

UN'ISOLA IN LEVANTE

Saggi sul Giappone in onore di Adriana Boscaro

a cura di

Luisa Bienati e Matilde Mastrangelo

Scripta
Meb

Napoli 2010

PARTE II
IL GIAPPONE MODERNO

Giorgio Amritrano, <i>Instantis volki</i> . Il Giappone di Nicolas Bouvier	255
Luisa Bienati, Spazio del romanzo e spazio urbano: <i>Chijin no ai</i> di Tanizaki Jun'ichirō	265
Matilde Mastrangelo, <i>Kyoko no ie</i> di Mishima Yukio: la casa come struttura narrativa	287
Gianluca Coci, <i>Tanin no kea</i> : storia di un connubio sperimentale tra cinema, musica e letteratura	299
Paola Scrolavezza, Straniera, dappertutto: la ri-scoperta dell'immaginario culturale giapponese in <i>Inu muko iri</i> di Tawada Yōko	313
Maria Gioia Vienna, <i>Comunicare senza parole</i> di Ozaki Kōyō	323
Guidotto Colleoni, <i>Nella porta di pietra</i> . Interpretazione di un'opera di pittura e di poesia di Natsume Sōseki	337
Silvana De Maio, Lo scrittore abita qui. Shiba Ryōtarō, i libri e l'architetto	349
Toshio Miyake, L'estetica del mostruoso nel cinema di Miyazaki Hayao	363
Roberta Novielli, Umoreismo e cinema: la commedia 'irriverente' in Giappone	377
Paolo Calvetti, Perché un nuovo dizionario Giapponese-Italiano	389
Simone dalla Chiesa, Casi, ruoli semantici e schemi grafici nell'insegnamento dei verbi giapponesi	405
Matteo Cestari, Introduzione a <i>La filosofia della storia</i>	423
Massimo Raveri, La reinvenzione della memoria nel discorso religioso del Giappone contemporaneo	431
Rosa Caroli, Depoliticizzazione e destonicizzazione di un 'paradiso tropicale': la rappresentazione di Okinawa nei media e nella cultura popolare del Giappone	449
Corrado Molteni, Economisti pentiti: la "conversione" (<i>tenkō</i>) di Nakatani Iwao	467
Profili degli autori	475
Bibliografia di Adriana Boscaro	483

La reinvenzione della memoria nel discorso religioso del Giappone contemporaneo

Massimo Raveri

L'eterogeneità dei discorsi religiosi del Giappone contemporaneo mette in crisi la coerenza e la validità dei costrutti simbolici tradizionali e il significato delle loro prassi rituali. Negli anni Settanta e Ottanta del Novecento infatti si sono diffusi nuovi movimenti come lo Shinnyoen 真如苑, il Sekai Mahikari Bunmei Kyōdan 世界真光文明教団, il Sūkyō Mahikari 崇教真光, il GIA – God Light Association, l'Agonshū 阿含宗, il Sekai Kirisutokyo Tōitsu Shinrei Kyōkai 世界キリス卜教統一神靈協会. Più tardi si sono formati altri gruppi come il Kōfuku no Kagaku 幸福の科学, il Worldmate (Cosmomate), lo Hō no Hana Sanpōgyō 法の華三法行 e l'Aum Shinrikyō オウム真理教. Sono le 'nuove' Nuove Religioni – gli *shinshinkyō* 新新宗教 – definite anche come movimenti 'della quarta generazione':¹ i termini intendono sottolineare l'elemento di continuità che lega questi gruppi alle 'vecchie' Nuove Religioni nate, a ripetute ondate, dalla fine dell'Ottocento in poi. Eppure questi movimenti sono diversi dai precedenti sotto molti aspetti ed esprimono tendenze decisamente innovative. Essi costituiscono un fenomeno molto complesso e dinamico, che può essere anche visto come la manifestazione locale di una ben definita tendenza religiosa che ha cominciato a evidenziarsi a livello transnazionale negli anni Ottanta.² A dispetto delle riflessioni, spesso stereotipate, su come la modernità avrebbe inevitabilmente privato di senso la religione, relegandola nel privato e in un ruolo secondario, essi dimostrano di svolgere una funzione cruciale nei processi di creazione di simboli e significati. I loro messaggi utilizzano nozioni e vocabolario buddhisti, ma il background delle loro dottrine e delle loro prospettive soteriologiche è molto più fluido, più magmatico e variegato.³

¹ Le definizioni sono di Nishiyama Shigeru, uno dei primi e più attenti studiosi dei movimenti religiosi del Giappone contemporaneo. Vedi Nishiyama Shigeru, "Gendai no shinkyō undō", in Omura Eishō, Nishiyama Shigeru, a cura di, *Gendaijin no shinkyō*, Yūhikaku, Tōkyō, 1988, pp. 169-210.

² Peter B. Clarke, a cura di, *Japanese New Religions in Global Perspective*, Curzon Press, Richmond, 2000.

³ Shinazono Susumu ne propone una lucida analisi in *Positnodan no shinshinkyō*, Tōkyōdō shuppan, Tōkyō, 2001, in particolare nella terza parte del libro; dello stesso autore vedi

Con grande libertà ideologica essi includono nel proprio apparato simbolico idee, figure divine, pratiche rituali tratte dalle più diverse tradizioni sacre – dallo *shintō* al Cristianesimo, dalla mitologia greca al daoismo, dallo hinduismo alle correnti dell'occultismo medioevale europeo – senza legarsi a nessuna. Gli immaginari religiosi, illuminati del fascino di un nuovo esotismo, sono ripresi in un gioco di analogie, provocatorie e talvolta fanciullesche, e si inanellano in un intricato 'spiritual network', per dissolversi alla fine in una religiosità alternativa, che manipola e reinventa le memorie del passato in funzione del futuro. Sembra quasi che questa creatività sia cercando i segni più adatti ad esprimere nuovi significati estrapolandoli dai discorsi religiosi dell'Occidente e dell'Oriente, come a voler bruciare le tappe nel codificare le forme del proprio pensiero.

Ma quello che può apparire come un *bricolage* ingenuo, costituisce in realtà una strategia religiosa tutt'altro che superficiale. Essa rivela una tendenza ad accettare la complessità, a farne propria la logica, e si traduce in una diversa disponibilità verso le 'verità altre' e verso i percorsi spirituali adatti a comprenderle; anche perché la cultura giapponese contemporanea vive la crisi di alcuni dei suoi postulati più tradizionali.⁴ Il processo di rinnovamento spinge la prospettiva escatologica verso livelli superiori di generalizzazione, instaurando catene politiche di somiglianze inusitate e trasgressive che dissolvono la coerenza del sistema di significazione, e fanno intuire che ci sono ancora possibilità di altre connessioni e di sempre nuovi significati.

