



Domenico Bilotti

(docente a contratto di Diritto e Religioni nell'Università "Magna Graecia" di Catanzaro, Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia)

Il Regno dell'Imperatore: tipicità e contraddizioni del modello istituzionale giapponese di regolazione dei culti *

SOMMARIO: 1. Le ragioni di rinnovata attualità di una ricerca storica, religiosa e normativa sulla spiritualità giapponese - 2. Riflessi di natura costituzionale: la costruzione giuridica di un ordinamento nuovo, tra *vestigia* imperiali e modernità internazionale - 3. Le *religioni* tradizionali, tra continuità ed elaborazione progressiva - 4. Uno sguardo alle condizioni materiali dei culti di minoranza: problemi e prospettive per un nuovo *sincretismo* diffuso - 5. I segni di una precisa spiritualità collettiva nel disposto costituzionale e nella legislazione recente: possibili aperture per nuovi studi - 6. Conclusioni *in progress*: il paradigma nipponico come modello *extra-regionale*.

1 - Le ragioni di rinnovata attualità di una ricerca storica, religiosa e normativa sulla spiritualità giapponese

L'articolo 1 della vigente Costituzione giapponese non lascia spazio alcuno a fraintendimenti sulla cornice istituzionale entro la quale ha inteso muoversi il legislatore costituente, concorrendo a forgiare lo sviluppo nella transizione al sistema democratico¹. L'imperatore viene descritto come *simbolo dello Stato e dell'unità del popolo*. Questo carattere simbolico non è assoluto, anzi dipende strettamente dalla volontà popolare, nella quale *risiede il potere sovrano* e dalla quale l'imperatore *trae la sua posizione*. Le Costituzioni nazionali, almeno dalla fine degli anni Quaranta alla fine degli anni Novanta del XX secolo, soprattutto se successive a rivolgimenti e conflitti bellici, tendono a muoversi nel solco della liberal-democrazia occidentale e dell'impostazione metodologica del diritto pubblico

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ La valenza assolutamente cardinale della disposizione d'apertura è confermata in studi classici sull'argomento. Vedansi J.M. MAKI, *The Japanese Constitutional Style*, in *Washington Law Review*, 5/1968, pp. 893-931; Y. OKUDAIRA, *Forty Years of the Constitution and Its Various Influences: Japanese, American, and European*, in *Law & Contemporary Problems*, 1/1990, pp. 17-50.



statunitense². Si è autorevolmente detto come questo sia in fondo stato il lessico dei *vincitori*, ma la semplificazione non può essere accolta integralmente. Sicuramente l'equilibrio internazionale fondato sul *patto atlantico* ha motivato anche le scelte di sistema dei costituenti nazionali (è, ad esempio, marcata detta impostazione nella costituzione bosniaca)³. Spesso i singoli contesti statali hanno però ulteriormente evidenziato le tipicità delle tradizioni particolari, declinando il modello democratico-repubblicano in forme non sempre riducibili a unitarietà. La Costituzione italiana ha, ad esempio, un marcato carattere sociale, solidaristico e personalista⁴, che origina in concorso dalle posizioni ideologiche espresse dai costituenti di orientamento marxista e da quelli di fede cattolica. In Spagna, il modello italiano si è evidenziato soprattutto nell'influenza dei pensatori social-democratici, azionisti e liberal-socialisti (come Norberto Bobbio⁵). In America latina, la caduta delle dittature militari e l'affermazione di forze progressive hanno aperto a temi nuovi per la vicenda politica del costituzionalismo (dalla tutela ambientale fino ai diritti delle minoranze indigene)⁶. Nell'Europa orientale, dopo la lunga

² Partiva da questi dati E. LUCE, *The Retreat of Western Liberalism*, Grove Press, New York, 2017. Fonti più risalenti anticiparono, soprattutto nell'analisi giuridico-costituzionalistica, le cause e gli effetti di quella transizione. Cfr., quanto ai presupposti storico-ideologici, B.M. DOWNING, *Constitutionalism, Warfare, and Political Change in Early Modern Europe*, in *Theory and Society*, 1/1988, pp. 7-56; in termini di rilettura pubblicistica del fenomeno, H. BELZ, *Changing Conceptions of Constitutionalism in the Era of World War II and the Cold War*, in *The Journal of American History*, 3/1972, pp. 640-669.

³ Questo avviso era sviluppato in M. MIELE, *La costituzione italiana e il diritto internazionale*, Giuffrè, Milano, 1951, p. 66, pur provando sin da allora a fissare un sindacato di costituzionalità, anche per le norme attuative di convenzioni internazionali, adottando i principi costituzionali quale unico limite invalicabile alla ratifica di trattati multilaterali. Un bilancio di tipo sostanzialistico in A. DE FELICE, *La socialdemocrazia e la scelta occidentale dell'Italia (1947-1949)*, Boemi-Prampolini, Catania, 1998, p. 246. Sull'esempio specifico dell'influenza statunitense, nel richiamato sistema bosniaco, R.J. DONIA, *Sarajevo: a Biography*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2006, pp. 335-336.

⁴ Sulla genesi della scelta costituzionale italiana, V. COCOZZA, *Percorsi ricostruttivi per la lettura della Costituzione italiana*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 44-45; P. LILLO, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso: saggi di riflessione*, Giappichelli, Torino, 2002, pp. 62-64; F. PIZZOLATO, *Finalismo dello Stato e sistema dei diritti nella Costituzione italiana*, Vita e Pensiero, Milano, 1999, p. 123 ss.

⁵ Segnala l'orientamento socialdemocratico prevalente nel costituzionalismo spagnolo repubblicano A. BONIME-BLANC, *Spain's Transition to Democracy: the Politics of Constitutionmaking*, Taylor & Francis, Milton Park, 2019.

⁶ Proprio su questi specifici aspetti, cfr., di recente, S. BALDIN, *I diritti della natura*



immersione del periodo sovietico e l'affermazione di un modello statale formalmente e sostanzialmente ateistico, le Chiese nazionali hanno trovato anche nel disposto costituzionale forme tipiche di riconoscimento e tutela⁷.

Al processo di diversificazione, a partire dal *canone* dei diritti umani e dalla loro visione costitutiva almeno in qualche misura *filo-occidentale* ed *eurocentrica*, non può dirsi estraneo l'ordinamento nipponico. Se quella Costituzione davvero parla (anch'essa) il *linguaggio dei vincitori* - ovvero, la piattaforma regolativa del liberalismo occidentale - non rinuncia a usare *parole* sue proprie, che descrivono un'identità peculiare.

Ripercorrere l'evoluzione della cultura giuridica giapponese possiede viepiù un ulteriore profilo di interesse per il costituzionalismo occidentale, non meno che per la scienza della legislazione complessivamente intesa. Il sistema nipponico perviene a un'organizzazione centrale tra il 645 e il 646, grazie all'editto di Taika⁸ che, pur normando in senso abolizionista gli statuti proprietari (con un'elevata fiscalità e una politica agraria basata sul censimento e sulla distribuzione delle terre), segnerà una prima epocale sconfitta per i *clan* locali. Il

nelle *Costituzioni di Ecuador e Bolivia*, in *Visioni LatinoAmericane*, 10/2014, pp. 25-39; EAD, *Il "buen vivir" nel costituzionalismo andino. Profili comparativi*, Giappichelli, Torino, 2019; L.P. CASTILLO AMAYA, *Il Centro America come precoce esperienza di integrazione sovranazionale (tra "crittotipi" e "sineddoci" costituzionali)*, in *Diritto pubblico comparato ed europeo*, 1/2013, p. 45 ss.

