization theory”⁸⁹ o “teoria della secolarizzazione occidentale”.

⁸⁶ YANAGAWA, e ABE, “Some Observations...”, pp.6-7.

⁸⁷ YANAGAWA, e ABE, “Some Observations...”, pp.12-13.

⁸⁸ YANAGAWA, e ABE, “Some Observations...”, p.13.

⁸⁹ Ugo, DESSÌ, “Recent Developments in the Japanese Debate on Secularization.”, *Journal of Asian Humanities at Kyushu University*, Vol.2, 2017, p.64.

Di conseguenza, se lo *ie* rappresenta l'equivalente giapponese della chiesa cattolica, l'equivalente giapponese della secolarizzazione occidentale secondo Dessi è rappresentato dalla disgregazione del sistema *ie*, evidenziata soprattutto dal declino del culto degli antenati.⁹⁰

Il declino del credo religioso che ha portato la secolarizzazione in Giappone lo si può identificare principalmente da due condizioni: l'aumento del tasso di urbanizzazione e di istruzione⁹¹ (nel prossimo capitolo esaminerò i dati sull'istruzione). Ci sono, tuttavia, diversi critici come Rodney Stark, Harvey Cox e José Casanova che attaccano il concetto teorico di secolarizzazione.

Stark, per sostenere la sua tesi e mettere in luce le lacune delle teorie di secolarizzazione, nella sua pubblicazione *Secularization, R.I.P.*, del 1999, utilizza esempi di contesti asiatici per dimostrare che la religione continua a essere presente nelle vite delle persone e che ci sia un aumento delle persone credenti alla religione, piuttosto che una diminuzione. Stark sostiene che uno dei motivi della crescita del numero di credenti è rappresentata dalle "religioni popolari asiatiche", come quelle presenti in Giappone. Inoltre, Stark afferma che i rituali dello Shintō sono estremamente popolari e hanno una maggiore visibilità nell'epoca moderna rispetto all'era prebellica, quando lo Shintō era considerata religione di stato.⁹²

Harvey Cox, invece, ha caratterizzato la teoria della secolarizzazione come un "mito", in quanto lo stato attuale della religione va contro quanto profetizzato alla fine del diciannovesimo secolo. In quel periodo si profetizzava la scomparsa definitiva della religione, dell'ignoranza e della superstizione. Ciò nonostante, più di cento anni dopo, la religione è sopravvissuta e ha prosperato anche in alcune delle aree più modernizzate. Per questo motivo Cox associa al termine secolarizzazione la parola mito.⁹³

Infine, José Casanova si chiede se c'è ancora qualcuno che crede nella teoria della secolarizzazione. Afferma che, nonostante ci siano ancora alcuni sostenitori "anziani" di questa teoria come Bryan Wilson e Karel Dobbelaere, la maggioranza dei sociologi della religione che in passato la sostenevano, ora l'hanno abbandonata. Secondo Casanova, questo cambiamento di opinione non è dovuto a un cambiamento nella realtà stessa, ma piuttosto alla nostra percezione di essa.⁹⁴

⁹⁰ FUJIWARA, "Practicing Belonging? Non-religiousness...", p.133.

⁹¹ Ian, READER, "Secularization, R.I.P.? Nonsense! The 'Rush Hour Away from the Gods' and the Decline of Religion in Contemporary Japan", *Journal of Religion in Japan*, Vol. 1, 2012, p.7.

⁹² Rodney, STARK; "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3, 1999, pp. 249-273.

⁹³ Harvey G., COX, e Jan, SWYNGEDOUW, "The Myth of the Twentieth Century: The Rise and Fall of Secularization." *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.27, No.1/2, 2000, p.4.

⁹⁴ José, CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, 1994, pp.11-12.

Nonostante diversi studiosi come Stark, Cox e Casanova negano attraverso i loro studi la secolarizzazione giapponese, smentendo dunque il “declino” o la “morte” della religione, i dati giapponesi raccolti da emittenti nazionali tramite sondaggi, da indagini condotti da accademici o notizie pubblicate sui principali giornali del Giappone come *Asahi Shinbun* e *Yomiuri Shinbun*, forniscono dei dati che vanno contro le tesi dei critici sopra citati. Viene registrato un declino importante delle istituzioni religiose e di gran parte della religione “popolare”, mettendo in luce quanto la secolarizzazione sia una forza crescente da considerare in Giappone. Inoltre, vi sono evidenti correlazioni tra modernizzazione, urbanizzazione e livelli più elevati di istruzione (fattori spesso citati come forze formative nel processo di secolarizzazione), e il declino dei livelli di credenza e pratica religiosa, sia a livello individuale che istituzionale.⁹⁵

1.4 Il declino della religione

Dopo la Seconda guerra mondiale e durante l’Occupazione, il giornale giapponese *Jiji Shinbun* condusse una serie di studi sulle credenze religiose in Giappone. Un primo sondaggio, condotto nel 1946 subito dopo la fine della guerra, indicava che il 59,6% delle persone intervistate ha dichiarato di credere in una religione. Nel 1947 questa percentuale è salita al 71%, anche se alla fine degli anni Quaranta è scesa nuovamente al 60%.⁹⁶

In quegli anni le religioni stavano passando un periodo complicato, in quanto sia le religioni tradizionali come lo Shintō e il Buddhismo, sia quelle nuove che stavano emergendo, erano costantemente sotto pressione e guardate con diffidenza dalle autorità dell’Occupazione. Nonostante ciò, il tasso di persone che si ritenevano credenti è salito alla fine dell’Occupazione. Secondo il sondaggio condotto dal quotidiano *Yomiuri Shinbun* nel 1952, la percentuale di persone che hanno risposto in maniera positiva alla domanda “credete nella religione?” (*shūkyō o shinjite imasu ka* 宗教を信じていますか) è stata del 64,7%.⁹⁷ Da allora, non si è mai tornati a raggiungere quei livelli di fede. Al contrario, le statistiche hanno continuamente evidenziato un declino progressivo. Ad esempio, le indagini condotte da *Yomiuri Shinbun* a partire dal 1952 hanno registrato un calo quasi costante: nel 1965, la percentuale delle persone che dichiaravano di avere una fede religiosa era scesa al 56%, diminuendo bruscamente al 36% alla fine di quel decennio, e poi ulteriormente al 33,6% nel 1979, al 29,1% nel 1984, al 28% nel 1989, al 26,1% nel 1994 e ha raggiunto la percentuale più bassa

⁹⁵ READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense...”, pp.10-11.

⁹⁶ READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense...”, p. 11.

⁹⁷ READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense...”, p. 12.

con il 20,3% nel 1995. Il numero di credenti è aumentato leggermente al 22,9% nel 2005, ma rimane notevolmente inferiore ai livelli osservati nei decenni precedenti.⁹⁸

È interessante notare che le persone che considerano la religione “importante”, usando il termine giapponese *taisetsu* 大切, sono più numerose di coloro che hanno effettivamente fede. Tuttavia, anche il loro numero è diminuito nel corso degli anni. Nelle indagini del *Yomiuri Shinbun*, si è osservato un calo costante della percentuale, passando dal 46,2% nel 1979 al 43,8% nel 1984, al 38,0% nel 1989, al 34% nel 1994, al 25,6% nel 1995 e al 27% nel 1998.⁹⁹

L'incidente legato ad Aum ha chiaramente influito in modo significativo su questi dati, facendo registrare un notevole calo delle persone con fede religiosa tra il 1994 e il 1995. Nonostante ci sia stata una leggera ripresa dopo che l'interesse immediato per Aum si è ridotto, la percentuale non ha mai raggiunto i livelli del 1994. Ne è un esempio l'indagine sociale condotta tra il 2000 e il 2003, riportata da Michael Roemer. Su un campione di 10.464 persone intervistate, solo il 9,33% ha dichiarato di considerarsi credente, mentre il 24% ha dichiarato di avere qualche legame religioso tramite la famiglia, senza però professare alcuna fede. La maggioranza, pari al 66,93% (7.004 intervistati), ha affermato di non avere credenze religiose o collegamenti tramite famiglia o amici.¹⁰⁰ Le indagini del *Yomiuri Shinbun* hanno esaminato i livelli di fede in diversi gruppi di età, rivelando un calo costante soprattutto fra i giovani. I giovani tra i 20 e i 29 anni mostrano i livelli più bassi di fede, con un ulteriore caduta tra il 2000 e il 2005. Allo stesso modo, gli anziani di settanta anni e più, considerati i più devoti, hanno registrato un calo significativo di fede. Nel 2005, il loro numero di credenti era sceso quasi alla metà, al 36,8%, rispetto a quelli registrati nel sondaggio del 1989, nel quale riportava il 69,3%.¹⁰¹

Come accennato precedentemente, due dei fattori più rilevanti del costante calo di persone che credono nella religione sono l'urbanizzazione e il livello elevato di istruzione. Si può notare un collegamento tra questi aspetti e i mutamenti legati alla vita contemporanea. Si ritiene che un maggior livello di istruzione possa ridurre l'importanza delle pratiche religiose, considerate strane o irrazionali, e il fatto che sempre più persone vivono nelle città influenzi una minore connessione con la religione.¹⁰²

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense...”, p.13.

¹⁰⁰ Michael, ROEMER, “Religious Affiliation in Contemporary Japan: Untangling the Enigma.” *Review of Religious Research* Vol. 50, No.3, 2009, p.303.

¹⁰¹ READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense...”, p.13.

¹⁰² READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense...”, p.14.

Riguardo questo argomento, l'indagine del *Yomiuri Shinbun* del 2005 ha mostrato che i livelli di fede e l'importanza attribuita alla religione erano più alti tra i residenti dei villaggi, con il 42% che riteneva la religione importante e con il 26,1% che affermava di avere fede religiosa. Parallelamente, tra gli abitanti delle città si sono registrate delle percentuali più basse, rispettivamente il 32,2% di chi riteneva la religione importante e il 16,0% che dichiarava di essere credente.¹⁰³

Come evidenziato in queste ricerche, si può notare che i giapponesi si stiano allontanando sempre di più dalla religione. Questo argomento è molto dibattuto nei discorsi religiosi di oggi e viene chiamato *shūkyōbanare* 宗教離. Questa parola rappresenta le tendenze comuni e la percezione attuale della religione nella società giapponese moderna, evidenziando una riduzione della fede e un atteggiamento più critico nei confronti di essa.¹⁰⁴

Parallelamente al *shūkyōbanare*, anche nel buddhismo giapponese è stato notato un fenomeno simile ed è stato chiamato *bukkyōbanare* 仏教離れ, ovvero “allontanamento dal buddhismo”.¹⁰⁵

In realtà, tra tutte le forme di religione in Giappone, il buddhismo sta affrontando le sfide più difficili. Questo perché, negli ultimi decenni il buddhismo ha subito un calo significativo di persone che praticano rituali religiosi come commemorare i defunti, condurre i riti funebri e venerare gli antenati. Questa tradizione, un tempo dominante, si trova ora ad affrontare una crisi grave.¹⁰⁶

Nei villaggi rurali del Giappone, i templi buddhisti stanno chiudendo rapidamente a causa della diminuzione della popolazione e del calo del sostegno finanziario necessario per mantenerli. Secondo i dati ufficiali del governo giapponese, nel 1970 erano presenti 96.000 templi buddhisti in Giappone. Nel 2007, il numero è diminuito a 75.866, con oltre 20.000 templi chiusi in 37 anni. Tra questi, circa 20.000 non disponevano di un monaco che risiedesse sul posto.¹⁰⁷

Spesso i monaci devono gestire più templi contemporaneamente e la diminuzione delle risorse di questi templi, oltre al fatto che sempre meno giovani vogliono seguire le tradizioni familiari diventando monaci a loro volta, hanno causato gravi problemi di successione. Nel 2005, l'organizzazione buddhista Sōtō Zen, la quale conta circa 15.000 templi in Giappone, ha riportato che il 35,4% dei suoi templi non aveva un successore e questa percentuale è in aumento ogni anno. Anche

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense...”, p.16.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Ibidem.

il gruppo Nichiren ha segnalato un numero crescente di templi privi di monaci.¹⁰⁸ Come accennato poco fa, questi problemi non riguardano solo una specifica organizzazione, ma sono diffusi in tutta la tradizione buddhista giapponese.