Questa è la prima caratteristica che distingue l'episteme religiosa contemporanea dalla tendenza che si era affermata in Giappone verso gli inizi del Novecento con il *kaōka shintō* e le prime Nuove Religioni, e che aveva segnato la reazione culturale alle trasformazioni economiche e sociali della modernità. Era una tendenza generalizzata verso un'estrema semplificazione dell'apparato concettuale e semantico del discorso religioso; essa si inoltrava verso gli strati inferiori della particolarità, della specificità, privilegiando una strategia di separazione e riducendo drasticamente le

Seshin sekai no yukue, Tōkyōdō shuppan, Tōkyō, 1996, capitoli 10 e 15 e *Shin shinshūkyō to shūkyō boomu*, Iwanami shoten, Tōkyō, 1992. Vedi inoltre Inoue Nobutaka, *Shinshūkyō no kaizōken*, Chikuma shobō, Tōkyō, 1996; Mark Mullins, *Japan's New Age and Neo-New Religions: Sociological Interpretations*, in James R. Lewis, Gordon Melton, a cura di, *Perspectives on the New Age*, SUNY Press, Albany, 1992, pp. 232-246; Jean-Pierre Berthon, Kashio Naoki, "Les nouvelles voix spirituelles au Japon: état des lieux et mutations de la religiosité", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, CIX, 2000, pp. 67-85.

⁴ Cfr. Miyoshi Masao, Harry D. Harootunian, a cura di, *Postmodernism and Japan*, numero monografico della rivista *The South Atlantic Quarterly*, VXXXVII, 3, 1988.

possibilità di stabilire connessioni simboliche con religioni 'altre', percepire come ostili. Questa spinta verso l'uniformità e il conformismo ideologico aveva portato a una maggiore rigidità nelle classificazioni, creando un apparato simbolico molto coerente, dai confini rigidi, che escludeva ogni possibilità di meticciano in nome della spiritualità giapponese 'più autentica'. Alla base vi era un ideale di unità: una nazione, una religione, una verità, un testo sacro, un leader spirituale, una istituzione religiosa. Lo si vede con molta evidenza non solo nella costruzione ideologica dello *shintō* di stato, ma anche nei movimenti come il Tenrikyō 天理教 e l'Ōmotokyō 大本教.⁵ E non è casuale che nel quadro dell'episteme religiosa buddhista della prima parte del Novecento, movimenti innovatori come il Reiyūkai 霊友会 o il Sōka Gakkai 創価学会, si siano ispirati all'insegnamento di Nichiren, cogliendo la forza della sua visione esclusivista e integralista.

Ma l'affermazione dell'unicità della propria cultura non è un pregio: è piuttosto un prezzo da pagare. Essa ingenera infatti dei gravi problemi di auto-rappresentazione e di alienazione, perché distinguere, separare 'noi' dagli 'altri', collocare 'noi' a parte, e non in mezzo, agli 'altri', come un'unità assoluta ed eccentrica, produce una percezione squilibrata di sé, che riduce quell'equilibrio dato dai processi di generalizzazione e di comparabilità rispetto a dei valori di 'normalità', portando a vedere nel diverso un'alterità nemica da distanziare e negare. Fu una narrativa derivata dalla necessità di costruire un discorso identitario per il Giappone dell'epoca, una narrativa cioè in grado di rispondere al senso di incompletezza, di precarietà, di indeterminatezza culturale causato dai processi economici e culturali dell'Occidentalizzazione.

Quando si parla di 'identità religiosa' è bene tenere presente che stiamo trattando con un concetto fluido, elusivo.⁶ Non è che l'identità religiosa 'ci sia' al fondo della società, come un fondamento perenne e rassicurante della vita, e debba soltanto essere 'scoperta' al di là delle apparenze sociali mutevoli e ingannatrici. L'identità religiosa è un discorso mitico, se non un'illusione. La tendenza ad individuare delle forti e chiare "radici religiose", enfatizzando l'immutabilità dei valori e dei simboli della tradizione ha un carattere fortemente normativo: più che rappresentare cosa è stato obliterato dalla modernità, la "tradizione" in questo caso racchiude

⁵ Cfr. Andrea De Antoni, "L'uno contro l'Uno. Processi di costruzione di identità e ideologia nell'Ōmotokyō", *Atti del XXX convegno di studi sul Giappone* (Lecce, Settembre 2006), Associazione Italiana per gli Studi Giapponesi AISTUGIA, a cura di Maria Chiara Migliore, Galatina Congedo Editore, Lecce, 2008, pp. 157-172.

⁶ Cfr. Francesco Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

proprio quello di cui la modernità ha bisogno per mantenere la coesione sociale al di là dei cambiamenti.⁷ La “tradizione” non sarebbe la somma di *effettive* pratiche del passato continuare anche nel presente, quanto piuttosto una rappresentazione prescrittiva di istituzioni e idee desiderabili *costruita* su un'esperienza antica, rimossa dalla storia e rielaborata in funzione del futuro.⁸ Le tradizioni sono prese dalla storia e al contempo ne esprimono un profondo, radicale, rifiuto perché è impossibile guardare la storia, riconoscerne gli effetti, senza ammettere un'alterazione. Vi è connessione intinseca e sostanziale tra “il tempo e l'altro”: anche quando il ‘noi’ considera soltanto la propria storia, la semplice differenziazione tra il ‘noi’ dei vivi e il ‘loro’ di quelli che furono, apre inevitabilmente spiragli di alterità: si determina infatti un rapporto, che non può essere di totale identificazione, tra un ‘ora’ e un ‘allora’, ed emerge così una distanza temporale che non può non evocare anche una distanza spaziale. Gli ‘altri’ nel tempo richiamano gli ‘altri’ nello spazio, e viceversa. La scelta di rifiutare gli ‘altri’ di culture diverse lungo l'asse orizzontale dello spazio significa rifiutare anche ‘noi’ che eravamo ‘diversi’ lungo l'asse verticale della storia.⁹ Quindi un conto sarebbero gli autentici “costumi”, flessibili, mutevoli, polivalenti, in grado per questo di adattare il passato al presente, e un conto le “tradizioni inventate”, discorsi mitici creati per condizionare il consenso. Questo approccio, che ha aperto nuove vie di indagine storica e antropologica, non è affatto esente da critiche: “To say that *all* tradition is invented is still to rely upon a *choice* between invention and authenticity, between fiction and reality”,¹⁰ quando invece l'analisi contemporanea ha evidenziato l'intreccio inevitabile fra i due termini. Ma non vi è dubbio che nell'affrontare l'analisi di esperienze religiose vi è il pericolo di essere tratti in inganno dai processi di mitizzazione. Carol Gluck, per esempio, ha ricostruito il processo con cui in Giappone, a partire dalla fine dell'Ottocento, cioè con l'inizio della modernizzazione, fu creato (e imposto) l'immaginario ‘tradizionale’ dello *shintō* e dei culti intorno alla

⁷ Cfr. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Stanford Univ. Press, Stanford, 1991.