⁷ Quanta alla riaffermazione delle religioni nella sfera pubblica, da parte di Chiese cattoliche e protestanti, può vedersi su un caso di specie A. GIANNI, *Stato e Chiesa cattolica in Croazia. Un caso di laicità dello Stato alla prova della storia*, Cedam, Padova, 2000. Sul prevalente modello egemone (quello sovietico), interessanti le ricostruzioni che mirano a sottolineare la continuità di una presenza storica delle diverse Chiese, anche all'interno dello Stato socialista. Tra le molte, G. CODEVILLA, *L'Impero Sovietico (1917-1990)*, Jaca Book, Milano, 1990; A. ROCCUCCI, *Stalin e il Patriarca. Chiesa ortodossa e potere sovietico (1917-1958)*, Einaudi, Torino, 2011. Bilanci sistematici, che contenevano indicazioni puntuali sui tracciati sviluppi futuri, in S. FERRARI, W.C. DURHAM, E.A. SEWELL (a cura di), *Diritto e religione nell'Europa post-comunista*, il Mulino, Bologna, 2004. Una struttura redazionale simile, ma allargata ad altri Paesi europei, anche quelli non provenienti dalla pluridecennale esperienza comunista, in J.T.S. MADELEY, Z. ENYEDI (edds.), *Church and State in Contemporary Europe. The Chimera of Neutrality*, Cass, London-Portland, 2003.

⁸ La valenza paradigmatica della riforma nel VII secolo si proietta nella comune mentalità giapponese per i secoli a venire. Si veda l'articolato lavoro ricostruttivo già in D.M. EARL, *Emperor and Nation in Japan: Political Thinkers of the Tokugawa Period*, Greenwood Press, Santa Barbara-Westport, 1981, pp. 153-154. Sulle implicazioni di diritto sostanziale, in ordine alle quali si accennerà *infra* nel testo, può sin d'ora vedersi, in una trattazione di carattere più sistematico, G.A. HOSTON, *Marxism and the Crisis of the Development in Prewar Japan*, Princeton University Press, Princeton, 1986, p. 161 ss.



Giappone per secoli subirà spinte contrastanti: alla convinta preservazione delle tradizioni culturali faranno da sfondo un atteggiamento di sostanziale sospetto e solo raramente di cauta apertura verso il diritto europeo e una persistente rivalità con la Cina, sovente militarmente e politicamente vittoriosa⁹. Come vi sarà modo di osservare, è solo alla fine del XIX secolo che i paradigmi della codificazione europea si *ibridano* nella struttura ancora marcatamente imperiale dello Stato. Con incontrovertibile coerenza rispetto alle alleanze geopolitiche del tempo, le prime forme di regolamentazione codicistica, sul finire dell'Ottocento, utilizzeranno prevalentemente la metodologia francese (nel diritto contrattuale, nel principio di separazione tra gli Stati e le Chiese, nella tentata edificazione di un potere giudiziario autonomo e imparziale)¹⁰. Nella prima metà del XX secolo, all'opposto, sarà il modello tedesco a guidare la riforma delle leggi e dei codici, soprattutto, come tipico dello Stato autoritario novecentesco, nel campo della legislazione penale¹¹. Infine, con l'avvento della Costituzione *democratica*, si procederà al tendenziale assorbimento dei principi e degli istituti del diritto pubblico americano, probabilmente

⁹ Si tratta di una rivalità ciclicamente ripropostasi, che ha avuto diverse fasi di acridità e contrasti. Sulla struttura del conflitto sin da prima della modernità, **T. WHITE**, *The War in the East. Japan, China and Corea*, Moore, Philadelphia-Chicago, 1895. Sullo stato del dibattito tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, **S.C.M. PAINE**, *The Sino-Japanese War of 1894-1895. Perceptions, Power and Primacy*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2003. Su controversie più recenti, a partire dalla Seconda Guerra mondiale, **R. MITTER**, *China's War with Japan 1937-1945. The Struggle for Survival*, Penguin Books, London, 2013.

¹⁰ Questa linea tendenziale è correttamente enucleata in **P.R. LUNEY**, *Traditions and Foreign Influences: Systems of Law in China and Japan*, in *Law and Contemporary Problems*, 2/1989, pp. 129-150, spingendosi ad allargare tuttavia il ragionamento anche ad altri sistemi limitrofi, invero non del tutto interessati dal medesimo processo. La dottrina giuridica nipponica ne rivendica comunque la fondatezza, dimostrando avveduta attenzione all'influenza dei modelli europei (vedi, per tutti, il pionieristico lavoro di **K. HATOYAMA**, *The Civil Code of Japan Compared with the French Civil Code*, in *Yale Law Journal*, 1902, pp. 354-70, in special modo pp. 355-357). Molto più recentemente gli spunti di **K.L. PORT**, *Comparative Law: Law and the Legal Process in Japan*, Carolina Academic Press, Durham, 1996, pp. 27-28; sull'introduzione della disciplina francese del contratto, vedi anche la ricostruzione di **T. ARAKI**, *Labor and Employment Law in Japan*, Japan Institute of Labor, Tokyo, 2002, p. 4 ss.

¹¹ Il modello tedesco non rimase esclusivamente confinato alla scienza penalistica, nella quale tuttavia ebbe la maggiore evidenziazione programmatica. Cfr. **K. HATOYAMA**, *The Civil Code of Japan*, cit., pp. 357-358. Aderisce al parallelismo tra la centralizzazione in senso autoritaristico dello Stato e la funzione orientante del modello codiciale penalistico tedesco **A. DIDRICK CASTBERG**, *Japanese Criminal Justice*, Praeger, Santa Barbara, 1990, p. 3 ss.



temperati da una maggiore attenzione alle prestazioni sociali. Il diritto giapponese dell'ultimo secolo e mezzo appare in sostanza rispecchiare piuttosto fedelmente i paradigmi normativi più seguiti nelle diverse epoche storiche: prima, i sistemi di *civil law* (con una più marcata influenza francese nel campo legislativo e tedesca nell'ambito più ampiamente dottrinale); successivamente, il modello statunitense di *impronta* liberale, federalista e almeno programmaticamente pluralista¹².

Per tali ragioni, appare particolarmente rilevante guardare all'esperienza nipponica per riscontrare l'evoluzione delle dottrine volta per volta prevalenti nella scienza giuridica. Oltre a ciò, pare ancor più significativo che esse si siano alternate in un contesto nazionale di assoluta tipicità, dove risultano presenti fattori non riscontrabili nel diritto occidentale della modernità: una lunga epoca di divisione in classi della popolazione, anche in senso formale; la compresenza di diversi culti religiosi sostanzialmente non teistici; la peculiare conformazione geografica che ha originato un diritto amministrativo *pluri-livello*, ma fundamentalmente legato al simbolo politico dell'unità imperiale e ai poteri, quelli ordinari e quelli straordinari, esercitabili dalle autorità centrali.

Se ciò dispiega i suoi principali interessi nel campo del diritto sostanziale, vale la pena di rimarcare l'originalità del sistema nipponico anche nella regolazione delle *res litigiosae*. Nonostante un'organizzazione essenzialmente verticistica del potere giudiziario, persino nella formazione e nella nomina dei giudici, il meccanismo delle così dette ADR (*alternative dispute resolution*) è incentivato e costituisce uno dei più tipici elementi per osservare in concreto l'evoluzione del diritto *vivente*. In queste forme di conciliazione stragiudiziale, l'uso della consuetudine e lo studio della *giurisprudenza arbitrare* consolidata consentono di vagliare esaustivamente la mentalità giuridica giapponese, anche e soprattutto nelle controversie di maggiore occorrenza statistica¹³.