Oltre alla diminuzione del numero di templi, è in declino anche il numero dei funerali e dei rituali legati alla morte che vengono celebrati nei templi. Questo aspetto è importante poiché le entrate derivanti dai funerali e dai rituali legati alla morte sono la principale fonte di reddito per i templi. Ne è esempio il numero dei servizi rituali legati alla morte nei templi appartenenti all'organizzazione Sōtō, il quale è diminuito del 18% tra il 1985 e il 2005.¹⁰⁹

Come menzionato in precedenza, la diminuzione del buddhismo nelle zone rurali è dovuta al fatto che molte persone si trasferiscono verso le città. Tuttavia, questo non significa che i templi nelle città non abbiano gli stessi problemi. In realtà, è presente una crescente indifferenza e anche ostilità nei confronti del buddhismo nelle zone urbane del Giappone. Questo avviene in parte perché molte persone provano un forte disprezzo verso le organizzazioni religiose e i loro leader in generale, ma anche perché persiste una percezione negativa del buddhismo, alimentata dalle opinioni riguardanti i costi dei funerali e dei riti buddhisti, con l'idea diffusa che i monaci siano interessati principalmente ai soldi.¹¹⁰ Inoltre, secondo quanto riportato da Stephen Grover Covell, il declino della fede ha avuto un impatto significativo, portando la percentuale delle persone che credono nell'aldilà al di sotto del 50%.¹¹¹ Tra i giovani, la credenza in un'esistenza spirituale dopo la morte è drasticamente diminuita, passando dal 29,9% nel 1992 al 14,9% nel 1999.¹¹² Questa credenza è molto importante per la continuità dei riti buddhisti, poiché questi sono fortemente collegati alla commemorazione dei morti e all'idea che i defunti, come gli antenati, rimangano in contatto con i vivi attraverso i riti eseguiti nei templi e nelle case.¹¹³

Negli ultimi anni, inoltre, il ruolo tradizionale del buddhismo nei riti funebri è stato messo alla prova, non da altre organizzazioni religiose, ma da aziende laiche che offrono servizi funebri senza alcun elemento religioso. Questi servizi sono più convenienti economicamente e semplici rispetto ai rituali buddhisti, conquistando in pochi anni una quota significativa del mercato.¹¹⁴

¹⁰⁸ READER, "Secularisation, R.I.P.? Nonsense...", p.17.

¹⁰⁹ Ibidem.

¹¹⁰ READER, "Secularisation, R.I.P.? Nonsense...", pp.17-18.

¹¹¹ Stephen G., COVELL, *Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005, pp.174-175.

¹¹² READER, "Secularisation, R.I.P.? Nonsense...", p.18.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Ibidem.

Secondo quanto riportato dall'associazione che rappresenta le agenzie funebri indipendenti, nel 2006 il 26% di tutti i funerali a Tokyo non aveva alcuna connessione con la religione e non includeva pratiche buddhiste. Altri rapporti confermano che ci sono quantità simili di funerali non religiosi, chiamati *mushūkyō sōshiki* 無宗教葬式.¹¹⁵

Questa potrebbe essere una delle prove della presunta secolarizzazione nella società giapponese. I funerali e le fasi legate alla morte sono spesso momenti in cui le persone partecipano a rituali, anche se hanno una relazione con la religione. Anche coloro che non si consideravano religiosi o non erano buddisti di solito sceglievano i funerali buddhisti per loro stessi o per i loro cari defunti. Tuttavia, con la nascita di opzioni funebri laiche sta cambiando questa pratica consolidata. Questa tendenza, unita alla diminuzione di persone che richiedono i funerali buddhisti, soprattutto nelle zone rurali, sta mettendo in seria discussione la scomparsa di una delle pratiche più importanti e tradizionali del buddhismo in Giappone. Ci sono, inoltre, segnali che indicano che la situazione potrebbe peggiorare ulteriormente nel tempo, con un continuo calo di persone che richiedono di fare dei funerali buddhisti.¹¹⁶

Il declino della fede non comprende solo il buddhismo, ma anche lo shintō. Si osservano un aumento delle chiusure dei santuari rurali, la diminuzione delle famiglie che possiedono a casa il *kamidana*, altare utilizzato nel culto domestico, o del *butsudan*, un altare buddhista. Allo stesso modo, non sta diminuendo solo il numero di chi è in possesso di tali oggetti religiosi, ma anche di chi pratica le attività collegate ad essi.¹¹⁷ In maniera analoga sono in costante calo anche il numero dei pellegrinaggi effettuati.¹¹⁸

Intorno gli anni Dieci del Duemila, alcuni accademici hanno dichiarato che si stia verificando un cambiamento significativo, in cui il declino della pratica religiosa in Giappone è accompagnato da un aumento del concetto di spiritualità tra le persone. Questi argomenti, simili a quelli proposti da alcuni esperti in Europa e Stati Uniti, mettono in discussione in modo diretto o indiretto l'idea che la religione stia scomparendo. Suggestiscono invece che ciò che sta succedendo non è una scomparsa della religione, ma piuttosto un suo cambiamento.¹¹⁹

Horie Norichika ha analizzato meglio l'utilizzo della parola "spiritualità" in Giappone, sostenendo che è più un termine di uso comune che uno usato in modo corretto dagli studiosi. Afferma che il

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ READER, "Secularisation, R.I.P.? Nonsense...", p.19.

¹¹⁷ READER, "Secularisation, R.I.P.? Nonsense...", pp.21-22.

¹¹⁸ READER, "Secularisation, R.I.P.? Nonsense...", p. 26.

¹¹⁹ READER, "Secularisation, R.I.P.? Nonsense...", pp.29-30.

termine è sorto dopo il caso Aum, come una sorta di alternativa al termine “religione” per evitare le controversie legate agli eventi legate alla setta. In altre parole, invece di rappresentare una vera alternativa, la spiritualità è stata una sorta di ri-denominazione della religione.¹²⁰

Conclusioni

In sintesi, negli anni Settanta, quando la teoria della secolarizzazione era molto discussa nella ricerca sulla religione, gli studiosi giapponesi si chiedevano se questa teoria potesse applicarsi anche per il Giappone. Erano soprattutto preoccupati dal fatto che una teoria basata sull’Occidente potesse essere usata per capire il Giappone. Il Giappone può essere considerato come una sorta di esperimento per testare la teoria della secolarizzazione e i dati raccolti ci fanno capire che la teoria è ancora valida, mostrandoci come la religione del Giappone stia cambiando al giorno nel corso del tempo.¹²¹ Questo periodo ha coinciso con il momento in cui il paese si stava modernizzando, con sempre più persone che si trasferivano nelle città e che ricevevano un’istruzione più avanzata.

È interessante notare che la gente comune crede che momenti di difficoltà e crisi possano portare a un nuovo interesse per la religione. Molti studi sulle nuove religioni in Giappone hanno collegato il loro aumento di popolarità proprio a questi momenti di crisi.¹²² Tuttavia, nonostante le situazioni difficili come lo scoppio della bolla economica negli anni Novanta, l’instabilità politica e sociale e l’invecchiamento della popolazione, non c’è stato un aumento della partecipazione religiosa. Questo potrebbe essere perché la religione è diventata un argomento scomodo per molti giapponesi moderni.

Questo fenomeno di un crescente disinteresse per le organizzazioni religiose potrebbe anche essere dovuto ai rapidi cambiamenti sociali socioculturali, dovuti ad esempio alla globalizzazione e alla mancata istruzione delle religioni, come vedremo nel capitolo successivo, che rompe i confini delle differenze culturali, appiattendolo però le diversità in una sorta di monocultura.

Per i motivi più disparati sembrerebbe che sempre più persone non siano interessate alle pratiche religiose tradizionali e preferissero affrontare ad esempio la morte con rituali più laici e non prettamente e tradizionalmente religiosi.¹²³

¹²⁰ READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense...”, p.30.

¹²¹ READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense...”, p.31.

¹²² Ibidem.

¹²³ READER, “Secularisation, R.I.P.? Nonsense...”, pp.32-33.

CAPITOLO 2

L'insegnamento della Religione in Giappone dalla Storia Premoderna all'Evoluzione Postbellica e alle Sfide Attuali

2.1 L'insegnamento della religione nel Giappone premoderno

Durante il periodo Tokugawa, le scuole, soprattutto i *terakoya*, inizialmente gestite dai monaci buddhisti nei templi fin dal XVI secolo, si trasformarono in luoghi dove persone di diverse classi sociali potevano incontrarsi. In queste istituzioni, molti cittadini volontari si dedicarono a educare i bambini, insegnando a loro concetti fondamentali come lettura, scrittura e matematica.¹²⁴

Risulta interessante osservare che il 97,3% delle scuole *terakoya* insegnava ai bambini la cartografia dei libri confuciani come materia principale, e il 91,5% dedicava una parte rilevante del programma alla lettura confuciana come seconda materia principale. Questo sottolinea in modo evidente l'importanza del confucianesimo nel curriculum educativo del periodo.¹²⁵

In the Tokugawa period, 97.3% of *Terakoya* schools taught children the cartography of Confucian books as the prime subject, and 91.5% of the schools taught Confucian reading as the second major subject.¹²⁶

Nello stesso periodo, i samurai frequentavano il Gakushūin, istituito nel 1840 a Kyoto, una scuola riservata alla nobiltà dove si approfondivano gli studi confuciani.¹²⁷ In effetti, i samurai si dedicavano soprattutto allo studio del Jukaku, aspetti morali insegnati da Confucio.¹²⁸

Durante il periodo Tokugawa, l'istruzione superiore mirava principalmente a preparare persone in grado di governare seguendo i principi neoconfuciani. Nei *terakoya*, invece, questo non succedeva. Questo ha posto le basi per lo sviluppo del moderno sistema educativo giapponese. In tutto il Giappone feudale, suddiviso in circa 280 domini feudali, le *hankō*, istituzioni educative provinciali,

¹²⁴ TAKAHATA, Eiichiro, "Religious education in Japan", in Derek H. Davis and Elena Miroshnikova (a cura di), *The Routledge International Handbook of Religious Education*, New York: Routledge, 2013, p.182.

¹²⁵ SHIBATA, "Controlling national...", p.79.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Herbert, PASSIN, *Society and Education in Japan*, New York, Columbia University, Teachers College Press, 1966, p. 27.

¹²⁸ TAKAHATA, "Religious education...", p.182.

erano presenti per educare i figli dei *daimyō*, i signori feudali locali che detenevano il potere assoluto nei loro territori. Queste istituzioni erano autorizzate dal governo centrale.¹²⁹

Successivamente, l'organizzazione del periodo Tokugawa è stata modificata per adattarsi alla visione di un Giappone moderno nel contesto del nuovo sistema educativo nazionale.

A partire dal 1868, con la fine del periodo Tokugawa e l'inizio dell'era Meiji, segnata dalla Restaurazione Meiji, il potere sovrano ritornò sotto il controllo dell'Imperatore. Il nuovo governo avviò la creazione di un sistema scolastico moderno con l'intento di rinegoziare i trattati commerciali svantaggiosi con i paesi occidentali.¹³⁰

Al fine di condurre il paese verso la modernizzazione e la prosperità di una nazione moderna, il governo riteneva fondamentale istituire un sistema educativo volto a promuovere un concetto di stato centralizzato.¹³¹

Nel 1872 furono istituite nuove scuole primarie, secondarie e un sistema universitario controllato dal governo, che sottopose le istituzioni private preesistenti al proprio controllo.¹³² Durante questo periodo, furono fondate nuove tipologie di istituzioni private che offrivano corsi su legge, medicina, arti liberali e religione. Dopo la revoca del divieto sul cristianesimo da parte del governo nel 1873, diverse dottrine cristiane aprirono le proprie scuole missionarie. Tuttavia, lo sforzo educativo e l'impegno avviato dai cristiani spinsero il governo a separare l'istruzione dalla religione, poiché aveva lo scopo di istruire il popolo giapponese nel rispetto nei confronti dell'imperatore, profondamente radicato nello shintō e nel neoconfucianesimo. Quando queste nuove istituzioni private entrarono sotto il controllo del governo, nel 1899 fu emanato un decreto che proibiva l'insegnamento della religione in tutte le scuole soggette alla supervisione del governo, sia pubbliche che private. Nonostante la libertà religiosa fosse garantita dalla Costituzione Meiji del 1889, l'educazione religiosa era severamente limitata nelle scuole ufficiali. Tuttavia, molte istituzioni non riconosciute continuarono a fornire istruzione religiosa.¹³³

Ciò che segnò questo periodo fu il Rescritto Imperiale sull'Educazione, emanato nel 1890. Questo testo, che presentava elementi di derivazione confuciana, come ad esempio l'educazione morale, enfatizzava l'importanza della fedeltà, della compassione e del rispetto verso i genitori come principi

¹²⁹ CAROLI, Rosa, GATTI, Francesco, *Storia del Giappone*, 2017, p. 76.

¹³⁰ TAKAHATA, "Religious education...", p.183.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² TAKAHATA, "Religious education...", pp.182-183.