⁸ Cfr. Eric Hobsbawm, Terrence Ranger, a cura di, *The Invention of Tradition*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983. Vedi anche Stephen Vlastos, a cura di, *Mirror of Modernity. Invented Traditions in Modern Japan*, Univ. of California Press, Berkeley, 1998.

⁹ Cfr. Johannes Fabian, *Il tempo e gli altri. La politica del tempo in antropologia*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli, 2000.

¹⁰ Marilyn Ivy, *Discourses of the Vanishing. Modernity, Phantasm, Japan*, The Univ. of Chicago Press, Chicago-Londra, 1995, p. 21.

figura dell'imperatore.¹¹ Altri autori hanno messo in luce come Yanagita Kunio, e il movimento di scoperta e valorizzazione del folklore giapponese ispirato dal suo insegnamento, siano riusciti a costruire, dai frammenti dei costumi contadini, le "tradizioni" di un mondo rurale ideale, sempre fedele alle usanze religiose antiche.¹² Lo stesso procedimento di riabborazione fantastica del passato è avvenuto con il concetto di *wa fū*, Pace e armonia: immaginato come una delle espressioni più alte dei valori confuciani, "tipico della società giapponese", in realtà è una versione moderna adattata alle necessità di legittimare l'ubbidienza gerarchica e il conformismo sociale nell'epoca della prima industrializzazione e poi della mobilitazione bellica. E infine anche il discorso sulle arti marziali (il *karate*, il *jūdō*) accompagnato dalla rivisitazione in chiave mistica del pensiero Zen, è una mitologia prodotta da tendenze ideologiche dei primi del Novecento in Giappone, e in quest'aura accattivante ha fatto poi presa anche sui giovani occidentali.

Il discorso religioso ha dunque più modelli identitari, ed essi variano nel tempo; ma in periodi di grande mutamento, come quello che la società giapponese attraversò, il mito della tradizione perenne e immutabile servi: non come un modo per comprendere il passato ma piuttosto per delineare il disegno di un universo spirituale armonioso, uno schema ideologico rassicurante costruito con significati semplici, chiari e coerenti.¹³ La costruzione dell'identità implica sempre una rinuncia, una negazione radicale dell'inevitabilità del fluire del tempo. Di qui, nonostante le apparenze di solidità, la sua profonda debolezza; la possiamo intravedere nel senso di nostalgia che pervade la performance di molti riti comunitari dello *shintō*, visti come espressioni di un mondo irrimediabilmente svanito. Gesti, preghiere, costumi, musiche e danze sono ammirati, registrati e riprodotti nei media con un *regard éloigné*, come a segnare la distanza che ormai separa queste espressioni simboliche dai linguaggi della contemporaneità.¹⁴

¹¹ Vedi Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1985.

¹² Vedi Kawada Minoru, *The Origin of Ethnography in Japan. Yanagita Kunio and his Times*, Kegan Paul International, Londra-New York, 1993. Vedi anche Kikuchi Yuko, *Japanese Modernisation and Mingei Theory: Cultural Nationalism and Oriental Orientalism*, Routledge Curzon, Londra, 2003.

¹³ Cfr. Klaus Antoni, Kubota Hiroshi, Johann Nawrocki, Michael Wachutka, a cura di, *Religion and Identity in the Japanese Context*, Lit Verlag, Munster, 2003, pp. 13-35. Vedi anche Michael Weiner, *The Invention of Identity. Self and 'Other' in Pre-War Japan*, in Michael Weiner, a cura di, *Japan's Minorities. The Illusion of Homogeneity*, Routledge, Londra, 1997.

¹⁴ Ian Reader, "Back to the Future: Images of Nostalgia and Renewal in the Japanese Religious Context", *Japanese Journal of Religious Studies*, XIV, 4, 1987, pp. 287-303; Jennifer

Anche i movimenti religiosi contemporanei, a dispetto della familiarità che ostentano con le più antiche religioni, negano il tempo. Essi manipolano le dottrine e gli immaginari del passato accentrandone il lato mistico, circondandoli di un'aura di esotismo e sottraendoli al loro contesto culturale e alla loro specificità storica, in base all'assunto che la sapienza vera, nascosta nel proprio io, sia universale e atemporale e non possa essere scalfita da mere contingenze storiche. La dinamica dell'innovazione deriva dal continuo processo di sovrapporre nuovi immaginari astratti di alterità piuttosto che dall'immersi nel passato, riflettendo sull'evolversi della propria specifica tradizione religiosa. E questa strategia è in piena consonanza con la logica dei nuovi linguaggi mediatici che sono in grado di trasformare la percezione consueta dello spazio e del tempo. "In the new communication system – osserva Castells – localities become disembodied from their cultural, historical, geographic meaning, and reintegrated into functional networks, or into image collages, inducing a space of flows that substitutes the space of places. In the new media time is erased when past, present, and future can be programmed to interact with each other in the same message. The space of flows and timeless time are the material foundations of a new culture that transcends and includes the diversity of historically transmitted systems of representation: the culture of the real virtuality where make-believe is belief in the making."¹⁵

Il discorso simbolico viene rinnovato attraverso dei procedimenti semiotici che richiamano l'ermeneutica medioevale fondata sulla dottrina dello *honjūjijaku* 本地垂迹. Con il fiorire delle scuole Shingon e Tendai in Giappone il binomio "natura originaria/manifestazione" era stato usato in modo originale per interpretare il rapporto fra le forme della buddhità e le forme divine di altre tradizioni religiose. Questo paradigma, che implica un complesso intreccio rizomatico di corrispondenze simboliche, viene oggi proposto ai fedeli dei movimenti come strumento per aprirsi a nuovi significati teologici – anche a costo di aumentare l'incoerenza del discorso religioso – scoprendo nelle figure di perfezione spirituale delle più diverse tradizioni le sfaccettature di una medesima verità ultima, incarnata dal leader.

I leaders del GIA, del Kōfuku no Kagaku e dell'Aum Shinrikyō, affermano di essere in grado, grazie ai loro straordinari poteri mentali, di penetrare le realtà spirituali più profonde, e di svelare agli eletti la 'vera'

Robertson, *It Takes a Village. Internationalization and Nostalgia in Postwar Japan*, in Stephen Vlastos, a cura di, *Mirror of Modernity. Invented Traditions of Modern Japan*, cit., pp. 110-132.