¹² Sugli sviluppi giurisprudenziali di quel modello di regolamentazione del culto e degli altri diritti di libertà, convince l'ampia retrospettiva casistica di **R.R. MARTIN, R. FINKE**, *Defining and Redefining Religious Freedom: a Quantitative Assessment of Free Exercise Cases in the U.S. State Courts, 1981-2011*, in A.D. HERTZKE (ed.), *Religious Freedom in America. Constitutional Roots and Contemporary Challenges*, University of Oklahoma Press, Norman, 2015, pp. 91-115. Maggiore attenzione al previo dato sistemico-costituzionale in **V. BARSOTTI, N. FIORITA**, *Separatismo e laicità. Testo e materiali per un confronto tra Stati Uniti e Italia in tema di rapporti Stato-Chiese*, Giappichelli, Torino, 2008.

¹³ Anche se parla in termini assoluti di *lack of litigiousness in Japanese society* (astrazione categoriale meritevole di ovvi contrappunti sul piano sostanziale), è di interesse la rassegna di posizioni dottrinali prodotta in **K. FUNKEN**, *Alternative Dispute Resolution in*



Sulla base di quanto considerato, appare conseguente concludere che il diritto giapponese costituisce, al tempo stesso, un utile termine di paragone per verificare l'influenza della scienza giuridica europea fuori dai confini continentali, un caso di studio di interesse nell'evoluzione applicativa dei principi democratici e della tutela dei diritti umani, un modello pressoché unico di relazione tra le forme collettive della religiosità diffusa e la trasformazione istituzionale dello Stato.

2 - Riflessi di natura costituzionale: la costruzione giuridica di un ordinamento nuovo, tra *vestigia* imperiali e modernità internazionale

Chiarito come il sistema nipponico possa presentare anche per l'osservatore (e il giurista) occidentale un caso di studio di specifico significato e di indiscutibile interesse, un'ulteriore precisazione dovrebbe riguardare la possibilità di periodizzare adeguatamente le diverse fasi storiche del diritto giapponese. Ostono all'individuazione di una univoca tassonomia d'analisi almeno due ordini di motivi. In primo luogo, la storiografia locale, come frequente nell'Estremo Oriente, ricorre o tende a ricorrere a periodizzazioni estremamente brevi¹⁴, spesso coincidenti, soprattutto in un ordinamento simbolicamente legato alla configurazione

Japan, in *University of Munich School of Law Working Paper*, 24/2003, pp. 4-9. È semmai vero che la tradizione non contenziosa ha allargato il proprio raggio d'azione, anche grazie a mirati interventi legislativi, come l'*Arbitration Law*, n. 138/2003, ulteriormente espanso dai successivi emendamenti (ad esempio, la pressoché simultanea *novella* normativa dell'*Arbitration Act*, n. 147/2004), fino a ricomprendere materie assistenziali, di sicurezza sociale e contratto di lavoro, che, invece, il prevalente e previgente modello legislativo francese assorbiva nella giurisdizione civile. Un bilancio applicativo su questi specifici ampliamenti del sistema di *alternative dispute resolution* trovasi in R.C. BROWN, *East Asian Labor and Employment Law. International and Comparative Context*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2012, p. 545 ss.

¹⁴ Questo tipo di approccio non è stato ovviamente privo di fascino per gli studiosi e i pensatori occidentali, che pure non sempre hanno dato prova di recepirlo e condividerlo *in toto*. In termini essenzialmente politico-costituzionali, L.W. PYE, *Asian Power and Politics*, Harvard University Press, Cambridge-New York, 1985, pp. 185-186. Sui riflessi di questa impostazione, sovente particolaristica, nella rappresentazione collettiva delle libertà politiche, C. HANSEN, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, Oxford University Press, Oxford-New York, 1992, p. 81 ss. Importanti indicazioni metodologiche generali, soprattutto sull'uso propagandistico della ricerca storica e storiografica, in A. CHITTICK, *The Jankang Empire in Chinese and World History*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2000, pp. 336-337.



imperiale delle sue istituzioni, con singole dinastie o, addirittura, con solo alcune generazioni d'esse, volta per volta considerate. Per la cultura razionalistica occidentale, questa estrema parcellizzazione può finanche risultare un limite, perché è indubbio che ciò favorisca una conoscenza molto dettagliata, quasi aneddótica, delle diverse personalità e delle varie fasi, non concorrendo però sempre a forgiare delle chiavi di lettura metodologiche generali.

Al momento non si è affermato, d'altra parte, nella dottrina giapponese un tipo di analisi volto a ricostruire strettamente le congruenze tra il mutamento delle istituzioni politiche e l'evoluzione di quelle religiose, quale da tempo veicolato in merito alla storia europea e, addirittura, del mondo occidentale, e sostenuto, ad esempio, da studiosi come Berman e Witte¹⁵.

Vi sarà modo di osservare, nel seguito della trattazione, che questa impostazione, apparentemente non in grado di individuare *blocchi e periodi* tendenzialmente omogenei, dipende a propria volta da altri due fattori: la concezione orientale del tempo (che preferisce la continuità lineare alla giustificazione causale meramente scientifica¹⁶) e la natura non monoteistica - talora politeistica, talora non teistica - dei culti tradizionali¹⁷. Se non si afferma una ortoprassi univoca, ed è difficile ciò

¹⁵ È noto l'approccio bermaniano: in esso, è fissata la rilevanza giuridica, istituzionale e politica della riforma gregoriana prima (a partire dall'XI secolo e dalla raccolta di proposizioni e principi *Dictatus Papae* di Gregorio VII, nel 1075) e della Riforma protestante poi (dall'affissione delle Tesi di Lutero nel 1517 fino alla Confessione Augustana del 1530), quali momenti di discontinuità e di sviluppo nella storia occidentale, dal Medioevo ai giorni nostri. Il riferimento è ai due volumi del ciclo di *Law and Revolution* (I-*The Formation of the Western Legal Tradition*, 1983; II-*The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*, 2003). Per una edizione in lingua italiana di entrambi i testi, vedi **H.J. BERMAN**, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna, 2006; **ID.**, *Diritto e rivoluzione. L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna, 2010. Quanto agli studi del Witte, che di Berman può dirsi *allievo* in linea di continuità, preme segnalare il volume del 2002 *Law and Protestantism: the Legal Teachings of the Lutheran Reformation* (qui si indica, come traduzione italiana del testo, **J. WITTE Jr.**, *Diritto e protestantesimo. La dottrina giuridica della riforma luterana*, Liberilibri, Macerata, 2013).

¹⁶ Molto utile in proposito **U. PAGANO**, *Il posto del nulla. Religione e morfodinamica sociale in Giappone*, FrancoAngeli, Milano, 2013, p. 49 ss.; pur all'interno di una impalcatura essenzialmente narrativa e descrittiva, mantiene significato e attualità anche l'analisi di **M. VATTANI**, *Svelare il Giappone*, Giunti, Firenze-Milano, 2020, pp. 11-13.

¹⁷ Il dato è riconosciuto anche da fonti che apparentemente avversano i sistemi plurali della spiritualità orientale. Cfr., tra gli altri, **J.M.L. YOUNG**, *The Two Empires in Japan: a Record of the Church-State conflict*, Presbyterian and Reformed Publishing Company,



accada nella religiosità giapponese, oltre che sovente legato a precisi interessi del potere pubblico, l'ipotesi di utilizzare gli scismi e le eresie come marcatori temporali si fa più labile. Se non si ipotizza che lo svolgimento storico debba condurre necessariamente a una forma di progresso (tecnico, scientifico, razionale), basato sulla ragione e sullo sviluppo, è evidente che altri elementi saranno ricompresi nell'analisi storica dei fenomeni normativi. Tra essi, si potrebbero citare, nella mentalità collettiva osservabile in Giappone, le credenze diffuse, le prassi locali, le valutazioni della vita che prescindono dalla sua considerazione biologica "vita-morte" e invece guardano a una continuità trascendente che ammette la reincarnazione, l'immutabilità dello spirito e l'esistenza di divinità ancestrali¹⁸.