¹³³ TAKAHATA, "Religious education...", p.183.

morali tradizionali giapponesi, senza includere elementi religiosi.¹³⁴ Tuttavia, questo è stato visto quasi come un principio religioso, in quanto il documento proveniva direttamente dall'imperatore. Poiché l'imperatore veniva associato alla religione shintō, l'istruzione morale basata sul Rescritto Imperiale si era sviluppata in molte scuole per incorporare in parte gli insegnamenti dello shintō.¹³⁵

Il Rescritto rivestiva una grande importanza in quanto delineava i principi educativi dello Stato. Sottolineava che il popolo, in qualità di suddito dell'Imperatore, doveva adottare le virtù dello Stato e praticare la pietà filiale verso i genitori e la benevolenza verso gli altri. In tal modo, si promuoveva la virtù fondamentale per i bambini giapponesi, che consisteva nell'onorare i propri genitori. Questa virtù trovava riscontro nel legame tra l'Imperatore e il popolo, assimilabile al rapporto tra un padre e i suoi figli, sottolineando l'Imperatore come una figura paterna per il popolo giapponese.¹³⁶

Secondo il Ministero dell'Educazione, l'obiettivo della creazione del testo non era solamente quello di uniformare l'educazione morale, per rispondere al declino dei valori morali lamentato dagli insegnanti e dalla popolazione, ma anche di rafforzare l'autorità del governo attraverso l'emanazione del Rescritto.¹³⁷ A tal fine, il Ministero dell'Istruzione giapponese si occupò nel diffondere una copia del documento nelle scuole, un elenco di virtù che avrebbero formato sudditi devoti all'Imperatore. Nei primi anni della scuola elementare, sia nelle istituzioni pubbliche che private, ai bambini veniva richiesto di imparare il testo durante le lezioni di morale, dove il Rescritto diventava il fondamento del programma, e di essere in grado di recitarlo a memoria.¹³⁸ Venne quindi ordinato a tutte le scuole, indipendentemente dalla loro natura pubblica o privata, di condurre regolarmente una lettura cerimoniale del Rescritto e di mostrare rispetto alle fotografie dell'Imperatore e dell'Imperatrice come parte del curriculum scolastico. In effetti, questo trasformò tutte le istituzioni educative in ciò che potremmo definire "scuole statali di ispirazione shintō", anche se non venivano chiamate così. Sebbene alcuni gruppi religiosi ed educatori si opposero a questa politica, sostenendo che violava la libertà di credo, il governo si difese sostenendo che lo shintō non costituiva una religione, ma piuttosto un sistema di rituali statali al di sopra delle singole religioni.¹³⁹

Inizialmente, le scuole hanno avuto difficoltà a coinvolgere i giovani nelle cerimonie durante le festività nazionali. Questi giorni rappresentavano una delle poche occasioni di festa per i bambini, quindi non volevano privarsene. Per affrontare questa sfida, è stata proposta l'idea di distribuire dolci

¹³⁴ NOLTE, ŌNISHI, "National Morality and...", p.289.

¹³⁵ TAKAHATA, "Religious education...", p.183.

¹³⁶ NOLTE, ŌNISHI, "National Morality and...", p.290.

¹³⁷ Carol, GLUCK, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, 1987, p.147.

¹³⁸ NOLTE, ŌNISHI, "National Morality and...", p.283.

¹³⁹ FUJIWARA, "Problems of teaching...", p. 53.

durante queste cerimonie e di aggiungere altre attività come spettacoli, festival musicali o gare sportive, stimolando la partecipazione degli studenti.¹⁴⁰

L'Imperatore, visto come una divinità vivente sulla terra, doveva essere rispettato secondo gli insegnamenti dello shintō. In questo contesto, lo shintō recuperò una certa autorità grazie all'introduzione di nuovi rituali, come quelli dedicati ai caduti in guerra, che divennero parte integrante della vita quotidiana e momenti di unione per la comunità. Questi aspetti contribuirono a un rafforzamento dell'identità nazionale. Inoltre, secondo Inoue Nobutaka, durante il periodo prebellico, l'obiettivo dell'insegnamento dello shintō era strettamente legato alla promozione di un atteggiamento nazionalista tra gli studenti. Sebbene l'educazione religiosa fosse vietata nelle scuole pubbliche, era consentita in quelle con affiliazioni religiose, purché fosse in linea con il sistema imperiale e il culto shintō.¹⁴¹

Dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale nel 1945, le modifiche imposte dagli statunitensi si concentrarono sulla separazione tra la sfera religiosa e quella statale¹⁴², in quanto gli americani consideravano lo Shintō di Stato responsabile dell'ultranazionalismo giapponese, che raggiunse il suo apice intorno al 1945.¹⁴³

La nuova politica ha rimosso dalla sfera pubblica i riferimenti alla devozione e alla fedeltà verso l'Imperatore, così come gli inviti a sacrificarsi per lo Stato e per l'onore dell'Imperatore. Attraverso diverse riforme e l'applicazione rigorosa della separazione tra religione e Stato, lo shintō (come qualsiasi altra religione) è stato in gran parte escluso dalla sfera pubblica.¹⁴⁴

Per impedire che lo shintō influenzasse nuovamente la vita pubblica in Giappone, lo SCAP emise un ordine militare, noto come Shintō Directive, il 15 dicembre 1945. Questo ordine eliminò il sostegno e il controllo del governo sullo Shinto di Stato, garantendo la separazione tra governo e religione.¹⁴⁵

¹⁴⁰ HARDACRE, *Shinto and the State...*, p.109.

¹⁴¹ INOUE, Nobutaka, "Religious Education in Contemporary Japan", *Religion Compass*, Vol. 3, No. 4, 2009, p. 584.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ SHIBATA, Masako, "Religious education reform under the US military occupation: The interpretation of state Shinto in Japan and Nazism in Germany", *A Journal of Comparative and International Education*, Vol. 34, No. 4, p.426.

¹⁴⁴ MULLINS, "Secularization, Deprivatization...", p. 67.

¹⁴⁵ SHIBATA, "Religious education reform under the US military...", p.432.

The purpose of this directive is to separate religion from the state, to prevent misuse of religion for political ends, and to put all religions, faiths, and creeds upon exactly the same legal basis, entitled to precisely the same opportunities and protection.¹⁴⁶

L'ordine proibiva del tutto la partecipazione allo shintō nella vita pubblica in Giappone. Non era consentito fare visite ai santuari shintō durante le attività scolastiche, comprese le gite scolastiche.¹⁴⁷

Nell'ottobre del 1945, poco dopo la fine della guerra, il Ministero dell'Educazione emise delle linee guida che consentivano l'insegnamento religioso e i rituali durante l'orario scolastico normale nelle scuole fondate da gruppi religiosi. Tuttavia, ciò avveniva solo sotto alcune condizioni:

1. non doveva violare la libertà religiosa degli studenti;
2. doveva essere chiaro che si trattava di attività religiose e parte dell'insegnamento religioso;
3. gli insegnanti e il personale scolastico dovevano fare attenzione a non mettere troppa pressione sugli studenti durante queste pratiche religiose.¹⁴⁸

Il concetto di separazione tra religione e Stato è sancito nella Costituzione giapponese del 1946, elaborata dal Comandante Supremo per le Potenze Alleate (SCAP). L'articolo 20 stabilisce che lo Stato e le sue istituzioni devono astenersi dall'offrire istruzione religiosa o da coinvolgimento in qualsiasi altra pratica religiosa.¹⁴⁹

L'obiettivo dell'Occupazione era di eliminare l'influenza del cosiddetto Shintō di Stato dall'ambito educativo. La prima mossa fu l'abolizione del Rescritto Imperiale sull'Educazione e la rimozione degli elementi shintō dal curriculum scolastico.¹⁵⁰ Questa divisione tra religione e ambito educativo ha portato come risultato che la religione è considerata un argomento tabù nelle scuole pubbliche. Questo concetto persiste ancora oggi, con la religione che viene menzionata solo di sfuggita nelle lezioni di storia, quasi come se fosse qualcosa di appartenente esclusivamente a un lontano passato.¹⁵¹

Successivamente, nel 1947, venne introdotta la legge fondamentale sull'istruzione, che affrontava anche l'educazione religiosa nell'articolo 9:

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ INOUE, "Religious Education in Contemporary...", p.585.

¹⁴⁹ INOUE, "Religious Education in Contemporary...", p.584.

¹⁵⁰ TAKAHATA, "Religious education...", p.183.

¹⁵¹ FUJIWARA, "Problems of teaching...", p. 46.

The attitude of religious tolerance and the position of religion in the social life shall be valued in education.

The schools established by the state and local public bodies shall refrain from religious education or the activities for specified religion.¹⁵²

Inoltre, nel 1949, il Viceministro dell'Istruzione emise delle direttive riguardanti il trattamento della religione nelle scuole elementari e medie. Queste direttive includono le seguenti restrizioni:

1. è proibito visitare luoghi di culto religioso o partecipare a cerimonie o festività religiose durante l'orario scolastico;
2. la visita a tali luoghi per scopi accademici o culturali è consentita, purché non sia obbligatoria per gli studenti;
3. l'uso di materiali religiosi in classe è consentito solo per scopi accademici o educativi e non per promuovere o negare una specifica religione;
4. gli studenti sono liberi di formare gruppi religiosi per attività extracurricolari.

Questi principi non si applicano alle scuole private.¹⁵³

Le politiche di base sull'educazione religiosa, stabilite negli anni successivi alla fine della guerra, sono rimaste in vigore fino ad oggi.

Therefore, people are quite free to carry out confessional education in religious schools, while such topics as those relating to religious problems are avoided in public schools except in education regarding religious knowledge.¹⁵⁴

L'insegnamento della conoscenza religiosa si concentra sullo studio dello sviluppo storico delle principali religioni, le idee fondamentali dei loro fondatori e le caratteristiche del loro pensiero. Questo tipo di insegnamento è incluso in materie come storia mondiale, storia giapponese, geografia ed etica nelle scuole superiori. Tuttavia, spesso l'insegnamento sulla conoscenza religiosa è ridotto al minimo necessario per ottenere buoni risultati nei test d'ammissione. Di conseguenza, la maggior parte degli studenti si limita a memorizzare le informazioni-chiave relative alla storia delle religioni.¹⁵⁵

¹⁵² INOUE, "Religious Education in Contemporary...", p.585.

¹⁵³ TAKAHATA, "Religious education...", p.183.

¹⁵⁴ INOUE, "Religious Education in Contemporary...", p.585.

¹⁵⁵ INOUE, "Religious Education in Contemporary...", p.586.

2.2 L'insegnamento della religione nel dopoguerra

Esiste una notevole differenza nell'insegnamento della religione tra le scuole pubbliche e private, così come tra scuole primarie, secondarie, licei e università. Nel contesto attuale del Giappone, è importante notare che il governo stabilisce il contenuto dei programmi di studio in tutte le scuole attraverso linee guida vincolanti, soprattutto per quanto riguarda gli aspetti religiosi.¹⁵⁶

Le linee guida enfatizzano che l'educazione morale mira a promuovere il benessere generale. Per le scuole primarie e secondarie, si dà importanza allo sviluppo di un senso di rispetto per ciò che trascende il potere umano, alla promozione dell'amicizia e della fiducia reciproca, alla collaborazione con persone di sesso opposto in modo amichevole, al rispetto e all'amore per i genitori e i nonni, e all'impegno per la felicità della famiglia. Questi insegnamenti sono obbligatori per tutti i bambini.¹⁵⁷

Nelle scuole superiori, gli studenti imparano i principi di base del cristianesimo, del buddhismo, del confucianesimo, dell'islam e della filosofia greca, come indicato dalle linee guida. Anche lo shintō è incluso nel programma di studi, ma gli studenti possono scegliere se partecipare o meno alle lezioni di religione.¹⁵⁸

È importante menzionare il libro sull'educazione alla religione per bambini scritto da Inoue Nobutaka, che promuove l'insegnamento alla religione come strumento di educazione interculturale. Pubblicato nel 2005 con il titolo "Religions in the World: Deepening International Understanding", questo libro propone un approccio integrato all'insegnamento delle religioni, che include sia le culture religiose nazionali e tradizionali che quelle straniere, con un focus sull'educazione interculturale. Quest'opera ha generato un ampio dibattito, specialmente riguardo alla definizione stessa di religione. Inoue considera la religione come:

human practices to recognize and revere superhuman beings, namely gods and Buddha (*hotoke*), and to seek happiness¹⁵⁹

In effetti, nel suo modo di vedere la religione, Inoue non parla mai di "credenze". La sua prospettiva si concentra invece sulle azioni umane finalizzate al riconoscimento e alla venerazione delle divinità,

¹⁵⁶ TAKAHATA, "Religious education...", p.184.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ FUJIWARA, "Problems of teaching...", p. 49.

piuttosto che su un insieme di credenze definite. Questo ci porta a considerare il secondo aspetto della sua visione, che è la sua spiegazione dello shintō:

What is Shinto like, which is a religion unique to Japan? [...] Shinto is a religion that was born based upon what exists deep inside the human heart. Shinto, which was born in nature, does not have prophets as Christianity, Islam and Judaism do. Nor does it have ‘holy scriptures’ or ‘precepts.’ Therefore, in Shinto, the judgment of good and evil or dos and don’ts varies according to the times or even individuals. Shinto, which is, thus, fairly free with few restrictions, is a traditional religion having sunk deep into the Japanese heart from ancient times. In Shinto, people are recommended to feel gratitude to gods and nature, cherish tradition and culture, and lead a clean life without impurity.¹⁶⁰

È importante sottolineare che lo shintō non ha un fondatore né testi sacri. Secondo Inoue, lo shintō è sorto in modo spontaneo, naturale, come menzionato nella sua affermazione “Shinto, which was born in nature”. Tuttavia, per comprendere appieno lo shintoismo, è importante distinguere lo shintō come insieme di tradizioni religiose indigene presenti in Giappone fin dall’antichità e lo shintō associato alla corte imperiale, il quale spesso ha giustificato l’autorità dell’imperatore e quindi non può essere considerato di origine “naturale”.¹⁶¹

Alcune critiche a questa opinione di Inoue si concentrano sul fatto che, per secoli, il potere imperiale è stato legittimato attraverso testi come il *Kojiki* e il *Nihonshoki*, compilati nel VIII secolo, che affermavano che l’imperatore discendeva dagli dei. Oggi, questi testi sono considerati dagli studiosi come “testi mitici”, mentre Inoue li considera “testi storici” contenenti “miti”.¹⁶²

Anche se la Legge di base sull’educazione del 2006 riconosce “l’educazione della conoscenza religiosa” e “l’educazione morale basata sui valori religiosi”, è raro trovare riferimenti espliciti agli aspetti religiosi nelle normative sull’istruzione.¹⁶³ Tuttavia, attraverso una comparazione con altre religioni, il libro di Inoue promuove indirettamente una visione più positiva dello shintō, accentuando gli aspetti positivi, evitando di affrontare i lati negativi, specialmente quelli legati allo Shintō di Stato e alle sue conseguenze.¹⁶⁴

Vorrei esaminare più da vicino il concetto precedentemente affrontato di “educazione della conoscenza religiosa”. Secondo Fujiwara, l’educazione della conoscenza religiosa è suddivisa in tre categorie: insegnamento della religione, sviluppo dei sentimenti religiosi e formazione settaria. La

¹⁶⁰ FUJIWARA, “Problems of teaching...”, p. 50.