¹⁵ Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society, and Culture*, vol. 1, *The Rise of the Network Society*, Blackwell, Oxford, 1996, pp. 374-375.

essenza di ogni divina manifestazione. In questo modo essi reinterpretano gli insegnamenti di altre religioni mettendo in luce il loro significato 'ultimo', che incorporano nella loro visione di salvezza, per ampliarla di ulteriori suggestioni teoretiche.

Ōgawa Ryūhō, leader del Kōfuku no Kagaku, spiega dettagliatamente in *Eien no hō* 永遠の法 (Le Leggi dell'eternità), che il mondo fenomenico, abitato dagli uomini, è tridimensionale, ma al di là di esso esiste il mondo "reale", gerarchicamente strutturato in molte dimensioni: e se la quarta dimensione è quella del tempo, la quinta è tutta spirituale. In essa vivono gli uomini "buoni". Gli esseri che popolano la sesta dimensione non solo posseggono la bontà, ma hanno la perfetta comprensione della realtà divina. Al di là delle sei dimensioni sono i più alti gradi delle esistenze spirituali. La settima dimensione è quella dell'altruismo: i suoi abitanti hanno vinto ogni illusione dell'io e hanno il dono dell'amore totalmente altruistico. L'ottava dimensione è caratterizzata dalla perfetta compassione. Coloro che si elevano al di là di essa, riescono a connettersi con i mondi spirituali di altri sistemi al di là del sistema solare. Il compito di coloro che vivono nella nona dimensione è quello di guidare gli spiriti umani a purificare la mente e ad entrare nel processo di evoluzione spirituale del Grande Cosmo. È dalla nona dimensione che sono scese per incarnarsi nel nostro mondo le divinità principali delle religioni. A loro – al Buddha, a Gesù, a Śiva, a Zeus, a Manu, ma anche a "spiriti perfetti" come Confucio, Mosè e Newton – è stata affidata l'unica vera Legge di Dio.¹⁶

Con il passare degli anni, il numero dei mondi divini rivelati dal leader progressivamente è aumentato. Egli dapprima ha annunciato che vi era la decima dimensione, in cui si esprime lo spirito del Grande Sole, della Luna e della Terra, poi ha rivelato la natura segreta del Grande divino spirito del Macrocosmo, articolata in ben altre venti dimensioni spirituali.¹⁷ Il fatto di svelare progressivamente sempre nuove forme di Dio permette al fondatore di mutare il messaggio a seconda delle circostanze, adattandolo di volta in volta alle diverse esigenze dei fedeli. Così, nuove figure di divinità o anche importanti personaggi storici (la dea Amaterasu, Nostradamus, Ameno mikata nushi no kami, Einstein, Mengzi, gli Apostoli di Gesù, Mozart, Henry Ford) rivelano la loro vera natura a Ōgawa e sono armoniosamente

¹⁶ *Eien no hō*, traduzione inglese *The Laws of Eternity*, IRH Press, Tōkyō, 1991.

¹⁷ Ōgawa Ryūhō, *The Laws of the Sun*, IRH Press, Tōkyō, 1991, pp. 22-30. Vedi anche Trevor Astley, "The Transformation of a Recent Japanese New Religion. Ōgawa Ryūhō and Kōfuku no Kagaku", *Japanese Journal of Religious Studies*, XXII, 3-4, 1995, pp. 343-380.

inseriti in una visione religiosa che è sempre un'opera aperta.¹⁸ E come il Buddha Dainichi nyorai sta al centro del *mandala*, così al vertice metafisico del reale vi è il Dio El Cantare, l'"origine della Legge", cioè Ōgawa Ryūhō stesso, che incorpora in sé tutte le possibili forme divine.

Secondo l'insegnamento delle "vecchie" Nuove Religioni il fondatore era sacro perché era stato scelto dalla divinità per comunicare con gli uomini: era un tramite, un corpo posseduto, una voce di Dio. Invece nei nuovissimi movimenti come il Kōfuku no Kagaku o l'Aum Shinrikyō, il leader è proprio Dio.

In un testo divulgativo dell'Aum Shinrikyō è scritto di come il loro leader Asahara Shōkō, mentre meditava sulla spiaggia di Miura a Kanagawa, ebbe una luminosa visione di Śiva, che gli rivelò che lui era in realtà il Dio della luce, rinato fra gli uomini come Messia per fondare in terra il regno di Shambhala, il nuovo paradiso.¹⁹

Nei primi anni del Kōfuku no Kagaku, il fondatore, Ōgawa Ryūhō, in estasi, attraverso la scrittura automatica, presentava se stesso come "il canale" per messaggi dall'altro mondo. L'8 marzo 1987, nel suo primo discorso pubblico a Ushigome, dichiarò di essere ispirato da Ama no miataka nushi no kami. I suoi primi seguaci asserirono di aver visto in quel momento un'aureola emanare dal suo corpo e avvolgerlo di luce, e che raggi uscivano dalle sue mani. Il 7 gennaio 1989, il giorno del decesso dell'imperatore Shōwa, il movimento fu segnato da una svolta fondamentale: Ōgawa annunciò che attraverso la divinità Antonius gli spiriti supremi lo avevano autorizzato a diffondere il messaggio di salvezza, e cioè l'purificazione della filosofia e della religione. La rivelazione del messaggio divino diventò progressiva. Alla grande celebrazione del suo compleanno nel 1991 il leader svelò la sua vera natura: "Colui che sta di fronte a voi è Ōgawa Ryūhō, eppure non è Ōgawa Ryūhō. Colui che sta di fronte a voi e annuncia la verità eterna di Dio è El Cantare. Sono io che possiedo la più alta sapienza sulla terra. Sono io che ho tutta l'autorità, dall'inizio del mondo fino alla sua fine: perché io non sono un uomo, io sono la verità assoluta. Credete, credete, credete in me!".²⁰ Da quel momento in poi, Ōgawa smise di vestire gli abiti di "presidente", *shusai*, con giacca e cravatta, e optò di apparire, fra giochi di luci e suoni, in una lunga veste dorata, con una corona

¹⁸ David Morley e Kevin Robins, *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes, and Cultural Boundaries*, Routledge, Londra, 1995.

¹⁹ Citato in Shimazono Susumu, "In the Wake of Aum: The Formation and Transformation of a Universe of Belief", *Japanese Journal of Religious Studies*, XXII, 3-4, 1995, p. 396.