Ciò non significa tuttavia negare l'esistenza di qualsivoglia criterio orientante o che non possa esservi un consenso dottrinale ampio sulla valorizzazione di certe epoche in luogo di altre. Stando alla sola fase della contemporaneità, è facile, nella letteratura giapponese come in quella di *marca* occidentale sul Giappone, notare maggiore attenzione nei confronti di almeno tre grandi periodi. Essi sembrano corrispondere a veri e propri *mutamenti di paradigma* nella concreta conformazione amministrativistica dello Stato giapponese e nelle modalità di applicazione, contenziosa e non contenziosa, del suo diritto. Per tali ragioni, finanche si ritenesse arbitraria o insufficiente la modalità di classificazione sin qui peraltro così diffusa, studiare quelle fasi e isolarne il carattere ideal-tipico, nell'attuale profilo

Phillipsburg, 1961, pp. 57-61. Vi sono talvolta letture consapevolmente apologetiche, ma anch'esse non forniscono elementi descrittivi sufficienti per cogliere il contesto di riferimento. Tra queste, si veda tuttavia il più meditato studio di **M. BETTINI**, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*, il Mulino, Bologna, 2014. Più interessante, in dottrina tuttavia risalente, il tentativo di far scaturire dalla regione medio-orientale tanto i monoteismi abramitici quanto le inclinazioni filosofico-spirituali, che si rinverranno poi nelle teologie e nelle cosmologie dell'Estremo Oriente. Vedi, per tutti, **E. QUINET**, *Il genio delle religioni*, Giachetti, Prato, 1868, pp. 291-292.

¹⁸ Sui rapporti tra la vita reincarnata e le condotte assunte prima della reincarnazione, **H. MOTOYAMA**, *Karma and Reincarnation: the Key to Spiritual Evolution and Enlightenment*, Piatkus, London, 2000. Cerca di adottare una prospettiva religiosa di tipo comparatistico, anche per quanto riguarda la spiritualità indiana, **S. ROSEN**, *The Reincarnation Controversy: Uncovering the Truth in the World Religions*, Torchlight, Badger, 1997. Se si vuole tenere ferma l'utilità di un approccio *interculturale* al tema della morte nelle filosofie orientali, sembra tuttavia più approfondito il lavoro di **L. BREGMAN**, *Death and Dying. Spirituality and Religions. A Study of the Death Awareness Movement*, Peter Lang, New York, 2003, p. 147 ss.



costituzionale dell'ordinamento nipponico, sarebbe comunque operazione altamente consigliabile, se non del tutto necessaria.

In prima approssimazione, i più rilevanti cambiamenti osservatisi nel diritto giapponese degli ultimi secoli possono essere ascritti a tre grandi *stagioni* politiche. La prima coincide col così detto *periodo Edo* (dall'inizio del XVII secolo alla seconda metà del XIX)¹⁹, nel quale si impone a lungo un modello di gestione neofeudale dell'economia, dell'amministrazione dello Stato, delle relazioni estere e della politica dei culti. Nonostante alcuni indiscutibili successi della famiglia egemone, Tokugawa²⁰, si tratta di una fase di marcato isolamento internazionale e di limitatissimo riconoscimento delle libertà politiche. Un secondo periodo, connotato dal palese rafforzamento dei poteri imperiali, va dalla fine della fase *Edo* alla rinascita del nazionalismo giapponese e coincide con l'impero di Mutsuhito²¹, nel quale si realizzano primi contatti stabili con la cultura occidentale, politiche economiche, religiose e culturali di tenue carattere liberale. Senza voler poi tacere che per almeno un trentennio la nota dominante della politica giapponese sarà un nazionalismo esasperato e, di lì a poco, un'acritica quanto evanescente alleanza con l'Italia e la Germania²², sulla struttura complessiva dell'ordinamento nipponico ha forse maggior peso la fase del costituzionalismo post-bellico. Essa è segnata da un certo ampliamento delle libertà politiche e civili, nella Costituzione come nelle leggi speciali, ma il multipartitismo giapponese

¹⁹ Si badi come lo svolgimento lineare proposto sia invero tra quelli più accreditati sul piano storico e storiografico. Possono vedersi, adottando la medesima ipotesi di valorizzazione dei periodi ricordati, alcuni autorevoli manuali di storia giapponese. Cfr. **R. CAROLI, F. GATTI**, *Storia del Giappone*, edizione riveduta, Laterza, Roma-Bari, 2006; **K.G. HENSHALL**, *Storia del Giappone*, Mondadori, Milano, 2005; per quanto più sintetiche, fonti più antiche tendono a ridimensionare il ricorso a periodizzazioni tematiche o politiche (vedi, ad esempio, **A. TRONI**, *Storia del Giappone*, Nerbini, Firenze, 1942, p. 50 ss.).

²⁰ Una ragionata bibliografia, che sottolinea anche i punti di forza di quel periodo *dinastico*, trovasi in **F. GATTI**, *Storia del Giappone contemporaneo*, Bruno Mondadori, Milano, 2002, pp. 189-191.

²¹ Un profilo enfatico che elogia il ritorno ai rapporti con l'Occidente si trova ben espresso, all'interno della letteratura contemporanea ai fatti, in **W.E. GRIFFIS**, *Mutsuhito the Great*, in *The North America Review*, 196/1912, pp. 328-338. Un'analisi più equilibrata e documentata, oltre che comprensibilmente molto più aggiornata, in **K. HENSHALL**, *Historical Dictionary of Japan to 1945*, Scarecrow, Lanham-Toronto-Plymouth, 2014, p. 101 ss.

²² Una approfondita ricostruzione di quelle relazioni trilaterali trova tuttavia agevole e valida trattazione in **D. HEDINGER**, *The Imperial Nexus: the Second World War and the Axis in global perspective*, in *Journal of Global History*, 2/2017, pp. 184-205.



ben rappresenta le contraddizioni del Paese²³. Dietro il riconoscimento dei diritti fondamentali e un loro standard di tutela e garanzia più elevato e durevole che in altri Stati della medesima area geografica, si è mantenuta una conformazione tendenzialmente conservatrice delle classi dirigenti. Esse sono perlopiù formate dai quadri del Partito Liberal Democratico²⁴, che, di là dalla denominazione adottata, è in effetti un partito conservatore, con ancora alcune correnti nazionalistiche e populiste. Nella prima metà degli anni Novanta, socialisti e social-democratici ottennero maggiori consensi e concorsero a rafforzare l'immaginario tendenzialmente inclusivo e tollerante della cultura giapponese, ma le Sinistre storiche nipponiche, nelle loro varie articolazioni successive, permangono essenzialmente quali forze d'opposizione, peraltro di mutevole e a volte debolissima consistenza elettorale²⁵.

Procedendo allora nell'analisi secondo un criterio cronologico, del *periodo Edo* sono date due distinte letture, che in qualche misura coincidono anche con le differenti denominazioni utilizzate per distinguerne la politica legislativa e commerciale. Nel nazionalismo giapponese, il *mito* dell'isolamento viene spesso reso col termine *kaikin*, indicante in sostanza i varati provvedimenti di restrizione alla navigazione marittima²⁶. La connotazione positiva consisterebbe nell'aver preservato il profilo autarchico, più che autonomistico, della società giapponese, respingendo le influenze che potevano giungere dagli Stati e

²³ Ampia letteratura conferma meriti, limiti e contraddizioni del modello giapponese di tutela e attuazione delle libertà politiche. Si suggeriscono qui: quanto allo scenario immediatamente *post-bellico*, C.N. SPINKS, *Postwar Political Parties in Japan*, in *Pacific Affairs*, 3/1946, pp. 250-259; sull'allentamento del contributo delle professioni intellettuali all'individuazione delle politiche di indirizzo nel Paese, H. TANAKA, *Liberal Democracy in Japan: the Role of Intellectuals*, in *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, 1/1988, pp. 23-34.