¹⁶¹ Ibidem.

¹⁶² Ibidem.

¹⁶³ TAKAHATA, “Religious education...”, p.184.

¹⁶⁴ FUJIWARA, “Problems of teaching...”, p. 56.

promozione dei “sentimenti religiosi” può essere vista come una forma di insegnamento della religione che non segue un particolare credo o dottrina. Anche se l’insegnamento della religione è consentito in tutte le scuole secondo le leggi sull’istruzione attualmente in vigore, è ampiamente riconosciuto che le scuole pubbliche abbiano difficoltà a promuovere i valori religiosi negli studenti.¹⁶⁵

Coloro che sostengono l’inclusione di corsi sulla formazione dei sentimenti religiosi spesso pongono l’attenzione sul timore di un potenziale declino della moralità e dell’etica tra i giovani.¹⁶⁶ Attualmente, politici e intellettuali conservatori stanno cercando di introdurre questo tipo di istruzione sui valori religiosi nel sistema educativo pubblico.¹⁶⁷ Al contrario, i politici e gli intellettuali di orientamento liberale, che mostrano cautela verso questa forma di istruzione religiosa, sono spesso preoccupati che ci sia un ritorno dei sentimenti nazionalistici che hanno caratterizzato il periodo prebellico.¹⁶⁸ Essi, infatti, credono che promuovere i sentimenti religiosi rappresenti una limitazione nella libertà di credo da parte dello Stato. Sostengono che l’educazione morale è uno strumento di controllo governativo e costringere gli studenti ad adottarla costituisca una restrizione della libertà di pensiero. In effetti, sia l’educazione morale che la promozione dei sentimenti religiosi costituivano elementi centrali del sistema educativo shintoista sotto il regime prebellico.¹⁶⁹

È importante capire perché sia utile di includere lo studio della religione nel curriculum scolastico.

In primo luogo, bisogna distinguere tra l’educazione alla conoscenza religiosa e quella confessionale. Questa distinzione si basa sul fatto che alcuni insegnanti e studenti potrebbero essere motivati principalmente dall’obiettivo di acquisire conoscenze per superare gli esami, mentre altri potrebbero cercare di capire i concetti fondamentali per il loro sviluppo spirituale futuro. Quindi, un’istruzione approfondita sulla conoscenza religiosa in una scuola pubblica potrebbe risultare più efficace nel promuovere una comprensione maggiore e un interesse per le questioni religiose rispetto a un’educazione confessionale offerta in una scuola religiosa.¹⁷⁰

Oltre a discutere dell’insegnamento dei sentimenti religiosi, alcuni giornalisti e studiosi ritengono che sia necessario introdurre un’educazione contro le sette. Prendendo come esempio incidenti come quello di Aum Shinrikyō e altri tragici episodi che videro coinvolti sedicenti gruppi religiosi,

¹⁶⁵ FUJIWARA, “Problems of teaching...”, p. 47.

¹⁶⁶ INOUE, “Religious Education in Contemporary...”, p.586.

¹⁶⁷ FUJIWARA, “Problems of teaching...”, p. 47.

¹⁶⁸ INOUE, “Religious Education in Contemporary...”, p.586.

¹⁶⁹ FUJIWARA, “Problems of teaching...”, p. 48.

¹⁷⁰ INOUE, “Religious Education in Contemporary...”, pp.586-587.

sostengono che gli studenti devono essere informati sui pericoli di tali organizzazioni. Tuttavia, la sfida nell'istituire questo tipo di educazione risiede nel fatto che ci sono pochi insegnanti in grado di fornire un'istruzione adeguata sugli attuali movimenti religiosi, poiché mancano di conoscenze approfondite.¹⁷¹ Questo problema è accentuato dal fatto che la religione è stata in gran parte esclusa nei programmi scolastici, rendendo le università il primo luogo in cui molti giovani giapponesi hanno avuto l'opportunità di esplorare le diverse religioni.¹⁷²

A livello universitario, gli studenti possono esaminare i principi religiosi da prospettive esterne o studiare la storia delle religioni presso le università pubbliche. Inoltre, queste istituzioni forniscono corsi per la formazione degli insegnanti, che sono preparati ad insegnare materie religiose nelle scuole private.¹⁷³

È fondamentale esaminare il modo in cui lo shintō è trattato nei corsi universitari di religione, considerando la sua importanza storica in Giappone e il suo legame con l'ultranazionalismo durante la Seconda Guerra Mondiale.

Secondo i dati raccolti su uno studio condotto da Fujiwara Satoko nel 2002, ci sono pochi corsi specificamente dedicati allo shintō presso le università giapponesi. Rispetto ad altre religioni come il cristianesimo, il buddhismo, il confucianesimo e il taoismo, i corsi sullo shintō sono notevolmente inferiori in numero. Inoltre, è importante notare che, su un campione di cento università, ce ne sono solo due che si concentrano sull'insegnamento dello shintō. Queste sono la Kokugakuin University e il Kōgakukan University¹⁷⁴

Secondo un censimento condotto dal Ministero dell'Istruzione e della Scienza nel 2002, il 46,7% di tutte le istituzioni religiose in Giappone sono santuari shintoisti, mentre il 42,5% sono templi buddhisti e solo il 2,4% sono chiese cristiane. Questi dati sollevano domande sul perché esista una discrepanza così evidente tra la diffusione dei santuari shintō e l'offerta accademica relativa allo shintō nelle università giapponesi.¹⁷⁵

Ci sono due ragioni principali per cui ci sono poche università e corsi sullo shintō. In primo luogo, lo shintō non viene propagato. Non è presente una "scuola di missione shintō" che si dedichi a diffondere

¹⁷¹ Ibidem.

¹⁷² FUJIWARA, "Problems of teaching...", p. 51.

¹⁷³ TAKAHATA, "Religious education...", p.184.

¹⁷⁴ FUJIWARA, "Problems of teaching...", pp. 51-54.

¹⁷⁵ Ibidem.

insegnamenti o a formare fedeli. Questo è in parte dovuto all'impronta negativa lasciata dallo Shintō di Stato.¹⁷⁶

In secondo luogo, c'è una mancanza di insegnanti qualificati. Dopo la guerra, molti dipartimenti di shintō sono stati chiusi nelle strutture accademiche, ad eccezione di istituti come il Kokugakuin e il Kōgakukan. Di conseguenza, è stato difficile trovare studiosi specializzati negli studi shintō.¹⁷⁷

Tuttavia, secondo Fujiwara ci sono strategie per affrontare questa situazione. Una soluzione potenziale potrebbe essere la collaborazione tra studiosi di religione provenienti da diverse discipline e specializzazioni per sviluppare un manuale di educazione religiosa. Lavorando insieme invece che separati, possono esaminare il manuale da diversi punti di vista prima della pubblicazione, con l'intento di promuovere la comprensione interculturale. Un tale manuale per l'insegnamento della religione offrirebbe agli studenti l'opportunità di esplorare più approfonditamente un argomento, presentando una varietà di prospettive anziché imporre loro un'unica visione.¹⁷⁸ In questo modo il manuale contribuirebbe a formare studiosi specializzati nello studio di una determinata religione, tra cui lo shintō.

Per quanto riguarda le scuole private, è permesso insegnare e promuovere specifici principi religiosi. Secondo le norme stabilite nell'articolo 50, paragrafo 2, e nell'articolo 79 dell'ordinanza sull'istruzione scolastica, emanati il 23 maggio 1947, le scuole elementari o secondarie private possono includere un corso di educazione religiosa al posto del corso di educazione morale. Le scuole superiori private con un orientamento religioso possono offrire corsi di educazione religiosa come parte del curriculum regolare.¹⁷⁹

È interessante notare che la maggioranza delle scuole religiose in Giappone segue la fede cristiana, rappresentando il 60% del totale. Tuttavia, ciò non sembra aumentare significativamente il numero di cristiani praticanti nel paese, che costituiscono solo il 2,4% della popolazione. Pertanto, nonostante la presenza considerevole di scuole cristiane, molti studenti che le frequentano non sono affiliati alla religione e scelgono l'istituto per altre ragioni, come il prestigio o la reputazione, oppure per accedere a università di alto livello.¹⁸⁰

¹⁷⁶ FUJIWARA, "Problems of teaching...", pp. 53-54.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ FUJIWARA, "Problems of teaching...", p.56.

¹⁷⁹ TAKAHATA, "Religious education...", p. 186.

¹⁸⁰ TAKAHATA, "Religious education...", pp.187.

Per quanto riguarda le scuole superiori, ci sono 115 istituti affiliati alla Chiesa cattolica romana, 93 affiliati al protestantesimo, 108 scuole buddhiste e cinque scuole shintō. Complessivamente, il 25% delle scuole superiori private approvate dal governo ha una connessione religiosa.¹⁸¹

Per quanto riguarda le università, ci sono 39 istituti affiliati alla Chiesa cattolica romana, 87 al protestantesimo, quattro allo shintō, 72 al Buddhismo e quattro a gruppi religiosi più recenti. Poiché le università e gli istituti sono liberi dal controllo del curriculum governativo, possono insegnare principi religiosi e formare il clero senza restrizioni.¹⁸²

Secondo l'articolo 89 della Costituzione del Giappone, è vietato utilizzare fondi pubblici o altre risorse per sostenere istituzioni religiose, organizzazioni di beneficenza o imprese educative al di fuori del controllo pubblico. Questo include anche il finanziamento dell'insegnamento delle religioni e delle scuole private non controllate dal governo. Tuttavia, nel 2009 il governo ha destinato oltre 425 miliardi di yen alle scuole private e università. Questo è permesso dall'articolo 59 della legge sulle scuole private, che consente al governo di sovvenzionare istituti privati. Inoltre, l'articolo 12 di questa legge dà al governo il potere di richiedere rapporti sulle attività delle scuole, controllare il personale, ispezionare le strutture scolastiche e correggere eventuali errori nei bilanci. Questi requisiti sembrano essere conformi alla Costituzione.¹⁸³

È importante notare che non c'è distinzione nel finanziamento tra scuole private laiche e religiose. Limitare le sovvenzioni alle sole scuole laiche potrebbe violare il principio di parità di protezione, anche se la Costituzione vieta esplicitamente il finanziamento delle istituzioni religiose. Ciò è dovuto al fatto che il finanziamento copre le spese ordinarie delle istituzioni private, compresi i salari degli insegnanti e i costi di costruzione e manutenzione delle strutture.¹⁸⁴

¹⁸¹ TAKAHATA, "Religious education...", p. 186.

¹⁸² TAKAHATA, "Religious education...", p.187.

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ TAKAHATA, "Religious education...", p.188.

2.3 Problemi nell'insegnamento della religione

Nel contesto attuale dell'insegnamento delle religioni in Giappone, emergono alcuni problemi sociali rilevanti. Uno di questi è l'influenza sempre più forte dell'era dell'informazione, soprattutto di Internet, sulle nuove generazioni, insieme alla comparsa di movimenti iper-religiosi e cyber-religiosi.