²⁰ Ōgawa Ryūhō, *Risō kokka Nihon no jōken*, Kōfuku no Kagaku shuppan, Tōkyō, 1994, p. 16-17 e 41.

d'oro sul capo e in mano uno scettro con il nuovo logo del movimento – OR – inventato da una famosa ditta giapponese di pubblicità. Nell'aprile del 1994, Ōgawa Dio El Cantare rivelò di essere il culmine del disegno di salvezza iniziato con Mosé, Sākyamuni il Buddha, Gesù Cristo e Allah, e annunciò che grazie a lui l'alba dell'era della verità finale stava finalmente sorgendo. Da allora, le sue apparizioni pubbliche diventarono meno frequenti e sempre più, nei video del movimento, il leader enfatizzava la sua condizione trascendente: "Ecco – proclamava – io rappresento la profonda visione dell'Assoluto nella sua forma più pura".

In passato il leader religioso mostrava le sue emozioni, confessava i suoi dubbi, le sue delusioni: in altre parole ammetteva la sua fragilità di essere umano. Oggi, per contro, i mezzi di comunicazione allontanano il leader dal gruppo, mettendolo al riparo da ogni sospetto di errore e da ogni dimostrazione di debolezza o di imperfezione. Il leader divino è come privato di ogni carnalità. I suoi incontri con i fedeli diventano estremamente rari, avvengono in momenti scelti con cura e sono orchestrati con una sapiente coreografia.²¹ Attraverso i media egli diventa un'entità virtuale, una visione quasi onirica. Il velo di lontananza e di mistero che lo avvolge produce come un vuoto, una potenzialità di sacralità, che attende di essere riempita con sempre nuovi significati. Proprio perché invisibili e remoti, questi salvatori diventano una realtà onnipotente nel mondo.²²

In ultima istanza è l'autorità del leader l'elemento unificante del movimento: la potenza comunicativa della sua figura mediatizzata controbilancia i legami variegati e anche fragili dei fedeli con il movimento. Per esempio, i mega-eventi organizzati regolarmente ogni anno negli stadi, come lo "Hoshi matsuri" dell'Agonshū o il "Lord El Cantare Festival" del Kōfuku no Kagaku, agiscono sul sentimento religioso del fedele e lo trasformano in uno stato di euforia per il fatto di percepire se stesso come spettatore e al contempo attore di un evento 'spettacolare' di salvezza, unico e meraviglioso. Coinvolto nella grandiosità dei movimenti coreografici della folla di fedeli, si sente partecipe di un 'corpo' mistico che esulta in perfetta armonia con il corpo del leader apparso ad annunciare il suo messaggio al mondo.

Proprio utilizzando queste immagini di folla, i movimenti contemporanei affermano che i loro fedeli sono numerosi, ma la distinzione

²¹ Vedi Erica Baffelli, "Mass Media and Religion in Japan: Mediating the Leader's Image", *Westminster Paper in Communication and Culture*, IV, 1, 2007, pp. 83-99.

²² Questo pensiero mi è suggerito dalla lettura dell'articolo di Fabio Rambelli, "Secret Buddhas: The Limits of Buddhist Representation", *Monumenta Nipponica*, LVII, 3, 2002, pp. 271-306.

fra un convertito, un simpatizzante o anche solo un curioso, è flessibile. La fluidità della loro pratica religiosa deriva dalla scarsa coesione della struttura gerarchica e dalla carenza di un radicamento nel territorio, ma anche dall'uso sistematico delle più recenti tecnologie elettroniche di comunicazione e di intrattenimento. Il sistema mediatco su cui basano la loro attività, proponendo ai fedeli un profondo coinvolgimento emotivo, ha preso a delineare aggregazioni religiose di un tipo radicalmente nuovo, con i propri codici e i propri riti: "comunità virtuali" di persone fisicamente lontane e sole che tuttavia interagiscono con continuità nel cyberspazio. Forse non sono altro che pseudo-comunità, una pura rivisitazione in termini mediatici dell'antica utopia della comunità perfetta. Eppure queste fluide 'aggregazioni tramite computer' rappresentano una realtà parallela sempre più consistente, che ignora l'autorità delle istituzioni religiose e mette in crisi le idee tradizionali di spazio sacro e di esperienza religiosa 'pubblica'.²³ Non solo: i movimenti affermano l'efficacia sacrale dei loro riti 'virtuali', e la diffusa partecipazione di 'fedeli/fruitori' li incoraggia nella pratica; ma questo pone agli organismi religiosi ufficiali degli interrogativi teologici non facili da risolvere, per non parlare dei problemi di ordine pratico ed economico dati dalla presenza di una ritualità parallela, attraente e gratuita.

La logica dei linguaggi virtuali è intinseca ai movimenti religiosi contemporanei: essi si esprimono negli ipertesti, nelle immagini e nella musica, nei manga e negli anime, nei videoclip e negli spettacoli negli stadi, e utilizzano a fondo le tecniche di persuasione pubblicitaria, per proporre un'esperienza spirituale esteticamente efficace e soggettivamente gratificante, in sintonia con gli immaginari mediatici e i valori della cultura metropolitana del capitalismo globale.²⁴

In passato la relazione fra religioni e media era interpretata nei termini di un paradigma dominante, basato su un implicito dualismo, che vedeva religioni e media come mondi culturali separati e centripeti: da una parte stavano gli apparati di produzione mediatica e i circuiti di fruizione, con il loro mercato, i loro interessi e strategie; dall'altra c'erano le istituzioni religiose altrettanto chiuse e indipendenti. Questi due mondi erano visti agire secondo diverse se non opposte prospettive: quella di una modernità

²³ Cfr. Gwilym Beckwith, *Computer-mediated Religion: Religion on the Internet at the Turn of the Twenty-first Century*, in *Religion Today: Tradition, Modernity, and Change. From Sacred Text to Internet*, Ashgate, Londra, 2002, pp. 219-264. Vedi anche Steven Jones, a cura di, *Virtual Culture: Identity and Communication in Cybersociety*, Sage, Thousand Oaks, 1997.