²⁴ L'indagine più compiuta sulla cultura dirigenziale di quel partito e sul suo progressivo posizionamento verso temi e contenuti tipicamente conservatori trovasi nel recentissimo volume di K. NAKAKITA, *The Liberal Democratic Party of Japan. The Realities of "Power"*, Routledge, London-New York, 2020.

²⁵ M. FUKADA, *How Socialism and Left Wing failed in Japan*, in *The Japan Times*, 30th December, 2019; F. SPREMBERG, *How Japan's Left is Repeating its Unfortunate History*, in *International Politics and Society*, 25th November 2020.

²⁶ La progressiva desuetudine della ricordata denominazione, per quanto tecnicamente imperniata sull'oggettiva restrizione, per disposizione imperiale, degli scambi mercantili, risulta confermata anche dalla natura ormai remota delle fonti che vi dedicavano un qualche corredo esplicativo. In questo senso, K. COLEGROVE, *Militarism in Japan's Foreign Policy*, in *The Annals of American Academy of Political and Social Science*, 1941, pp. 7-16; ancor più approfondito, nella serie manoscritta dello stesso A., *Government in Japan* (1928), p. 311 ss.



dai regni coloniali. La storiografia più recente ha usato l'immagine, invero consapevolmente spregiativa, del *sakoku* (il Paese blindato, recintato)²⁷. Nell'uno e nell'altro caso è però chiaro che si segnalasse quale fattore caratterizzante di tutto il periodo della famiglia Tokugawa la maggiore attenzione ai rapporti interni, disciplinati in senso peculiarmente restrittivo, che a quelli esteri, pressoché esclusi. Nel *periodo Edo*, inoltre, va segnalata la latenza e, secondo altri, l'assenza di un vero e proprio ceto intellettuale, ma è anche vero che gli intellettuali del tempo non riescono a trasmettere fuori dai confini statali le proprie posizioni e, all'interno d'essi, non hanno modi concreti per influenzare le politiche governative. È del resto riduttivo concludere l'epoca dell'isolamento in un generico oscurantismo, perché è tuttavia periodo in cui le scienze naturali, la cartografia, gli studi in ingegneria e meccanica, conoscono un significativo avanzamento, a volte nel completo disinteresse del predominante ceto militare. Quest'ultimo si ispira poi a una concezione rigorosamente confuciana²⁸, orientata alla preservazione delle cariche tradizionali: il confucianesimo nipponico del periodo ha ben poco di mite, inclusivo, frugale. È piuttosto la dottrina oltranzista di un corpo militare che mira a reiterare i privilegi d'epoca feudale in forme nuove - ad esempio, con una decisa politica anticristiana, che colpisce indiscriminatamente l'esercizio della libertà religiosa tanto degli stranieri quanto dei giapponesi convertiti. Facilmente intuibili risultano alcune conseguenze del quadro testé delineato.

Benché sia ancora oggetto di riflessioni critiche nella rilettura contemporanea, nel periodo in esame il ruolo politico dei samurai appare assolutamente preponderante. La ricerca giuridica e quella storica si sono spesso interrogate sulla fondatezza e sull'autenticità dei codici

²⁷ Una delle più compiute indagini sul tema certamente risulta **M.S. LAVER**, *The Sakoku Edicts and the Politics of Tokugawa Hegemony*, Cambria Press, Amherst, 2011. Ai fini della presente trattazione, di specifico pregio la sezione sulla repressione delle comunità cristiane (pp. 53-84), nonché il successivo capitolo sulle ordinanze di restrizione mercantile (pp. 87-126).

²⁸ Questa declinazione forzosamente tradizionalistica e legata alle categorie sociali egemoni non è tuttavia valutata positivamente dal punto di vista della fondatezza teorica e comportamentale. Tra gli studi che segnalano la discrasia, **K.W. NAKAI**, *The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: the Problem of Sinocentrism*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1/1980, pp. 157-199; aperture più recenti, che tendono a rivalutare il periodo, in **H. OOMS**, **K. MAKOTO**, *Introduction to "The Nature of Early Tokugawa Confucianism" by Kurozumi Makoto*, in *The Journal of Japanese Studies*, 2/1994, pp. 331-375.



comportamentali loro attribuiti²⁹, oltre che sulla loro formale collocazione nell'ordinamento statale. Sebbene non sia questa la sede per potere dirimere tali probabilmente irrisolvibili controversie interpretative, è probabile che il declino dei samurai sia stato favorito anche dalla percezione comune, che ormai si distaccava da quel *ceto* guerriero ai più misterioso nelle sue diverse ramificazioni: ebbero, in altre parole, troppo potere, pur radunando uno dei gruppi sociali quantitativamente più esegui.

Sul fronte religioso, si instaurò invece una sorta di *buddhismo di Stato*: sciolte coattivamente le congregazioni cristiane, le famiglie erano iscritte negli archivi dei monasteri, la cui rilevanza si evidenziava anche in una serie di questioni civili (ad esempio, la spoliazione patrimoniale e l'esilio dei feudatari cristiani che non figurassero nei registri monasteriali)³⁰. Esistono testimonianze, in genere ritenute attendibili, di prove pubbliche per dimostrare l'abiura del cristianesimo e la fedeltà ai dettami impartiti dallo Stato³¹. Tra esse, ebbero molta fama quelle che

²⁹ Sul codice di condotta dei samurai, il *bushido*, sui suoi contenuti e sulla sua reale precettività, il dibattito è ancora denso e articolato. La dottrina degli ultimi decenni ha riportato l'attenzione sull'inquadramento dei samurai nell'organizzazione giuridica e sociale del Paese (vedi **D.R. HOWLAND**, *Samurai Status, Class and Bureaucracy: a Historiographical Essay*, in *The Journal of Asian Studies*, 2/2001, pp. 353-380). Fonti più risalenti ne investigavano la condizione comunque privilegiata, preferendo concentrarsi sulla simbologia loro propria (in tal senso il lungo studio di **D.H. SHIVELY**, *Sumptuary Regulation and Status in Early Tokugawa Japan*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 25/1964-1965, pp. 123-164). Accanto a studi classici del settore (vedi, per tutti, **I. NITOBE**, *Bushido. The Spirit of Samurai*, Shambhala, Berkeley-Boulder, 2005, p. 111 ss.), sono da richiamare, ai fini della presente trattazione, quelle fonti che riconducono il codice etico di questa disciolta classe sociale alla formazione di una comune mentalità giuridica nella cultura giapponese. In tal senso, delucidante il saggio di **E. OHNUKI-TIERNEY**, *La vera storia dei kamikaze giapponesi. La militarizzazione dell'estetica nell'Impero del Sol Levante*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, in particolar modo pp. 123-125.

³⁰ Questa pista di ricerca, secondo cui le diverse articolazioni territoriali del culto buddhista ricalcavano e addirittura anticipavano la conformazione amministrativa dello Stato, trova una analitica conferma in **M. MOHR**, *Zen Buddhism during the Tokugawa Period: the Challenge to Go Beyond Sectarian Consciousness*, in *Japanese Journal of Religious Studies*, 4/1994, pp. 341-372.

³¹ Anche per tali ragioni la dottrina del XX secolo parla, invero appropriatamente, di "persecuzioni". Atteso l'attuale, ampio, riconoscimento della libertà religiosa in Giappone, il tema comprensibilmente coinvolgeva maggiormente la storiografia giuridica più risalente. In proposito, **E. HAGEMANN**, *The Persecution of the Christian in Japan in the Middle of the Seventeenth Century*, in *Pacific Historical Review*, 2/1942, pp. 151-160. La transizione a politiche religiose più liberali, avvenuta in realtà in tempi piuttosto rapidi, veniva adeguatamente colta in **A. YOSHIYA**, *From Prohibition to Toleration: Japanese*



prevedevano il *rito* di calpestare crocifissi o immagini votive, in special modo della Vergine Maria.