Internet è diventato una risorsa essenziale per accedere alle informazioni, soprattutto per i giovani. Negli ultimi anni, l'utilizzo di Internet in Giappone è cresciuto notevolmente, con oltre il 90% dei giovani sotto i 30 anni che lo utilizzano regolarmente. Su Internet, si possono trovare molte informazioni sulle religioni, anche se gli studenti sembrano essere poco interessati ai siti religiosi. Mostrano invece maggiore interesse per i siti che trattano di divinazione, occultismo o spiritismo.¹⁸⁵

Inoltre, è emersa una nuova forma di religiosità legata all'uso di Internet, definita da Inoue Nobutaka come "iper-religione" e "cyber-religione". Questi sono movimenti religiosi che si sviluppano principalmente online e possono creare preoccupazione tra i genitori. Molte di queste nuove religioni hanno pochi legami con le tradizionali religioni giapponesi, come lo shintō e il buddhismo, e spesso risultano difficili da comprendere per gli insegnanti delle scuole medie e superiori. Questi fenomeni presentano sfide significative per l'insegnamento delle religioni nelle scuole, poiché gli insegnanti devono affrontare la complessità di queste nuove forme di religiosità nel contesto dell'era digitale.¹⁸⁶ Gli insegnanti, per evitare che gli studenti vengano portati su strade pericolose, devono rimanere sempre aggiornati su tutte le religioni emergenti, specialmente su Internet, dove potrebbero formarsi gruppi religiosi violenti o falsi con l'intento di truffare persone vulnerabili. Tuttavia, tenersi continuamente aggiornati su tutte queste nuove religioni è un compito impegnativo e complesso. Per questo motivo, gli insegnanti devono affrontare le difficoltà associate a queste nuove forme di religiosità.

Infine, un altro problema attuale nell'insegnamento della religione in Giappone riguarda le sfide sociali derivanti dalla diffusione della globalizzazione.

Con la globalizzazione, culture e credenze religiose provenienti da diverse parti del mondo si mescolano sempre più nella società giapponese rispetto al passato. Nel 2009, c'erano circa 2 milioni di stranieri che vivevano in Giappone, tra cui 700.000 e 800.000 erano lavoratori. Di conseguenza, i giovani giapponesi sono sempre più esposti a persone con diverse convinzioni religiose. Inoltre, c'è un numero crescente di giapponesi che vivono all'estero, con oltre 1 milione nel 2005, e sono esposti a una vasta gamma di culture religiose che potrebbero essere completamente nuove per loro. Gli

¹⁸⁵ INOUE, "Religious Education in Contemporary...", pp.590-591.

¹⁸⁶ Ibidem.

studiosi giapponesi esperti di religione sostengono che ci sia una crescente necessità di integrare l'educazione religiosa come parte fondamentale dell'istruzione interculturale in tutte le scuole.¹⁸⁷

In realtà, uno degli obiettivi principali dell'insegnamento della cultura religiosa, sia in Giappone che all'estero, è quello di ridurre i conflitti culturali in questo periodo di crescente globalizzazione.¹⁸⁸

L'insegnamento della religione può aiutare a contrastare la violenza e promuovere la pace. Tuttavia, è dannoso promuovere un'unica fede sopra le altre. In quel caso non sarebbe un insegnamento religioso, ma piuttosto un indottrinamento rigido. Secondo Ursula King, è essenziale considerare diversi approcci nell'insegnamento.¹⁸⁹ Per promuovere la pace e la comprensione tra le varie religioni, è essenziale tenere presente alcuni aspetti chiave. Per prima cosa, le conversazioni tra religioni diverse dovrebbero essere viste come connesse tra di loro e non opposte. Inoltre, tramite l'insegnamento delle religioni è possibile comprendere meglio i punti di vista e gli ideali delle altre religioni, in quanto è fondamentale accettare i credenti di altre fedi come partner nel dialogo per creare insieme nuove idee filosofiche ed etiche. Infine, è necessario sviluppare un nuovo approccio all'insegnamento della religione sia nelle scuole che nelle università, tenendo conto di un contesto globale più ampio.¹⁹⁰

È importante fare una distinzione tra due tipi di educazione religiosa, quella tradizionale delle vecchie scuole missionarie e un approccio più accademico. La differenza tra questi due approcci sta nel fatto che l'insegnamento religioso si concentra specificamente sulla struttura, sul credo e sugli ideali di una determinata religione, attraverso corsi dedicati. Invece, l'approccio accademico studia le religioni come parte di molti corsi non religiosi, come storia o società.¹⁹¹

L'approccio accademico potrebbe essere offerto come opzione in tutte le scuole, pubbliche e private, ma finora solo le scuole religiose l'hanno adottato, indipendentemente dalla loro fede. Le scuole pubbliche, invece, tendono a non offrire tali corsi principalmente perché, come visto, mancano di personale qualificato e di libri di testo che presentino la religione in modo neutrale e non confessionale.¹⁹²

¹⁸⁷ FUJIWARA, "Problems of teaching...", p.48.

¹⁸⁸ INOUE, "Religious Education in Contemporary...", p.590.

¹⁸⁹ Ursula, KING, "Religious education and peace: an overview and response", *British Journal of Religious Education*, Vol. 29, No.1, 2007, p.116.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ KING, "Religious education...", pp.117-118.

¹⁹² Ibidem.

Conclusioni

L'educazione in Giappone ha avuto un impatto sugli atteggiamenti religiosi, come dimostrato da ricerche condotte dal quotidiano giapponese *Yomiuri shinbun*. Queste indagini hanno rivelato che i laureati tendono ad essere meno religiosi rispetto a coloro che hanno completato solo il liceo, a loro volta meno interessati ad approfondire l'argomento rispetto a chi ha terminato solo la scuola media. Questa tendenza è stata evidente fin dal 1969, quando il giornale ha iniziato a indagare su tali questioni, e si è confermato anche nelle indagini del 2000 e 2005, per le quali si hanno dati disponibili. La diminuzione è stata significativa: dal 43,7% dei diplomati delle scuole medie nel 1969 al 29,5% nel 2000 e al 28,1% nel 2005. La tendenza mostra che all'aumentare del livello di istruzione, diminuisce la religiosità. Nel 2000, il 29,5% dei diplomati delle scuole medie ha dichiarato di essere religioso. Questa percentuale è scesa al 24,5% per i diplomati delle scuole superiori e al 16,4% per i laureati universitari. Nel 2005, le cifre erano rispettivamente del 28,1%, del 20,6% e del 16,3%.¹⁹³

Tra il 1992 e il 2001, i ricercatori dell'Università Kokugakuin, in collaborazione con l'Associazione giapponese per lo studio della religione e della società, hanno condotto vaste indagini a livello nazionale su migliaia di studenti universitari giapponesi. Queste ricerche hanno rivelato che gli studenti universitari hanno livelli di religiosità significativamente inferiori rispetto alla popolazione generale. Nel 1992, l'11,2% degli intervistati ha affermato di essere religioso, mentre il 35,7% si identificava con una religione pur non essendo religioso. Nel 1999, la percentuale di coloro che dichiaravano di essere religiosi è scesa al 6,2%, mentre il 25,8% si identificava con una religione pur non considerandosi religioso.¹⁹⁴

Anche la fiducia nelle figure religiose e nei leader è diminuita nel tempo: nel sondaggio del 2000 condotto da *Yomiuri Shinbun*, solo il 4,3% degli intervistati ha dichiarato di fidarsi di tali figure, mentre il 65% ha espresso una certa o completa sfiducia. I risultati delle indagini condotte tra gli studenti dell'Università Kokugakuin nel 1998 e nel 1999 indicano chiaramente che il 65% degli studenti considerava la religione pericolosa, utilizzando il termine giapponese *abunai* 危ない. Infine, anche le organizzazioni religiose sono state valutate negativamente, con il 76% degli intervistati che riteneva che fossero interessate solo a fare soldi e il 59% che riteneva che l'indottrinamento religioso pubblico dovrebbe essere legalmente limitato.¹⁹⁵

¹⁹³ READER, "Secularisation, R.I.P.? Nonsense...", pp. 14-15.

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ READER, "Secularisation, R.I.P...", p.15.

Esaminando questi dati, si nota chiaramente che la percentuale di persone che si considerano credenti sta diminuendo costantemente. Questo è principalmente dovuto all'aumento del livello di istruzione degli studenti e all'influenza delle esperienze negative associate a certi gruppi religiosi, che hanno spesso fatto notizia.

Trovo interessante notare che una buona parte degli studenti considera la religione come qualcosa di pericoloso da evitare. Questo porta molti giovani a tenersi alla larga da questo argomento e, di conseguenza, a rimanere ignoranti in merito. Nel prossimo capitolo, analizzerò i risultati di un sondaggio condotto su giovani giapponesi, che confermano questa mancanza di istruzione religiosa. Tra le cause ci sono la mancanza di libri di testo adatti e di insegnanti qualificati, ma anche una mancanza di interesse e volontà di approfondire l'argomento.

Capitolo 3

Giovani giapponesi e la religione: analisi di un sondaggio

In questo capitolo finale esaminerò le risposte raccolte un sondaggio condotto tramite Google Form, riguardante la percezione della religione tra giovani giapponesi. Le risposte sono state raccolte tra il 1° marzo 2024 e il 30 aprile 2024. Il sondaggio, distribuito tramite link via mail e messaggi, era rivolto esclusivamente a giovani giapponesi residenti nella zona di Tokyo.

Il questionario è stato ideato con l'obiettivo di comprendere meglio la realtà legata al tema della religione, valutare la sua influenza sui giovani giapponesi, se hanno ricevuto insegnamenti religiosi durante il loro percorso scolastico, se ritengono la religione importante per loro, se praticano rituali religiosi e soprattutto sapere cosa pensano attualmente della religione. Inoltre, ho voluto capire se attribuiscono a questo termine una connotazione positiva o negativa, valutando l'importanza dell'insegnamento di questa materia.

In totale, trenta persone hanno partecipato a questo sondaggio.

Il sondaggio è stato limitato a persone di età compresa tra i 20 e 30 anni. Le persone di questa fascia d'età hanno completato il percorso scolastico superiore, hanno studiato e sono quindi in grado di rispondere a domande riguardanti la presenza o meno dell'insegnamento delle religioni nel loro percorso educativo. Inoltre, in questa fascia di età si dovrebbe essere in grado di sviluppare un pensiero critico sull'argomento, fornendo risposte argomentate e commenti riflessivi.

Il 53,3% dei partecipanti ha un'età compresa tra i 20 e i 25 anni, mentre il 46,7% rientra nella fascia tra i 26 e 30 anni.

Di queste trenta persone, la maggior parte è di sesso femminile, rappresentando il 63,3% del campione. Il 33,3% dei partecipanti è di sesso maschile, mentre un 3,3% che non si identifica in nessuno dei due sessi.

Per quanto riguarda la professione delle persone che hanno partecipato al sondaggio, il 60% sono impiegati. Il 33,3% sono studenti e il restante 6,7% svolge mansioni lavorative manuali.

In diverse domande sono state fornite risposte con la dicitura *wakaranai* 分からない, che può essere tradotta come “non lo so”. Questo potrebbe essere dovuto al fatto che, in vari contesti e per diverse domande, le persone che hanno risposto potrebbero non avere le idee chiare sull'argomento, mostrando un mancato interesse nell'argomento o una mancanza di approfondimento dell'argomento stesso, forse per disinteresse o per evitare l'argomento per paura o altri motivi.

3.1 Le percezioni religiose dei giovani giapponesi: risultati del sondaggio

Come prima domanda, per comprendere il pensiero che queste 30 persone hanno sullo stato attuale della religione, ho chiesto qual è il significato della religione per loro. Le risposte principali si dividono in due gruppi distinti: 23 persone che attribuiscono importanza al concetto di religione e 7 persone che non ci hanno mai pensato in modo approfondito.

Tra le trenta risposte ricevute, tredici persone associano al termine “religione” un credo, spesso in modo generico. Quando i rispondenti al questionario pensano alla religione, il loro primo pensiero è la propria fede religiosa e spesso esprimono la loro gratitudine nominando qualche divinità.

D'altra parte, alcune persone non hanno mai menzionato una divinità o una fede religiosa quando è stato chiesto cosa fosse la religione per loro. Due persone associano questo concetto ai riti funebri o all'aldilà, inteso come il luogo dove si va dopo la morte. Altre sedici persone collegano il concetto di religione a luoghi di culto, a un'ideologia, alla spiritualità, agli insegnamenti di vita o semplicemente alla tranquillità. Inoltre, una persona sostiene che la religione sia un qualcosa di conveniente, che può variare in base all'occasione o alle circostanze in cui ci si trova.

È importante notare la presenza di quattro persone che non attribuiscono molta importanza al concetto di religione, considerandola qualcosa di estraneo alla cultura giapponese, un elemento con cui hanno scarsa familiarità. Un esempio è la risposta “Non ha un significato particolare. Non è molto familiare come concetto” (特に意味がない。あまり身近ではないもの。). Una persona associa il termine religione a un'immagine negativa, probabilmente a causa dell'incidente Aum del 1995, che ha causato numerose vittime e ha generato una connotazione negativa verso la religione, come si nota dalla risposta “Non è familiare ai giapponesi. C'è anche un'immagine negativa, che si diffonde nel tempo” (日本人にとっては、馴染みのないもの。時間などを起こす、良くないイメージもある。).