²⁴ Cfr. Stewart M. Hoover, *Religion in the Media Age*, Routledge, Londra-New York, 2006, p. 8. Vedi anche Ian Reader, *Spirits, Satellites and a User-friendly Religion: Agorath and the New Religions, in Religion in Contemporary Japan*, Macmillan, Houndmills, 1991, pp. 194-259.

razionale e tecnologica trionfante e quella di una spiritualità opaca e in declino, inevitabilmente destinata a non essere più culturalmente significativa. C'era la tendenza a considerare i media qualcosa di estraneo alla 'autentica' spiritualità, che operava 'dal di fuori', come una forza monopolizzatrice e solo secondo la logica del profitto. E anche quando questi due mondi erano visti in relazione l'uno con l'altro, si presumeva sempre che uno stesse sfruttando l'altro: come se le religioni depauperassero le potenzialità dei media utilizzando come semplici strumenti tecnici, o come se i media stessero trionfando sulle religioni, modellandole secondo la propria logica e inesorabilmente privando le tradizionali espressioni religiose di ogni valore.²⁵

La prospettiva oggi è mutata e si basa su un assunto di circolarità: cioè sul postulato che da una parte nuovi significati religiosi sono veicolati attraverso nuovi simboli, riti, testi e comunità, e dall'altra che nuovi significati si creano perché nuovi linguaggi si sono costituiti. Le tecnologie elettroniche sempre più sofisticate hanno facilitato l'adozione su vasta scala di modi di comunicazione personali, autodiretti ed essenzialmente interattivi. Una volta che le relazioni fra medium, testo e ricezione sono state viste in tutta la loro complessità, non si può negare che religioni e media non possono più essere considerate realtà separate e antagoniste. Esse convergono nel campo delle pratiche sociali, attraverso processi sfumati e anche contraddittori; la loro relazione è dinamica, basata sulla continua negoziazione di discorsi diversi, tanto più che il singolo utilizzatore ha assunto un ruolo attivo nell'elaborare il messaggio che sceglie di ricevere e nel costruire un proprio discorso religioso che assecondi i suoi desideri.²⁶ L'idea che le 'autentiche' tradizioni religiose debbano stare in guardia contro l'onnipotenza dei media, non tiene più. C'è tuttavia una conseguenza inevitabile: "The integrated communication system based in digitized electronic production, distribution, and consumption, on the one hand weakens considerably the symbolic power of traditional senders external to the system, transmitting through historically encoded social habits: religion, morality, authority, traditional values. Nor that they disappear, but they are weakened unless they recode themselves in the new system, where their power becomes multiplied by the electronic materiality of spiritually transmitted habits. [...] But by having to concede the earthly coexistence of

²⁵ Cfr. Federico Boni, *Teorie dei media*, Il Mulino, Bologna, 2006, in particolare il cap. 4.

²⁶ Cfr. Elizabeth S. Bird, *The Authentic in Everyday Life: Living in the Media World*, Routledge, New York, 2003; Stewart M. Hoover, Lynn Schofield Clark, a cura di, *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*, Columbia Univ. Press, New York, 2002.

transcendental messages, on demand pornography, soap operas, and chat-lines within the same system, superior spiritual powers still conquer souls but are finally and truly disenchanted because all wonders are on-line and can be combined into self-constructed image worlds.”²⁷ È proprio per queste procedure semiotiche di disincanto, di sovrabbondanza e di appiattimento del sacro, che si crea, per reazione, la necessità di elevare il leader a livelli di sacralità assoluta, elaborandone l'immagine prima di tutto per stupire, per coinvolgere emotivamente, e poi per convertire.

I nuovi movimenti sono formati in generale da giovani. Sono piùabili e veloci nel fare propria la tecnologia elettronica che, per la sua complessità, tende ad escludere tutta una fascia generazionale di genitori e di educatori. I linguaggi mediatici ‘proteggono’ l'esperienza religiosa del giovane, permettendogli una libertà che è sì ‘virtuale’, ma è senza controllo. Stiamo assistendo così all'emergere, nella spiritualità contemporanea – non solo giapponese – di una nuova e diversa fisionomia di potere religioso, in cui il ruolo degli anziani e quello dei giovani è ribaltato: coloro che possono manipolare la complessità dell'informatica diventano i nuovi ‘guardiani’ del sacro: sta oggi a loro, ai figli, il potere che una volta era dei padri, di trasmettere la tradizione.²⁸

La tradizione che ispira i leader e affascina i nuovi adepti, è quella del buddhismo tantrico. Quando Kiriyama Seyū prese a pubblicare libri come *Henshin no genji* 変身の原理 (I principi della trasformazione) del 1971 e *Mikekyō: Chōnōryōku no himitsu* 密教超能力の秘密 (Il buddhismo esoterico: Il segreto del potere della mente) del 1972, la prospettiva esoterica divenne sempre più importante nelle pratiche dell'Agonshū. Così anche il pensiero di Kūkai ha un ruolo fondamentale nella dottrina del Kōfuku no Kagaku. Attraverso le pratiche del Kundalini Yoga, Asahara Shōkō incominciò ad approfondire l'esoterismo e scrisse *Chōnōryōku: Himitsu no kaibatsuhō* 超能力:秘密の開發法 (Il potere della mente: un metodo segreto di sviluppo interiore). Dal 1989 concentrò definitivamente tutto il suo studio e la sua meditazione sulla tradizione Vajrayāna.

La rinascita dell'esoterismo è una delle novità più significative del discorso religioso contemporaneo.²⁹ In Giappone si riproduce quella

²⁷ Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society, and Culture*, I, cit., p. 62.

²⁸ Dave Carter, *Digital Democracy? or Information Aristocracy? Economic Regeneration and Information Economy*, in Brian D. Loader, a cura di, *The Governance of Cyberspace: Politics, Technology and Global Restructuring*, Routledge, Londra, 1997, pp. 136-154.

²⁹ Cfr. Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, E. J. Brill, Leiden, 1996. Vedi anche Antoine Faivre, Jacob Needleman, a cura di, *Modern Esoteric Spirituality*, Crossroad Press, New York, 1994 e Giovanni Floramo,

episteme esoterica che per secoli ha improntato di sé l'esperienza religiosa giapponese. Era stata obliterata dalle tendenze essoteriche del *kokka shintō* e delle 'vecchie' Nuove Religioni che avevano caratterizzato il discorso religioso della prima modernità, ma oggi costituisce lo strumento teorico che permette ai movimenti religiosi della tarda modernità di accedere al "symbolic inventory" delle altre religioni, di manipolare il loro potenziale di significati e armonizzarlo nel loro disegno di salvezza. Infatti l'idea che la verità ultima si esprima nei linguaggi del mondo, ma con modalità segrete – linguaggi che sono insegnati per gradi solo all'iniziato – fa sì che ogni testo, ogni rito o immagine essoterica, possa essere 'svelato' dal maestro nei suoi significati 'ulteriori', più profondi, attraverso chiavi interpretative nuove.