Accanto alla divisione della popolazione per ragioni religiose, s'affermò inoltre una divisione in ceti³², per certi versi simile a quella indiana e ancora più vicina al modello pechinese delle *quattro classi*: oltre ai samurai, figuravano artigiani, contadini e mercanti. Fu forse proprio il ceto mercantile a favorire nei fatti, ben prima dell'azione del commodoro americano Matthew Perry³³, la caduta del regime feudale del *periodo Edo*. Consapevoli della necessità, per i loro interessi, di strutture sociali più agili e orientate non alla rendita o alla proprietà, quanto al possesso e alla circolazione dei crediti, i mercanti finirono per instaurare prime relazioni commerciali, *ab origine* clandestine, tanto con gli omologhi cinesi quanto con marittimi e commercianti riformati - soprattutto, ma non esclusivamente, olandesi. Se in un primo tempo la politica accentratrice neofeudale aveva colto un interesse comune alla stabilizzazione interna, viepiù garantita da pubbliche esecuzioni di oppositori di ogni genere o presunti tali, a metà del XIX secolo quella politica rigorista dovette sembrare ormai asfissiante. La società giapponese avrebbe mantenuto i suoi pregiudizi nei confronti di chi non figurava nel sistema delle classi e talvolta un sentimento di ostilità verso le potenze coloniali cattoliche. La transizione a un modello più direttamente liberale non era però più rinviabile.

Deve precisarsi che l'imperatore Mutsuhito non volle mai darsi qualifica liberale, nonostante guardasse con favore agli statuti europei ottocenteschi, in cui era forte la componente del liberalismo moderato³⁴. Il

Government Views Regarding Christianity, 1854-1873, in *Japanese Journal of Religious Studies*, 2-3/1978, pp. 107-138.

³² Un attento studio di W.E. DEAL, *Handbook to Life in Medieval and Early Modern Japan*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2006, p. 107 ss., tende a ridimensionare la vincolatività di tale ripartizione, rispetto alla forza obbligatoria che la divisione sociale in classi aveva (e avrebbe mantenuto) nei vicini sistemi sino-indiani.

³³ L'intrapresa militare dell'ufficiale è, comunque sia, largamente enfatizzata negli studi occidentali sulla storia giapponese. Vedi, ad esempio, P.H. CLARK, *The Perry Expedition and the "Opening of Japan to the West", 1853-1873, A Short History with Documents*, Hackett, Indianapolis, 2020; D.G. WITTNER, *Commodore Matthew Perry and the Perry Expedition to Japan*, the Rosen Publishing, New York, 2005.

³⁴ Il tema è ben sottolineato in D. VENERUSO, *Stato, nazione e democrazia. Percorsi culturali e processi politici nell'Italia dell'Otto-Novecento*, Sciascia, Caltanissetta-Roma, 2001, pp. 219-220. Che l'approccio prudentemente liberale dello Stato ottocentesco facesse tuttavia perno su politiche giurisdizionaliste è ampiamente confermato in uno degli studi classici al riguardo, nel diritto italiano; cfr. A.C. JEMOLO, *La questione della proprietà*



nuovo Stato volle piuttosto intestarsi il paradigma della restaurazione, con lo scopo di non scontentare i patronati locali legati al vecchio sistema feudale e alla classe dei samurai, ritornando tuttavia a moduli aggregativi dell'amministrazione pubblica con minori corrottele e favoritismi. La soppressione dei feudi fu, ad esempio, formalizzata solo nel 1871, ma si trattò di una scelta anch'essa opportunistica³⁵: molti samurai e *daimyo* - i signori feudali - furono riassorbiti nell'amministrazione centrale, nell'esercito, nel riformato assetto dei corpi di polizia. Samurai e *daimyo* avevano agevolazioni creditizie e ricevettero cospicui ristori pubblici: le economie regionali poterono liberarsi dall'immobilizzazione fondiaria e i dignitari della dinastia precedente riuscirono a conservare almeno sul piano patrimoniale una posizione di vantaggio. La dottrina politologica, traendo un bilancio adeguato dalle modificazioni giuridiche apportate in un lasso temporale di pochi decenni, ha opportunamente concluso che l'Impero intendesse ricondurre sotto il proprio alveo ogni altra forma di autorità, formale e culturale, del Paese³⁶. Ciò si realizzò almeno in parte contro la vecchia nobiltà possidente, ma fallì in campo religioso.

Lo scopo dichiarato era quello di sostituire il forte tradizionalismo buddhista del *periodo Edo* con un parimenti assertivo e verticistico *shintoisimo di Stato* - anzi, persino più accentratore, perché veniva meno quella fondamentale attività di mediazione locale garantita dai singoli monasteri. Il processo non ebbe tuttavia fortuna. I giapponesi non solo non si separarono dai riti buddhisti e dalla capacità propulsiva, nella formazione e nella cultura, esercitata dalle loro *scuole*, istituti e monasteri,

ecclesiastica nel Regno di Sardegna e nel Regno d'Italia, ristampa, il Mulino, Bologna, 1974.

³⁵ L'apertura del dibattito contemporaneo sulla fine del feudalesimo in Giappone si fa risalire a **J.W. HALL**, *Feudalism in Japan. A Reassessment*, in *Comparative Studies in Society and History*, 1/1962, pp. 15-51. Il saggio in commento aprì effettivamente nuove possibilità di lettura (la sopravvivenza del feudalesimo giapponese ben oltre i termini dell'omologa esperienza europea, l'uso politico delle assegnazioni feudali), ma pare che possa essere integrato con studi che meglio analizzino gli addentellati giuridici della questione. Vedi, in proposito, una interessante comparazione con le esperienze del feudalesimo occidentale, sotto i profili successivi, economici e amministrativi (**P. DUUS**, *Feudalism in Japan*, McGraw-Hill, New York, 1993, p. 23 ss.), nonché una previa riflessione sugli statuti proprietari tipici del feudo giapponese (**E.H. NORMAN**, *Origins of the Modern Japanese State*, Pantheon, New York, 1975, p. 110 ss.)

³⁶ La sottesa politica legislativa trova cospicua diffusione analitica nello studio di **C. GLUCK**, *Japan's Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton University Press, Princeton, 1985, pp. 35-40; vedasi anche il saggio di **A. IRIYE**, *Japan's Drive to Great-Power Status*, in P. KORNICKI (ed.), *Meiji Japan. Political, Economic and Social History (1868-1912)*, Routledge, London-New York, 1988, pp. 25-75.



ma ancor più non percepirono alcun contrasto tra le grandi forme etico-spirituali tradizionali, perché esse erano sovente praticate in modo sincretico e spontaneo. Non sarebbe stato pensabile eliminare *sic et simpliciter* una serie di usi, prassi, feste, rituali, convincimenti, per i quali peraltro sarebbe risultato molto complicato tentare di capire se ne avessero promosso la diffusione i monaci buddhisti o i *chierici* shintoisti e non, assai più probabilmente, gli uni e gli altri.

La riconduzione a omogeneità del fenomeno associativo religioso, scoraggiata dall'indifferenza della risposta popolare e dai primi effetti della fine del *sakoku*, che favorirono lo stabilimento di minoranze cristiane, ebbe migliori risultati nelle riforme dell'istruzione pubblica. L'insegnamento etico confuciano, base delle materie che andavano dalla odierna *educazione civica* fino alla filosofia morale nei corsi superiori, fu mano a mano accantonato e si introdussero testi e autori d'ispirazione cristiana e provenienza europea³⁷. Neanche in questo caso, per altro verso, si poté mai parlare di una *abolizione* o di una *rimozione* del confucianesimo nipponico, che in varie forme e scuole sopravvive tutt'oggi nel sentire comune (in particolare, in materia di relazioni familiari e di pubblici uffici)³⁸.