Infine, ci sono state due risposte che si concludono con un punto interrogativo, quali “qualcosa a cui credere?” (信仰するもの?) o “i pensieri e le idee di una persona?” (その人自身の思考、思想?). Questo dettaglio mi porta a ipotizzare che chi ha fornito queste risposte potrebbe non essere del tutto convinto di quello che ha scritto. Potrebbero avere le idee poco chiare sul significato della religione per loro, quasi come se fosse la prima volta che riflettono seriamente su questo concetto.

Alla domanda successiva, che chiedeva se i rispondenti si considerassero credenti o praticanti di qualche religione, solo il 27%, ovvero otto persone, hanno risposto in modo affermativo, dichiarandosi credenti e affermando di avere una fede religiosa. Sei persone si identificano come buddhista o praticanti shintō. Tra di loro, c'è una persona che si considera praticante del buddhismo, ma non necessariamente credente in senso stretto, come emerge dalla risposta “Non ho un forte credo religioso, ma mi considero buddhista” (別に強い信仰心があるわけではないですが、一応仏教徒です。). Allo stesso tempo, due rispondenti che si definiscono buddhiste frequentano anche i santuari shintō.

Come verrà evidenziato nelle analisi delle domande successive, ci sono vari motivi per cui una persona potrebbe andare a visitare entrambi i luoghi. Uno di questi può essere attribuito alla tradizione nipponica, diventata un'abitudine rimasta impressa nelle radici della cultura giapponese fin dal periodo Meiji, quando lo shintō fu separato dalla sfera religiosa.¹⁹⁶ Come afferma Tokihisa Sumimoto, non è insolito che le persone che visitano un santuario shintō, ad esempio durante le celebrazioni del nuovo anno, si rivolgano poi a monaci buddhisti per i funerali.¹⁹⁷ È importante sottolineare come, nella cultura giapponese, frequentare uno di questi due luoghi di culto non esclude né proibisce la visita e la pratica all'altro.

Nonostante il 73% delle persone che hanno partecipato al sondaggio non si consideri credente o non appartenga a qualche gruppo religioso, il 62.5% del totale dei partecipanti crede comunque nell'esistenza di un essere o di un'entità superiore all'uomo. Due rispondenti, ovvero il 6,67% del totale, non credono che questa entità esista fisicamente, ma la considerano presente nel pensiero di ciascuno di noi. Un esempio è offerto dalla risposta “Penso che ci debba essere un dio o qualcosa del genere come oggetto di fede, ma non credo davvero che sia esistito fisicamente o meno” (信仰の対象としての神とかはあってよいと思いますが、実際に物理的に存在していたのか、存在するのはあまり信じていません。). Oltre a coloro che sostengono l'esistenza di un'entità superiore come forma di spirito, senza una forma fisica, altre due persone riconoscano l'immensa potenza della natura come figura superiore. È interessante notare come una persona afferma di credere in un'entità suprema, anche se la attribuisce nella teoria dei mondi paralleli. Non richiama quindi una divinità o una figura ancestrale, bensì l'esistenza di teorie che propongono realtà

¹⁹⁶ SHIBATA, “Controlling national identity...”, p.76.

¹⁹⁷ SUMIMOTO, “Religious freedom problems in Japan...”, p.81.

alternative alla nostra, considerate come una sfera di cui sappiamo estremamente poco e su cui non abbiamo controllo.

Il restante 27.5% dei rispondenti, invece, non crede nell'esistenza di una figura superiore all'essere umano, rispondendo di non aver mai considerato questa possibilità o di non crederci affatto.

Alla domanda “Quali sono per te esempi di pratiche religiose?” il 26 % delle persone, corrispondente a 8 persone su trenta, ha risposto sostenendo che per loro un esempio di pratica religiosa è visitare i templi buddhisti e i santuari shintō. In questi luoghi, oltre alla preghiera, le persone si riuniscono, soprattutto nei santuari, per celebrare le feste come lo *hatsumōde*, la visita al santuario per il Capodanno. Oltre alle visite dei luoghi di culto, è stata menzionata anche la pratica delle preghiere rivolte ai propri antenati.

Come presentato in precedenza, secondo Fujiwara i giapponesi non si considerano religiosi anche se visitano i santuari durante il Capodanno ogni anno. Tuttavia, definiscono “religiosi” coloro che aderiscono volontariamente a un'organizzazione o a gruppo religioso.¹⁹⁸ Questo sottolinea una distinzione tra l'identità religiosa e la partecipazione a pratiche religiose. Infatti, secondo il 26% delle persone che hanno risposto al sondaggio, andare a visitare un tempio o un santuario viene considerato come atto religioso. Tuttavia, ciò non implica necessariamente che queste persone siano credenti o praticanti di una specifica fede religiosa. È importante capire che praticare atti religiosi non significa automaticamente essere membri ufficiali di una religione.

Un altro 26% delle persone ha citato come esempio di pratica religiosa i rituali legati alla morte e all'aldilà. Questi includono, per esempio, la visita alle tombe dei parenti, le preghiere per i defunti e tutti rituali di commemorazione correlati ai funerali.

Un dato interessante risiede nel 10% delle risposte, che riportano il Natale come esempio di pratica religiosa.

Queste opinioni, seppur di una minoranza all'interno di un campione molto piccolo, sono in contrasto con quanto affermato da Fujiwara Satoko nel suo articolo.

Likewise, Christmas celebration in Japan, among young people in particular, has also been an oft-cited example of their non-religiousness.¹⁹⁹

¹⁹⁸ FUJIWARA, “Problems of teaching...”, p. 46.

¹⁹⁹ FUJIWARA, “Practicing Belonging? Non-religiousness...”, cit., p.127.

Fujiwara sostiene che il Natale in Giappone, in particolare tra i giovani, viene spesso utilizzato come esempio della loro non religiosità. Tuttavia, sebbene in minima parte, c'è chi considera il Natale un esempio di pratica religiosa, associandolo al cristianesimo. Si può arrivare a questa conclusione poiché, nella domanda precedente in cui chiedevo se i partecipanti si identificassero come credenti o praticanti di una religione, nessuno di loro ha affermato di essere cristiano. Di conseguenza, sebbene sia un gruppo molto piccolo, c'è chi considera il Natale una pratica religiosa.

È interessante notare che nessuna delle trenta persone ha menzionato il matrimonio come pratica religiosa. Questo potrebbe significare che, nel campione da me analizzato, il matrimonio non viene percepito come un'unione davanti a una divinità, ma piuttosto come una cerimonia indipendente dalla sfera religiosa.

Una tipologia di risposte che merita un'analisi più approfondita riguarda quelle con una percezione negativa della religione, soprattutto a causa di incidenti passati. Una risposta alla domanda “Quali sono, secondo te, esempi di pratica religiosa?” (宗教的実践の例は何だと思いますか?) che mi ha particolarmente colpito è stata “*tero* テロ”, ovvero “terrorismo”.

Questo suggerisce che la persona è probabilmente consapevole degli eventi del 20 marzo 1995, quando la setta Aum Shinrikyō colpì la metropolitana di Tokyo con il gas sarin, uccidendo tredici persone.²⁰⁰ Rispondere “terrorismo” può riflettere sentimenti negativi come la percezione di pericolo e il disprezzo pubblico, inclusa la paura che un evento simile possa ripetersi per mano di una setta religiosa, come emerge dallo studio di Baffelli e Reader.²⁰¹ Questo tipo di risposta dimostra che la vicenda di Aum è ancora una “ferita aperta”²⁰² come sostengono i due studiosi.

Altre risposte significative in questo senso sono le seguenti:

日本は無信仰の人や、過去の事件(地下鉄サリン事件、旧統一教会という宗教団体と政治の関係)のせいで宗教に対して良いイメージが無い人も多いと個人的に感じる。そのイメージを変えるためには学校で学ぶことが必要だと思う。

Personalmente ritengo che molte persone in Giappone non abbiano una buona immagine della religione a causa dei non credenti e di incidenti passati (l'incidente della metropolitana Sarin, il

²⁰⁰ BAFFELLI, STAEMMLER, “Aum Shinrikyō, Aleph...”, p.197.

²⁰¹ BAFFELLI, READER, “Impact and Ramifications...”, p.8.

²⁰² BAFFELLI, READER, “Impact and Ramifications...”, p.3.

rapporto tra l'ex Chiesa dell'Unificazione, un'organizzazione religiosa, e la politica). Per cambiare questa immagine, credo sia necessario imparare a conoscerla a scuola.

日本で宗教というと、仏教やキリスト教はもちろん思い浮かぶけど、怪しいとされあまり評判の良くない宗教団体の事も色々考えてしまいます。

Quando penso alla religione in Giappone, ovviamente mi vengono in mente il buddismo e il cristianesimo, ma penso anche a gruppi religiosi che sono considerati dubbi e hanno una cattiva reputazione.

Come nota McLaughlin, le generazioni cresciute dopo l'episodio di Aum continuano a evitare l'associazione esplicita con la religione.²⁰³

Il resto dei rispondenti, oltre alle due persone che hanno risposto di non sapere cosa scrivere, ha citato come esempi di attività religiose pratiche tipiche di varie religioni, come l'atto musulmano di non mangiare carne di maiale, la lettura della Bibbia, il battesimo o "l'incorporazione di vari eventi nella vita di tutti i giorni basandosi sull'idea shintō di 8 milioni di dei" (神道的における八百万の神という考え方を背景に、さまざまな宗教的イベントを生活に取り入れていること。).

La domanda successiva chiedeva con quale frequenza frequentano i luoghi di culto.

Come mostra il grafico sottostante, il 60% delle persone (18 persone) hanno risposto dichiarando di non andare mai nei luoghi di culto. Il 20% (6 persone) ha dichiarato di non andarci spesso, il 16,7% (5 persone) ci va occasionalmente, mentre una sola persona afferma di andarci spesso.

È significativo notare come nessuna delle 30 persone che hanno risposto al sondaggio ha selezionato l'ultima opzione: *mainichi ikimasu* 毎日行きます, "ci vado ogni giorno".

²⁰³ MCLAUGHLIN, "What Have Religious Groups Done...", pp.309-310.

よく礼拝所に行きますか。

30 risposte

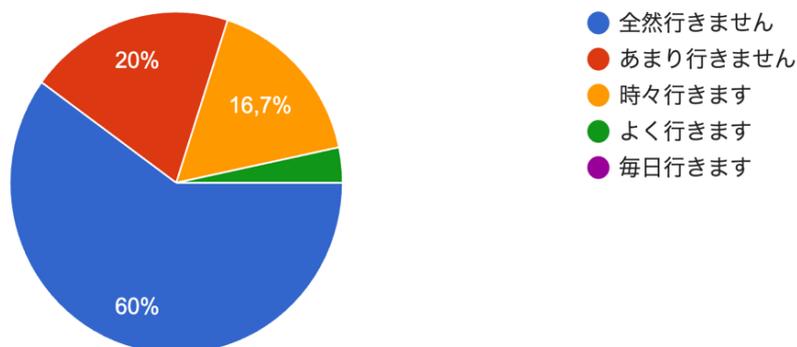


Grafico 1 Sondaggio effettuato il 1.03.2024

Sul tema della frequentazione dei luoghi di culto, è interessante prendere in considerazione il discorso di Ian Reader, che osserva come sempre più persone stiano smettendo di visitare questi luoghi.²⁰⁴

Prima di approfondire l'analisi di Reader, è importante notare che il suo studio è stato pubblicato 12 anni fa e che egli si riferisce principalmente alla frequentazione di santuari e templi. Nella domanda del mio sondaggio, invece, i luoghi di culto presi in considerazione non sono solo i santuari e i templi, ma anche altri luoghi sacri di diverse tradizioni religiose.

Reader osserva che, sebbene alcuni santuari famosi a livello nazionale continuano ad attirare un gran numero di visitatori, specialmente durante le festività come il Capodanno, sempre più santuari e templi stanno chiudendo. Questa chiusura è causata da una costante diminuzione del sostegno finanziario dovuta al ridotto numero di visite e alla diminuzione delle richieste di rituali, come i funerali menzionati in precedenza.

Tra i rispondenti al questionario che hanno detto di frequentare i luoghi di culto, solo 8 hanno specificato quale tipo di luogo visitano. Come mostrato nel grafico 5, il 12,5% ha risposto di visitare principalmente i templi buddhisti, *otera* お寺. Dall'altra parte invece, il 37,5% ha dichiarato di frequentare esclusivamente i santuari shintō, *jinja* 神社.

Tre persone dichiarano di frequentare sia i santuari shintō che i templi buddhisti.

²⁰⁴ READER, "Secularisation, R.I.P.? Nonsense...", pp. 16-17.

Infine, una sola persona ha risposto che frequenta le chiese cristiane, con la dicitura *kurisuto kyōkai* キリスト教会.

どの礼拝所に行きますか?