Ma vi è anche un'altra ragione per cui i movimenti improntati al buddhismo tantrico, pur essendo vie ardue e inquietanti, toccano la sensibilità religiosa contemporanea. Essa è da ricercare nel problema che ha dilaniato la soteriologia buddhista tradizionale, basata sul distacco e sulla consapevolezza della non realtà del mondo e dell'illusorietà dell'esistenza. La risposta della dottrina Vajrayāna è in un rovesciamento di prospettiva: il mondo è realtà ultima di buddhità, l'esistenza è legata al desiderio e il fine ultimo del desiderio è un ritorno all'Assoluto. La speculazione tantrica non contrappone il desiderio alla salvezza; non nega i sensi e i sentimenti ma si propone di controllarli secondo un'ascesi iniziatica che guida l'adepto a far affiorare le pulsioni più profonde e più oscure della sua psiche, a comprenderle con lucidità e a raggiungere l'illuminazione qui, in questa esistenza, nella pienezza della sua fisicità. Il suo corpo e il corpo dell'universo coincidono, uniti da infinite relazioni segrete; tutti gli elementi, anche i più umili, sono espressioni di linguaggi che dicono la verità ultima. Anche per i nuovi leader religiosi la liberazione è raggiunta attraverso la conoscenza dei "tre segreti" – *sammitu* 三密 – dell'identità cioè fra il corpo, la parola e la mente dell'uomo con il Corpo, la Parola e la Mente dell'Assoluto. Per metterla in luce, anch'essi propongono un linguaggio che privilegia il gesto rituale, l'elemento visivo nella meditazione, il suono misterico. La loro è una scelta in piena sintonia con la tendenza alla cura e alla valorizzazione del corpo nella società contemporanea e la ritualità labirintica quanto spettacolare che insegnano è plasmata sulle potenzialità dei nuovi linguaggi mediatici e sulla dimensione fortemente sensuale ed emotiva che essi creano.

La tradizione gnostica come fattore di innovazione religiosa?, in Renzo Guolo, a cura di, *Il paradiso della tradizione*, Guerini e Associati, Milano, 1996, pp. 31-39.

Al cuore della tradizione Vajrayāna è la figura dell'iniziato che acquisisce una nuova sapienza e un nuovo potere. Ma nella spiritualità esoterica i giovani non cercano di ritrovare le antiche idee o gli antichi valori: sono piuttosto attratti dall'innovazione trasgressiva che colgono in questa metafora, ed è la centralità dell'io, la sua solitaria indipendenza e il suo potere nel mondo. Al fondo di questa nuova religiosità impregnata di sensazioni, c'è un invito a liberarsi dei preconceetti ideologici e della pesante banalità delle abitudini quotidiane che, per pigrizia e inerzia, ottundono la mente, e a guardare se stessi e l'universo con un "occhio spirituale", per "risvegliare" la potenza della mente e "dilatarla fino a padroneggiare il mistero".³⁰ "Attraverso la pratica del *gedatsu* 解脱 [della "emancipazione" del sé] – afferma Asahara Shōkō – l'iniziato è in grado di coltivare le "Quattro Infinite Virtù", *shimnyōshin* 四無量心: l'amore, la compassione, la gioia, l'equanimità. Questa pratica procura in lui l'espansione del Grande Vuoto e conferisce una misteriosa e tremenda energia e ancor più stupefacenti poteri psichici".³¹

Gli ideali di una famiglia felice, di un lavoro soddisfacente e sicuro, di una serena e armoniosa vita di comunità, che la retorica nazionalista esaltava come l'eredità spirituale della 'tradizione', fanno sempre meno presa; sono sostituiti da un discorso tutto individualistico, che si traduce nel desiderio di un'esperienza di successo e di auto-realizzazione. "It is not that there were no such individualistic religious movements before the 1970s – osserva Shimazono Susumu – but since that time their development has been particularly prominent. The importance of the individualistic (egocentric) spiritual quest has steadily increased".³² D'altra parte la complessità e la sofisticazione dell'economia giapponese, sempre più basata sulla finanza, sul *know-how* scientifico e tecnologico, sul terziario avanzato dei servizi e dell'informazione, non può più basarsi solo sull'etica dell'obbedienza e del conformismo, sui principi della gerarchia d'anzianità e sullo spirito di dedizione al gruppo. Per essere competitiva sul mercato mondiale necessita da un lato di una crescita continua del consumo interno e dall'altro ha bisogno di innovazione e di fantasia creativa nei processi di

³⁰ Nagai Mitiko, "Magic and Self-Cultivation in a New Religion. The Case of Shinnyoen", *Japanese Journal of Religious Studies*, XXII, 3-4, 1995, pp. 301-320. Vedi anche Haga Manabu, "Self-Development Seminars in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, XXII, 3-4, 1995, pp. 283-299.

³¹ Nel poscritto all'edizione del 1991 di *Chōnyōkyoku: Himitsu no kaibatsubo*, Auma shuppan, Tōkyō, 1986.

³² Shimazono Susumu, *From Salvation to Spirituality. Popular Religious Movements in Modern Japan*, Trans Pacific Press, Melbourne, 2004, p. 235.

produzione e di vendita. Da una società che valorizzava il risparmio, la sicurezza della carriera ed esaltava il *risei* 理性性, la razionalità, l'ideologia, si passa alla *kansei mibun shakai* 感性身分社会, la società postindustriale che privilegia la sensibilità e l'inventività del singolo. Non è affatto casuale che il Giappone di oggi stia riesaminando i principi che informano il proprio sistema educativo e metta in discussione l'idea confuciana di persona, i suoi valori etici e il senso del suo ruolo nella famiglia e nella società.

L'insegnamento buddhista vede la liberazione nel risveglio dall'illusione del proprio sé, e nella realizzazione del vuoto. E invece la religiosità contemporanea – pur essendo di ispirazione buddhista – è come segnata da un "eccesso di individualità"³⁵ nella misura in cui l'iniziano vede il proprio io come forma individuale di una mente divina, pervaso di una energia universale, e vede il mondo a propria immagine e somiglianza.³⁴ Stephen Warner ha suggerito che per comprenderne la natura è necessario lasciar perdere il concetto di religione come pratica "ascrittiva" e saperla vedere come un'esperienza "costruita dall'io".³⁵ Ma questo io è "saturato", assillato da un dispiegamento di simboli veicolati da linguaggi mediatici sofisticati. Un io che "under contemporary conditions becomes fluid, improbable, adaptable, manipulatable by the media, and above all else, something to be satisfied – the assumption being that the self's appetite is insatiable".³⁷

La nuova spiritualità giapponese è spesso definita narcisistica, perché identifica la felicità con il soddisfacimento dei propri desideri e con la gratificazione immediata dell'ego, come se tutte le esperienze spirituali fossero mirate a raggiungere un ideale di ricchezza e di successo consumistico promosso dai modelli aggressivi della pubblicità. "Non è sorprendente – scrive Oda Susumu – scoprire che il boom religioso in Giappone sia sostenuto dai giovani. [...] Questa tendenza riflette il profilo psicologico di una nuova umanità: egocentrici, ansiosi di essere amati ma con grosse difficoltà ad articolare un'apertura d'amore agli altri. Disillusi e insoddisfatti dell'ideologia tradizionale del lavoro e del dovere, riluttanti ad

³³ Mark Augé, *Non luoghi*, Eleuthera, Milano, 1993.