Indicando i periodi più significativi, ai fini dell'attuale assetto giuridico-costituzionale giapponese, si è preferito invece non considerare la fase del nazionalismo nipponico, sfociata nell'alleanza con la Germania nazista e l'Italia fascista, oltre che la conseguente disfatta militare. Ciò si è fatto perché in realtà quella fase, in ciò similmente all'Italia e alla Germania, rappresentava la pessima conclusione della vicenda dello Stato *liberale*, travolto innanzitutto dagli obiettivi politici che non era riuscito a conseguire³⁹. E non fa eccezione la rovinosa disfatta del Giappone del

³⁷ Estendendo il ragionamento a tutte le istituzioni pubbliche, non solo quelle di formazione ma anche, ad esempio, quelle di pubblica sicurezza, vedi **D.E. WESTNEY**, *The Emulation of Western Organizations in Meiji Japan: the Case of the Paris Prefecture of Police and the Keish-cho*, in P. KORNICKI (ed.), *Meiji Japan*, cit., p. 107 ss. (in particolare, pp. 108-110).

³⁸ Una delle più risalenti letture sull'evoluzione del confucianesimo nel sistema amministrativo giapponese, dopo l'entrata in vigore della Costituzione e il nuovo regime parlamentare, manifesta ancora segni di attualità, come si evince in **M.J. DOLLINGER**, *Confucian Ethics and Japanese Management Practices*, in *Journal of Business Ethics*, 8/1988, pp. 575-584. Più recentemente, allarga lo sguardo, fuori dalla sola dimensione dell'apparato dirigenziale pubblico e privato, **K. PARAMORE**, *Japanese Confucianism. A Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2016, pp. 183-190.

³⁹ Appare amplissima la rilettura critica degli obiettivi non conseguiti dal legislatore liberale in Italia, anche sul fronte, qui tematizzato, dei rapporti tra le istituzioni civili e le



periodo Meiji: alle prese con un ordinamento militare che avrebbe dovuto essere profondamente riformato, molto prima dei due conflitti mondiali; aperto alle relazioni internazionali, ma percepito talvolta dai suoi stessi cittadini come incapace di preservare la continuità (fieramente) autonomistica dello Stato; non ancora in grado di mettere in campo una legislazione sociale *di massa*, adatta alle nuove esigenze demografiche, urbanistiche e civili.

Trattando poi delle specificità nipponiche, bisognerebbe ricordare il contesto diplomatico internazionale in cui l'*impero* aveva in realtà configurazione servente e subordinata rispetto ai grandi blocchi di inizio Novecento. Non ci si sarebbe mai allineati al socialismo sovietico, che in forme diverse, ma nello stesso quadro di relazioni politiche, aveva preso piede in Cina⁴⁰; non erano ancora maturi i tempi per un ingresso del Paese nell'orbita di influenze degli Stati Uniti e dei loro alleati. Al di là della retorica nazionalista e della genuina speranza di alcuni intellettuali e militanti di costruire un *terzo polo* nel governo del mondo, persino in grado di difendere le istanze dei Paesi colonizzati⁴¹, le scelte della Seconda guerra mondiale paiono oggi a molti prevedibili e, in un certo senso, necessitate. Senza voler trascurare affatto il peso di un conflitto che ebbe proprio in Giappone la sua più luttuosa propaggine, con gli attacchi nucleari di Hiroshima e Nagasaki⁴², sul piano strettamente formale delle

culture religiose. Si considerino, tra gli altri, **A. FERRARI**, *La politica ecclesiastica dell'Italia post-unitaria: un modello post-Westphaliano*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 7 del 2013; **S. FERRARI**, *La politica ecclesiastica di Giuseppe Zanardelli*, in *il Politico*, 4/1983, pp. 621-639; non è meno radicale la critica di impianto storico-costituzionale a quelle istituzioni giuridiche, che va nel senso della rilettura sin qui proposta: cfr., in proposito, **A. CARDINI**, *Stato liberale e protezionismo in Italia (1890-1900)*, il Mulino, Bologna, 1981, p. 88 ss., nonché **G. DE ROSA**, *La crisi dello Stato liberale in Italia*, Studium, Roma, 1955, pp. 98-104.

⁴⁰ Sul profondo, quanto successivamente ambiguo, legame tra l'Unione Sovietica e la Cina, sono di interesse ed esaustive due sostanzialmente recenti pubblicazioni: **D. HEINZIG**, *The Soviet Union and the Communist China 1945-1950. The Arduous Road to the Alliance*, 2th ed., Routledge, London-New York, 2015; **A. JERSILD**, *The Sino-Soviet Alliance. An International History*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2014.

⁴¹ **N. GREEN**, *Anti-colonial Japanophilia and the Constraints of an Islamic Japanology: information and affect in the Indian Encounter with Japan*, in *South Asian History and Culture*, 3/2013, pp. 291-313; **S. MALL**, *Pan-Asian Imaginings: from Anticolonialism to Imperial Ambitions, 1905-1945*, in *History Honors Papers*, 31/2017 (<https://digitalcommons.conncoll.edu/histhp/31>), in foliazione telematica, in particolare modo, pp. 1-11); **R.C. MORRIS**, *Remembering Asian Anticolonialism, Again*, in *The Journal of Asian Studies*, 2/2010, pp. 347-369.

⁴² A titolo meramente esemplificativo sulla luttuosa valenza del bombardamento



modificazioni impresse all'ordinamento giuridico, la fase costituzionale avviata nel 1946 sembra avere marcato una svolta più decisa, oltre che finalmente pacifica e giovevole.

Molte disposizioni di garanzia all'interno di quel testo, come si vedrà nel seguito dell'analisi, nascono del resto come espressa esigenza di sottolineare la discontinuità rispetto tanto alle restrizioni vessatorie del periodo immediatamente precedente, quanto alle inadeguatezze sostanziali che la classe dirigente tardo-ottocentesca non aveva saputo precedentemente affrontare.

Il Giappone, dalla fine degli anni Quaranta, diviene un sistema più aperto e meglio amalgamato, composito, ma con forti caratteristiche unitarie. Riconosce senza riserve la libertà religiosa⁴³, con una formula che richiama i due principali insegnamenti del costituzionalismo americano: evitare assolutamente l'imposizione di un culto di Stato e contemporaneamente favorire le condizioni di esercizio del diritto di libertà⁴⁴. Mantiene una conformazione imperiale, concentrata tutta nell'immagine e nella figura dell'*Imperatore*, assecondando un principio di trasmissione del potere esclusivamente dinastico-ereditario - o, al più, tra le famiglie previamente riconosciute di pari grado nel sistema nobiliare giapponese⁴⁵. Ha accettato, eppure, un marcato parlamentarismo, fondato

americano, sul piano interno e su quello globale, si considerino **R. BATTAGLIA**, *La Seconda Guerra Mondiale. Problemi e nodi cruciali*, Editori Riuniti, Roma, 1966, pp. 321-324; **S. ROMANO**, *La pace perduta*, Longanesi, Milano, 2001, p. 214; **E. TRAVERSO**, *A ferro e fuoco: la guerra civile europea, 1914-1945*, il Mulino, Bologna, 2007, p. 101.

⁴³ Il riferimento è all'articolo 20 della Costituzione del 1947, che si riporta per comodità di lettura in traduzione inglese: "Freedom of religion is guaranteed to all. No religious organization shall receive any privileges from the State, nor exercise any political authority. No person shall be compelled to take part in any religious act, celebration, rite or practice. The State and Its Organs shall refrain from religious education or any other religious activity".

⁴⁴ **H. BYRON EARHART**, *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Dickinson Publishing Company, Wath-upon-Deerne, 1974, pp. 122-124; **J.A. JOSEPHSON**, *The Invention of Religion in Japan*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2012, pp. 205- 220; 224-244.