8 risposte

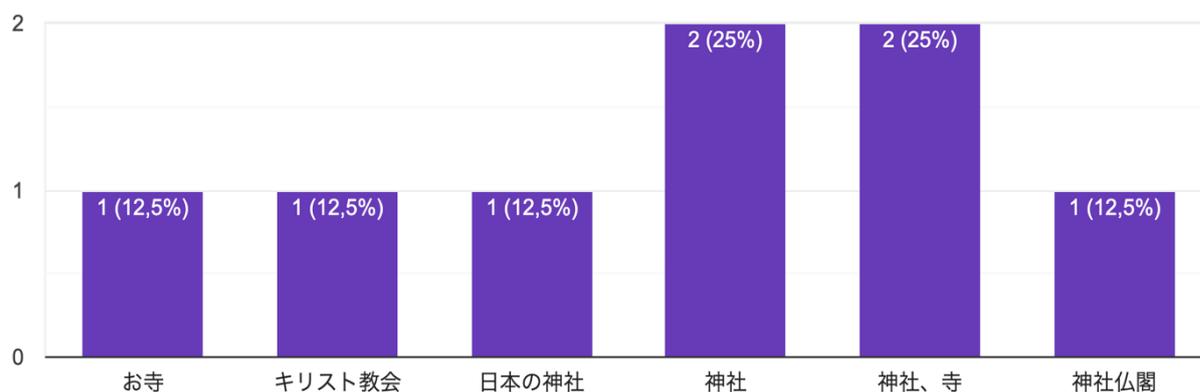


Grafico 2 Sondaggio effettuato il 1.03.2024

I motivi per cui le persone si recano nei luoghi di culto possono essere vari: pregare per i defunti o i propri antenati, chiedere che i propri sogni e desideri si avverino, pregare per l'amore o la salute propria o dei propri cari, oppure partecipare a festività come lo *hatsumōde*.

Secondo il mio sondaggio, il 55,5% dei rispondenti afferma di visitare i luoghi di culto per una semplice visita turistica, senza un particolare interesse per il credo religioso. Il 22,22% ha risposto di recarsi nei santuari per la visita di Capodanno, tradizione per augurare un buon inizio dell'anno nuovo.

Un dato interessante emerge dall' 11,11% dei rispondenti che hanno menzionato i servizi funebri come motivo per la loro visita a un luogo di culto. Come analizzato nel capitolo 1, nel suo studio Reader evidenzia il declino del numero di funerali eseguiti nei templi.²⁰⁵ Questo trova riscontro anche nel mio sondaggio, dove la percentuale di persone che si recano in un luogo sacro per i funerali è molto bassa.

Il resto delle persone che hanno risposto dichiara di recarsi nei luoghi di culto per pregare per la salute della famiglia o per esprimere gratitudine per la propria vita.

²⁰⁵ READER, "Secularisation, R.I.P.? Nonsense...", p.17.

Infine, vorrei prendere in considerazione anche la persona che ha risposto semplicemente con il termine *goshuin* 御朱印. Il *goshuin* è un “timbro” con il nome del santuario o del tempio visitato, che viene apposto nel *goshuinchō* 御朱印帳, un libro appositamente concepito per raccogliere tali timbri. Questi sigilli servono a confermare la visita al luogo sacro e sono disponibili esclusivamente nei santuari e nei templi. L’origine di questa pratica è incerta, ma è un’usanza che ha radici antiche ed è ancora ampiamente diffusa. In particolare, a partire dalla metà del 2010 si è verificato un notevole aumento di interesse per i *goshuin*, noto come “*goshuin boom*”.²⁰⁶

Fujiwara Satoko considera la pratica dei *goshuin* come un esempio di nuova religiosità incentrata sulle relazioni umane.²⁰⁷ Tuttavia, in che modo i *goshuin* si legano con le relazioni umane? Fujiwara sostiene che coloro che collezionano i *goshuin* cercano esplicitamente di stabilire relazioni con divinità. Tuttavia, tali divinità e buddha non vengono considerati oggetti di culto o di fede, bensì agenti per lo sviluppo di relazioni tra persone.²⁰⁸

What is also so attractive about *goshuin* is that, by looking over the book again, we can face the gods one again and remember people, sceneries and food we encountered during our trips. *Goshuinchō* is full of memories in addition to benefits.²⁰⁹

Le parole di Fujiwara risuonano profondamente con la mia esperienza personale, poiché anch’io conservo un *goshuinchō*. Quando sfoglio le pagine del mio libro e osservo i vari *goshuin* che ho collezionato in Giappone nel corso degli anni, mi vengono in mente i momenti in cui ho preso quei timbri. Rivivo le emozioni legate alle persone con cui ero, i luoghi che ho visitato e ai piatti deliziosi che ho gustato durante i miei viaggi.

Fujiwara, sostiene che il concetto di “ricordi” implica che le relazioni con le divinità siano percepite come un’estensione delle relazioni che si formano con gli altri esseri umani. Per questo motivo considera la pratica dei *goshuin* come una forma di “religione delle relazioni umane”.²¹⁰

²⁰⁶ FUJIWARA, “Practicing Belonging? Non-religiousness...”, p.144.

²⁰⁷ Ibidem.

²⁰⁸ FUJIWARA, “Practicing Belonging? Non-religiousness...”, p.145.

²⁰⁹ Ibidem.

²¹⁰ FUJIWARA, “Practicing Belonging? Non-religiousness...”, p.146.

3.2 Opinioni sull'istruzione religiosa in Giappone: prospettive e valutazioni

Dopo aver posto domande volte a indagare l'influenza della religione nella vita delle persone, analizzando il loro atteggiamento verso la religione, la frequenza delle visite nei luoghi di culto e i motivi di tali visite, il questionario si è poi concentrato sulle loro opinioni riguardo all'istruzione religiosa nelle scuole giapponesi.

Come discusso nel capitolo precedente, l'insegnamento della religione nelle istituzioni pubbliche è limitato, soprattutto con l'inizio dell'Occupazione Americana nel 1945. Dall'altro lato, nelle scuole private, la religione può essere insegnata liberamente.²¹¹

Come indicato nel grafico 3, la maggioranza dei rispondenti, che rappresenta un totale di 17 persone, pari al 56,7%, afferma di aver frequentato una scuola pubblica senza mai aver seguito lezioni di religione durante il loro percorso scolastico.

La percentuale di coloro che hanno frequentato una scuola pubblica e hanno seguito corsi di religione è evidenziata dalla fetta blu del grafico, che costituisce solo il 6,7% del totale, corrispondente a sole 2 persone su trenta.

Passando ad analizzare coloro che hanno frequentato scuole private, si nota che il 23,3%, composto da 7 persone, ha frequentato una scuola privata senza mai partecipare a lezioni di religione, mentre il restante 13,3%, costituito da 4 persone, ha frequentato una scuola privata e ha seguito corsi di religione.

学歴に基づいて、宗教の授業を受けましたか?

30 risposte



Grafico 3 Sondaggio effettuato il 1.03.2024

L'opinione principale che sei partecipanti al sondaggio hanno espresso circa l'insegnamento della religione nelle scuole è stata che risulta importante acquisire una migliore conoscenza e

²¹¹ TAKAHATA, "Religious education...", p.187.

comprensione delle altre religioni al fine di migliorare l'interazione con le altre persone. Ne sono un esempio le seguenti tre risposte:

特定の宗教に偏らず、様々な宗教を理解し、共生するためという目的で行うのであれば良いと思う。

Penso che [l'insegnamento della religione nelle scuole] vada bene purché sia fatto allo scopo di comprendere e convivere con varie religioni, senza essere pregiudizi nei confronti di una religione in particolare.

宗教を信じている人もいるため、どのような宗教があり、それによってどのような考え方や生活をしている人がいるのかについて教えることは必要だと思う。

Dato che alcune persone credono nella religione, penso che sia necessario insegnare quali tipi di religioni esistono e come le persone pensano e vivono la propria vita in base ad esse.

様々な文化を理解する上で重要なことだと思う。

Penso che questo [l'insegnamento delle religioni] sia importante per comprendere le diverse culture.

La comprensione delle diverse culture e l'interazione pacifica con persone di differenti credi religiosi sono gli argomenti principali che emergono dalla riflessione di Ursula King, che tratta sia nello specifico dell'insegnamento della religione in Giappone che in altri paesi, promuovendo idee per favorire la pace tra le diverse culture. Secondo la studiosa, la comprensione delle diverse culture e l'interazione pacifica con persone di differenti credi religiosi rappresentano i pilastri per promuovere la pace tra le varie fedi religiose.²¹²

Oltre alla comprensione delle diverse culture, un rispondente ritiene fondamentale acquisire conoscenze sulle religioni anche per approfondire meglio la cultura giapponese, comprendendo il significato delle visite ai santuari, ai templi e dei rituali ad essi legati.

²¹² KING, "Religious education and...", p.116.

Una preoccupazione comune emersa da cinque risposte alla domanda precedente riguardava il timore verso il metodo di insegnamento. È stato sottolineato che non è appropriato che gli insegnanti influenzino l'insegnamento delle religioni con il proprio credo personale o attraverso la loro soggettività.

Oltre alla preoccupazione per la possibile influenza della soggettività, un altro tema comune emerso è stato quello della possibile imposizione del credo religioso a scuola. Quattro persone hanno suggerito che è preferibile evitare di imporre credenze religiose, e un'altra sostiene che i contenuti che promuovono implicitamente la fede o il culto non dovrebbero essere parte dell'insegnamento religioso. Altri quattro rispondenti hanno espresso il parere che dovrebbe essere promosso un tipo di insegnamento equilibrato che comprenda varie tradizioni.

Anche in questo caso, tre persone hanno mostrato disinteresse verso l'insegnamento della religione, affermando di non voler essere obbligati a seguire lezioni di religione o di non ritenere tale insegnamento necessario. È un esempio la seguente risposta:

必要ない思う。日本人は宗教について知らないことが多い。だが、それによって世界で起きる事象を別の視点で見ることができるとおもう。

Non penso che [l'insegnamento delle religioni] sia necessario. Sono molti i giapponesi che non conoscono la religione. Credo però che questo ci permetta di vedere gli eventi che accadono nel mondo da una prospettiva diversa.

Secondo la persona che ha dato questa risposta, è comune che i giapponesi abbiano una conoscenza limitata della religione e su questo fattore influisce anche la preparazione dei futuri insegnanti. Come sostenuto da Inoue Nobutaka,

The difficulty of instituting this kind of education, however, is that there exist few teachers who can provide appropriate instruction to students because they lack sufficient knowledge about recent religious movements.²¹³

Una delle difficoltà nell'insegnamento della religione in Giappone, come evidenziato nel capitolo precedente, è la scarsità di insegnanti dotati delle conoscenze appropriate in materia religiosa. Questo

²¹³ INOUE, "Religious Education...", p. 587.

fenomeno deriva dal fatto che sempre meno giapponesi mostrano interesse allo studio della religione e, come vedremo a breve, non ritengono l'insegnamento della religione nelle scuole una priorità.

La maggioranza dei partecipanti (21 su 30, pari al 70%) riconosce l'importanza dell'insegnamento delle religioni per una migliore comprensione delle altre persone, soprattutto di culture diverse dalla propria. Tuttavia, non tutti ritengono cruciale l'insegnamento della religione a scuola. Infatti, il 52% (16 persone) ritiene che tale insegnamento sia importante, come emerge dalle risposte seguenti:

日本は無宗教と言われながらも、あらゆる国の宗教からなる文化を日常生活の中で受容しているので、信仰と文化が繋がっている事を知識として知っている事が必要であると感じます。

Anche se si dice che il Giappone non sia religioso, accetta culture di tutte le religioni nella sua vita quotidiana, quindi ritengo sia necessario sapere che fede e cultura sono collegate

信仰を強制するわけではなければ、倫理観や道徳観が育ち良いのではないかと思う。また、文化の側面で宗教は大きく関わっているので、教養という面でも良いと思う。教養という面では、1つの宗教に限らず複数の宗教を教えることがより望ましいと思われる。

Penso che sarebbe meglio sviluppare un senso etico e morale purché la religione non venga imposta. Inoltre, poiché la religione gioca un ruolo importante nella cultura, penso che sia positiva anche in termini di istruzione. In termini di istruzione, sembra più auspicabile insegnare più religioni piuttosto che una sola religione.

無知によって、騙されたり、差別したり等を防ぐため。宗教を一般的に知ることで、世界情勢・思想の種類・拠り所の選択肢を知ることにつながるため。

Per evitare che le persone vengano ingannate o discriminate a causa dell'ignoranza. Conoscere la religione in generale porterà a conoscere la situazione mondiale, i tipi di pensiero e le opzioni di sostegno.

Dall'altra parte, il 38% dei partecipanti al sondaggio è contrario o non ritiene necessario l'insegnamento della religione nel percorso di studi.

Infine, il 9,5% si è astenuto dal fornire un'opinione definitiva, rispondendo di non avere un'idea chiara sull'importanza dell'insegnamento della religione o suggerendo che tale importanza possa variare a seconda della persona (“Spetta all'individuo decidere se diventa importante 重要になるかは個人次第”).