³⁴ Vedi Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of the Modernity*, Blackwell, Oxford, 1996.

³⁵ Stephen Warner, "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology*, XCVIII, 5, 1993, pp. 1044-93.

³⁶ Kenneth Gergen, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York, 1991.

³⁷ Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, Harper Collins, San Francisco, 1992, p. 195.

assumere ruoli di responsabilità in una società nei cui valori non credono.” E aggiunge: “La nuova religiosità dà loro la sensazione di possedere capacità che li distinguono da chiunque. Per loro è *glamour* l’idea di praticare conoscenze esoteriche, che si confondono con le conoscenze informatiche più sofisticate, e sognare di acquisire poteri quasi soprannaturali, così da formare un’immagine forte di sé, che celi la realtà della propria insicurezza”.³⁸

Questa tendenza spirituale in ultima analisi rivela un profondo pessimismo. Il discorso esoterico decifra nel presente il prevalere di malvagità, violenza e corruzione morale, tanto da portare inevitabilmente il mondo ad una fine apocalittica.³⁹ Il futuro non è più visto come il sogno sereno di un’alba luminosa, ma come un oscuro incubo che sovrasta l’umanità.

In *Ara no daikeikoku* アラの大警告 (Il grande avvertimento di Allah) e in *Nosutoradamusu senshisu no keiji* ノストラダムス戦慄の啓示 (Le terrificanti rivelazioni di Nostradamus) Ōgawa Ryūhō profetizza l’imminenza di spaventosi disastri e guerre che porteranno alla distruzione del mondo. Nel 1989 Asahara Shōkō compone *Metsubō no hi* 滅亡の日 (Il giorno della distruzione) dove interpreta l’*Apocalypse di Giovanni*. Due anni dopo, in *Jinnai metsubō no shingijisū* 人類滅亡の真実 (La verità sulla distruzione dell’umanità) annuncia che l’Armageddon è imminente. In *Kagirinaku tomeina sekai e no ishanai* 限りなく透明な世界へのいざない (Invito a un mondo infinitamente limpido), un testo divulgativo dell’Aum Shinrikyō, è scritto: “Guardiamo alle condizioni del Giappone e del mondo. Chiaramente siamo di fronte a una situazione estremamente pericolosa. Le profezie del Maestro Asahara sono vere. Se lasciamo che l’energia di Satana cresca e si diffonda, sarà impossibile impedire la guerra atomica totale.

³⁸ Oda Susumu, *Nihon shakai no ‘amae’ to ‘egon’ no sribin bunsekiuru*, Daiva shobō, Tōkyō, 1999, p. 124. Sulla adesione dei giovani ai nuovi movimenti religiosi vedi Inoue Nobutaka, a cura di, *Wakamono to genjai shūkyō*, Chikama shinsho, Tōkyō, 1999 e Daniel Alfred Mettraux, *Aum Shinrikyō and Japanese Youth*, Univ. Press of America, Lanham, 1999.

³⁹ Peter Koslowski, a cura di, *Progress, Apocalypse, and the Completion of History in the World Religions*, Kluwer Academic, Dordrecht, Londra, 2002. Vedi anche Shimazono Susumu, *Lo sviluppo del pensiero millenaristico nelle nuove religioni giapponesi*, in James A. Beckford, a cura di, *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna, 1990, pp. 113-158; Robert J. Lifton, *Destroying the World to Save it. Aum Shinrikyō, Apocalyptic Violence and the New Global Terrorism*, Metropolitan Books, New York, 1999; Mark R. Mullins, *Aum Shinrikyō as an Apocalyptic Movement*, in Thomas Robbins, Susan J. Palmer, a cura di, *Millennium, Messiah, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*, Routledge, New York, 1997, pp. 31-24; Robert Kisala, “1999 and Beyond: The Use of Nostradamus’ Prophecies by Japanese Religions”, *Japanese Religions*, XXIII, 1, 1998, pp. 143-157.

L'Armageddon avverrà alla fine di questo secolo. Solo un gruppo di illuminati, coloro che hanno realizzato il *gedatsu*, sopravviverà al disastro finale e trasformerà le rovine del Giappone nel mondo felice di Shambhala".⁴⁰

L'apocalisse atomica è un tema che ricorre ossessivamente nell'immaginario religioso contemporaneo. È esattamente l'opposto di quel senso di nostalgia del tempo antico che trapela dalle tendenze religiose più tradizionaliste e conservative: la certezza angosciosa dell'approssimarsi della fine del mondo legittima infatti il taglio di ogni legame con il passato. Non c'è nessuna speranza di salvare un mondo marcio che si sta distruggendo da solo. Bisogna dunque prepararsi, perché solo gli iniziati, gli eletti, potranno sopravvivere. Anche in questo caso il modello di perfezione spirituale è tratto dall'immaginario mediatico.⁴¹ I nuovi 'santi' assomigliano agli eroi virtuali degli anime, che salvano l'umanità facendo sfoggio di esorbitanti poteri techno-mentali. Eppure in questa oscillazione fra umano e inumano, utilizzando e al contempo rifiutando le loro doti paranormali di mutanti, sono terrificanti e patetici, adolescenti esitanti e spaventati di fronte alla loro stessa potenza.

In questa religiosità infusa di un così radicale pessimismo sono presenti delle tendenze a sfondo rbelistico.⁴² Il sogno impaziente di una palingenesi del mondo convoglia un senso di disagio e di rabbia nel trovarsi a vivere in una società che è sentita in mutazione sfrenata e di cui si riesce a definire solo un disegno finale di distruzione e morte.⁴³ E sarà questa convinzione a trascinare i giovani fedeli dell'Aum Shinrikyō in una tremenda spirale di violenza e di omicidi che nel 1994 sfocerà nel tentativo di far dilagare la morte alla stazione della metropolitana di Shinjuku.

⁴⁰ Citato in Shimazono Susumu "In the Wake of Aum: The Formation and Transformation of a Universe of Belief", *Japanese Journal of Religious Studies*, cit., p. 395.

⁴¹ Cfr. Susan J. Napier, "Panic Sites: The Japanese Imagination of Disaster from 'Godzilla' to 'Akira'", *Journal of Japanese Studies*, XIX, 2, 1993, pp. 327-351.

⁴² Cfr. Robert J. Kisala, Mark R. Mullins, a cura di, *Religion and Social Crisis in Japan. Understanding the Japanese Society through the Aum Affair*, Palgrave Macmillan, New York, 2001.

⁴³ Robert J. Lifton, *Destroying the World to Save it: Aum Shinrikyō, Apocalyptic Violence and the New Global Terrorism*, Metropolitan Books, New York, 1999.