Perché, nonostante molti riconoscano il valore dell'insegnamento delle religioni a scuola e il suo valore nell'agevolare la comprensione delle altre persone, non tutti sono concordi sull'importanza di includerlo nel programma scolastico? Le risposte a questa domanda sono state molteplici. Uno dei motivi principali, emerso dalle risposte, è la paura di confrontarsi con le diverse prospettive di pensiero. Con l'aumento dell'immigrazione e della diversità culturale, come evidenziato anche da Inoue Nobutaka, la globalizzazione ha portato alla mescolanza di culture e credenze religiose provenienti da tutto il mondo nella società giapponese, creando una maggiore complessità rispetto al passato.²¹⁴

Come discusso nel precedente capitolo, con la crescente diffusione della globalizzazione, sempre più persone in Giappone riconoscono l'importanza della comprensione interculturale e internazionale, anche attraverso l'insegnamento delle religioni. Tuttavia, questa crescente consapevolezza dell'importanza di comprendere gli altri può essere accompagnata da sentimenti di ansia e timore. La comprensione degli altri non è sempre vista come un elemento positivo, poiché le loro prospettive e i loro modi di pensare potrebbero contrastare con le proprie credenze e ideali. Questi elementi emergono in alcune risposte riguardo all'importanza o meno dell'educazione nelle scuole, come le seguenti:

自分たち以外の考え方を知る機会になるから。良いも悪いも知らないとわからない。

Perché ci dà l'opportunità di conoscere altri modi di pensare rispetto al nostro. Non sappiamo se è buono o cattivo finché non lo conosciamo.

移民の増加や多様性が広がりつつあるため。

A causa della crescente immigrazione e della crescente diversità.

²¹⁴ INOUE, “Religious Education in Contemporary...”, p.590.

Quindi, queste persone non sono contrarie all'insegnamento religioso nelle scuole e riconoscono la sua importanza per la comprensione degli altri. Tuttavia, non lo considerano cruciale poiché sono intimoriti dall'ignoto, dalla possibilità di scoprire punti di vista diversi.

Questo non è l'unico motivo per cui alcuni partecipanti non attribuiscono importanza all'insegnamento religioso.

Come riportato sopra, sei partecipanti al sondaggio hanno riferito di aver partecipato alle lezioni di religione. Tuttavia, questi insegnamenti, secondo quanto hanno affermato, non hanno contribuito in modo significativo alla loro crescita personale né hanno avuto un impatto rilevante nel definire la propria identità religiosa. Di conseguenza, avendo frequentato questi corsi senza osservare cambiamenti significativi o percepire un valore aggiunto, probabilmente a causa di un metodo di insegnamento inefficace o della mancanza di personale docente preparato, non ritengono che l'educazione religiosa nelle scuole sia particolarmente importante.

Undici rispondenti, pur riconoscendo l'importanza dell'insegnamento delle religioni per comprendere meglio altre culture, non ritengono necessario che tale insegnamento avvenga nelle scuole. Essi suggeriscono che lo studio delle religioni sia più efficace se affrontato individualmente (“Quando si tratta di religione, penso che sia meglio saperne di più da solo 宗教については、個人的に学びを深めれば良いと思うから”). Le ragioni precise di questa preferenza non sono chiare, ma è possibile che il timore di un insegnamento influenzato dalle opinioni personali degli insegnanti giochi un ruolo significativo. Questi elementi, già emersi nelle risposte precedenti, potrebbero essere collegati tra loro. La preferenza per uno studio individuale potrebbe derivare dal desiderio di evitare l'influenza delle opinioni altrui.

Infine, quattro persone ritengono che l'insegnamento della religione non sia essenziale nella vita quotidiana, come emerge dalle risposte seguenti:

宗教は学問として教えられるものではなく、自分で信じるか信じないか決めるものだと思うから。

Credo che la religione non sia qualcosa che può essere insegnato come una scienza, ma qualcosa a cui decidi tu stesso se crederci o no.

教われれば良いと思うが、教わらなくても生活に支障はないから。

Penso che sarebbe bello se venissero insegnati, ma se non venissero insegnati, non ci sarebbero problemi nella vita.

Conclusioni

In conclusione, emerge che la maggior parte dei rispondenti non è favorevole a un cambiamento del sistema educativo religioso in Giappone. Infatti, il 63% degli intervistati dichiara di non avere un particolare desiderio di modificare l'istruzione religiosa. Al contrario, il 27% sarebbe propenso a cambiare diversi aspetti dell'educazione religiosa, apportando modifiche per migliorarla o, in alcuni casi, per ridurla. Il 3,33% ritiene che ci siano troppe università private religiose, mentre il 20% promuove ulteriormente lo studio delle religioni nelle scuole, sottolineando l'importanza di lezioni che insegnino le varietà e gli stili di vita delle diverse fedi. Un altro 3,33% richiede un maggior numero di lezioni di religione per poter affrontare il tema senza pregiudizi. Infine, un altro 6,66% desidera più ore di lezione per approfondire la conoscenza delle religioni e, in particolare, per studiare gli attentati commessi da gruppi religiosi. Questo sottolinea la possibilità che solo attraverso una maggiore comprensione e consapevolezza delle religioni si possa sviluppare una propria identità e prevenire la ripetizione degli errori del passato.

Conclusioni

In questa tesi ho esaminato l'importanza e l'influenza delle religioni sui giovani giapponesi, con un focus particolare sull'insegnamento della religione nelle scuole in Giappone. Ho analizzato come la religione si sia evoluta nel corso delle diverse epoche e i motivi per cui è diventata un argomento delicato tra i giapponesi, soprattutto dopo eventi significativi come l'attentato della setta Aum Shinrikyō alla metropolitana di Tokyo.

Ho osservato gli studi di diversi studiosi quali Abby Day, Ugo Dessì e Yanagawa Kei'ichi sulla secolarizzazione che, secondo loro, ha portato al declino della religiosità in Giappone. Inoltre, ho approfondito il tema dell'insegnamento delle religioni nelle scuole giapponesi, evidenziando le principali differenze tra le istituzioni pubbliche e quelle private.

I risultati del sondaggio hanno rivelato una complessità di opinioni riguardo quest'ultimo. Sebbene il campione da me analizzato riconosca che l'istruzione religiosa è importante per comprendere meglio le altre persone e le differenze culturali che possono separare i vari popoli, pochi considerano essenziale l'insegnamento delle religioni a scuola. Questo può essere attribuito al timore di confrontarsi con punti di vista e modi di pensare diversi, alimentati anche dai pregiudizi verso le varie culture e religioni.

Lo studio che ho condotto presenta alcuni limiti. Il sondaggio è stato ristretto a giovani giapponesi residenti a Tokyo e ha coinvolto solo 30 persone. Di conseguenza, non posso formulare un'analisi generale sulla percezione della religione tra tutti i giovani giapponesi.

Per le future ricerche, sarebbe utile analizzare un campione più ampio per raccogliere una varietà di punti di vista e formulare opinioni sull'influenza della religione sui giovani giapponesi oggi. Inoltre, si potrebbero approfondire ulteriormente le opinioni sulla religione e su come migliorare l'efficacia dell'istruzione religiosa attraverso domande più specifiche e interviste in loco. Effettuare ulteriori sondaggi in futuro sarebbe utile anche per osservare eventuali cambiamenti nella situazione nel corso degli anni.

In conclusione, nonostante la religione rimanga un tema complicato in Giappone, causando sentimenti di timore e preoccupazione, esiste un significativo potenziale per la comprensione interculturale e per la promozione della pace attraverso uno studio approfondito delle religioni. Un approccio equilibrato e non imposto può favorire la comprensione di diversi punti di vista, contribuendo a una società più aperta e meno intimorita riguardo a questo argomento.

Bibliografia

- BAFFELLI, Erica e STAEMMLER, Birgit, “Aum Shinrikyō, Aleph, Hikari no Wa”, in STAEMMLER, Birgit e DEHN, Ulrich (a cura di), *Establishing the Revolutionary: An Introduction to New Religions in Japan*, Berlin: LIT, 2011, pp.277-294.
- BAFFELLI, Erica e READER, Ian, “Impact and Ramifications: The Aftermath of the Aum Affair in the Japanese Religious Context”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol 39, No.1, 2012, pp.1–28.
- CASANOVA, Josè, *Public religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994, pp.1-39.
- CAROLI, Rosa, e GATTI, Francesco, *Storia del Giappone*, ed. Laterza, 2017.
- COVELL, Stephen G., *Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2005.
- DESSÌ, Ugo, “Recent Developments in the Japanese Debate on Secularization”, *Journal of Asian Humanities at Kyushu University*, Vol.2, 2017, pp.57-66.
- FUJIWARA Satoko, “Practicing Belonging? Non-religiousness in Twenty-First Century Japan”, *Journal of religion in Japan*, Vol.8, No.1-3, 2019, pp.123-150.
- FUJIWARA Satoko, “Problems of teaching about religion in Japan: another textbook controversy against peace?”, *British Journal of Religious Education*, Vol.29, No.1, 2007, pp. 45-61.
- GLUCK, Carol, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p.147.
- HARDACRE, Helen. “Religion and the constitution of Japan” in *Constitution writing, religion and democracy*, ed. BÂLI, Asli e LERNER, Hanna, Cambridge Univ. Press, 2014, pp.49-73.
- HARDACRE, Helen, *Shinto and the State, 1868-1988*, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- INOUE Nobutaka, “Religious Education in Contemporary Japan”, *Religion Compass* Vol.3, No.4, 2009, pp.580-594.

INOUE Nobutaka; “The Formation of Sect Shinto in Modernizing Japan”, *Japanese Journal of religious studies*, Vol.29, No.3-4, 2002, pp.405-427.

ISOMAE Junichi, “The Conceptual Formation of the Category “Religion” in Modern Japan: Religion, State, Shintō”, *Journal of Religion in Japan*, Vol 1, No.3, 2012, pp. 226-245.

KING, Ursula, “Religious education and peace: an overview and response”, *British Journal of Religious Education*, Vol. 29, No.1, 2007, pp.115-124.

KOBAYASHI Hiroaki, MELCHIONNI, Maria Grazia (a cura di), “Appartenenza multireligiosa e libertà di religione in Giappone”, *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 2002, Vol. 69, No.2, pp. 287-296.

LARGE, Stephen, *Emperor Hirohito and Showa Japan: A Political Biography*, Routledge, 1996.

MCLAUGHLIN, Levi, “What Have Religious Groups Done After 3.11? Part 2: From Religious Mobilization to “Spiritual Care””, *Religion Compass*, Vol. 7, No.8, North Carolina State University, 2013, pp.309-325.

MULLINS, Mark R., “Secularization, Deprivatization, and the Reappearance of ‘Public Religion’ in Japanese Society”, *Journal of Religion in Japan*, Vol.1, No.1, 2012, pp. 61-82.

NOLTE, Sharon H. e HAJIME Ōnishi, “National Morality and Universal Ethics. Ōnishi Hajime and the Imperial Rescript on Education”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 38, No.3, 1983, pp. 283-294.

PASSIN, Herbert, *Society and Education in Japan*, New York, Columbia University, Teachers College Press, 1965.

READER, Ian, “Secularization, R.I.P? Nonsense! The ‘Rush Hour Away from the Gods’ and the Decline of Religion in Contemporary Japan”, *Journal of Religion in Japan*, Vol.1, No.1, pp. 7-36.

READER, Ian, *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyō*, Richmond, Curzon Press, 2000.

ROEMER, Michael, “Religious Affiliation in Contemporary Japan: Untangling the Enigma”, *Review of Religious Research*, Vol. 50, No. 3, 2009, pp. 298-320.

SHIBATA Masako, "Controlling national identity and reshaping the role of education: the vision of state formation in Meiji Japan and the German Kaiserreich", *History of Education*, Vol.33, No.1, 2004, pp. 75-85.

SHIBATA Masako, "Religious education reform under the US military occupation: The interpretation of state Shinto in Japan and Nazism in Germany", *A Journal of Comparative and International Education*, Vol. 34, No. 4, pp.425-442.

STARK, Rodney, "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3, 1999, pp. 249-273.

STEINHOFF, Patricia G., "Three Paths to Enlightenment about Aum Shinrikyō", *The Journal of Japanese Studies*, Vol. 27, No. 1, 2001, pp. 143-152.

SUMIMOTO Tokihisa, "Religious freedom problems in Japan: background and current prospects", *International Journal of Peace Studies*, 2000, Vol. 5, No.2, pp. 77-86.

TAKAHATA Eiichiro, "Religious education in Japan", in DEREK, H. Davis, e MIROSHNIKOVA, Elena (a cura di), *The Routledge International Handbook of Religious Education*, New York, Routledge, 2013.

YANAGAWA Keiichi e ABE Yoshiya, "Some Observations on the Sociology of Religion in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol.5, No.11, 1978, pp.5-27.

WESSINGER, Catherine, "Aum Shinrikyo and Japanese Youth by Daniel A. Metraux", *Utopian Studies*, Vol. 13, No. 1, 2002, Penn State University Press, pp. 229-231.