⁴⁵ In realtà, la carica onorifica e la valenza tradizionalistica della funzione imperiale rendono le consuetudini successorie un processo normalmente privo di specifiche conflittualità e, anzi, simile alla solennità delle *liturgie* religiose (vedi, per tutti, l'analisi comparatistica rispetto ai cerimoniali indiani di **A.C. MAYER**, *Recent Succession Cerimonies of the Emperor of Japan*, in *Japan Review*, 2/1991, pp. 35-61). Nel corrente dibattito pubblico giapponese si fanno strada ipotesi o, meglio, richieste di riforma nella procedura, ma la loro formale puntualizzazione appare ancora *in fieri*, come notano accreditati commentatori. Cfr. **L. SIEG**, *Japan's Little Prince Could Be Last Emperor on*



su un bicameralismo funzionale, scandito persino da diverse scadenze elettorali (la Camera dei Rappresentanti si rinnova ogni quattro anni, quella dei Consiglieri ogni sei, con una sorta di rinnovo parziale di *mid-term*, anch'esso mutuato dal costituzionalismo statunitense⁴⁶). L'orientamento politico maggioritario ha un profilo conservatore profondamente inter-classista, ma ciò non ha impedito di avere una legislazione mano a mano più concessiva anche sulle libertà civili e, soprattutto, sulle relazioni internazionali - oltre che sui consumi privati. L'affiliazione religiosa dei parlamentari non è, infine, più percepita come strettamente collegata a un preciso posizionamento politico, anche perché la religiosità nello Stato ha un carattere coesivo più che divisivo. Il sentire comune, sebbene largamente secolare, favorisce un'integrazione eterodossa ma ricercata e profonda di elementi culturali attinti dal buddhismo, dallo shintoismo e, in forme diverse, dal confucianesimo.

Tra i casi recenti in cui l'appartenenza religiosa ha espressamente, e per un lungo e non banale dibattito pubblico, influenzato o provato a influenzare le determinazioni politiche, il precedente più significativo risale probabilmente al 2005, quando un ministro di giustizia, praticante buddhista dell'Istituto Soka Gakkai, riuscì a imporre per motivi etici una moratoria alla comminatoria di pene capitali⁴⁷. Seiken Sugiura, il politico in questione, era ed è membro di un partito fortemente connotato per la sua adesione al buddhismo Nichiren⁴⁸: il *Partito del governo pulito*. Iscritti e

Unreformed Chrysanthemum Throne, in *Reuters World News*, 14th October 2016; **M. YAMAGUCHI**, *Japan Emperor's Brother Proclaimed 1st in line to Throne*, in *Associated Press*, 7th November 2020.

⁴⁶ L'istituto del rinnovo parziale a metà del mandato presidenziale (negli Stati Uniti) o parlamentare (in Giappone) ha lo scopo, almeno sul piano teorico, di rendere la rappresentanza più vicina alla percezione dei mutamenti politico-sociali, all'interno della medesima legislatura. Come succintamente si nota in **S. BOMBOY**, *How Midterm Elections Have Changed Congress since 1946*, in *Constitution Daily*, 6th November 2018, il meccanismo è utile in sistemi istituzionali abituati alla celere modificazione delle maggioranze assembleari. Detto fenomeno è invece in Giappone molto inconsueto, al punto che voci autorevoli suggerivano un superamento del bicameralismo nipponico fissato in Costituzione (vedi, tra i primi a notare la contraddizione, **R.J. HREBENAR**, *The Politics of Electoral Reform in Japan*, in *Asian Survey*, 10/1977, pp. 978-996).

⁴⁷ **S. CROYDON**, *The Death Penalty in a Changing Society: a Survey of Recent Developments in Japan*, in *Contemporary Japan*, 1/2014, pp. 103-123; **J. McCURRY**, *Justice Minister in Death Penalty Retreat*, in *the Guardian*, 2nd November 2005; **D. McNEILL**, *Unmasking Capital Punishment: a Wave of Executions, The Yomiuri and Japan's Death Penalty*, in *The Asia-Pacific Journal*, 11/2008, pp. 1-13.

⁴⁸ La dottrina ha da tempo sottolineato come questa forma di buddhismo sia contemporaneamente tra le più affermate fuori dai confini giapponesi e, però, al loro



militanti di questo movimento hanno viepiù alternato posizionamenti politici concreti molto diversi, dal populismo conservatore fino all'alleanza organica con le forze social-democratiche. L'unico, vero, fattore costantemente perseguito è stato il tentativo pedagogico di modellare le scelte legislative secondo il punto di vista del buddhismo giapponese, tradizionalmente favorevole al decentramento e alla valorizzazione delle antiche zone rurali⁴⁹. La forte connotazione confessionale negli ultimi decenni, come prevedibile sulla base delle indicazioni sin qui fornite, non ha affatto giovato alle fortune elettorali del movimento, che anche per tali insuccessi ha manifestato il ricordato cedimento verso la destra populista. Quali che siano i legami effettuali tra la confessionalizzazione del partito e la perdita del consenso elettorale, Seiken Sugiura, rispetto alla pena di morte, aveva idee chiaramente abolizioniste. Per strano che possa apparire, non le condivise il suo successore, Jinen Nagase, che pure era un politico di impostazione sostanzialmente laico-democratica e modernista⁵⁰.

3 - Le religioni tradizionali, tra continuità ed elaborazione progressiva

interno, tra quelle normalmente meno propense all'interlocuzione laicale tra le diverse scuole. Alcuni spunti già in P. BEONIO BROCCIERI, *Religiosità e ideologia alle origini del Giappone moderno*, il Mulino, Bologna, 1993 (utili complementi bibliografici, p. 209 ss.). Al tempo del periodo *Meiji* non erano mancati tentativi di ricavare dal buddhismo Nichiren elementi fondativi per una teoria organica della giustizia e, persino, delle istituzioni. Tra le fonti più risalenti, di grande interesse appare N. ARAI, *Outlines of the Doctrine of the Nichiren Sect*, Shueisha, Tokyo, 1893, pp. 1-9.

⁴⁹ Sul progressivo recupero dell'immaginario contadino, in competizione con le contraddizioni dell'urbanizzazione neocapitalistica, cfr. C. GLUCK, *Japan's Modern Myths*, cit., p. 178 ss.

⁵⁰ Nagase è peraltro uno strenuo assertore dei diritti degli omosessuali e delle convivenze tra persone dello stesso sesso, oltre che un seguace del nuovo culto *Tenrikyo* (fattori che avrebbero fatto pensare a un pari impegno sociale per le libertà civili e le garanzie processuali). Sul culto seguito dall'ex ministro giapponese, indicativo in fondo di una forma particolare del generalmente riconosciuto sincretismo nipponico, possono per completezza vedersi alcuni dei testi più studiati tra i fedeli medesimi: K. HONBU, *The Doctrine of Tenrikyo*, Headquarters of Tenrikyo Church, Tenri, 1993; S. NAKAYAMA, *On the Idea of God in the Tenrikyo Doctrine*, Headquarters of Tenrikyo Church, Tenri, 1957. Per un ancora più orientante approfondimento bibliografico è doveroso il rimando a P.B. CLARKE, *A Bibliography of Japanese New Religious Movements with Annotations*, Japan Library-Bookcraft, Avon, 1999, p. 261.



Le osservazioni precedentemente riprodotte consentono ora di arrivare a prime acquisizioni sistematiche. Nella rappresentazione tradizionale della religiosità nipponica, qui intesa tanto in senso individuale quanto collettivo, a una specifica ed esclusiva appartenenza di fede si preferisce piuttosto una dinamica tendenzialmente sincretica del credo e dei riti. Molti sono gli insegnamenti spirituali che, stratificandosi in una storia demografico-religiosa millenaria, concorrono a formare un complessivo *habitus* culturale, nel quale è complesso stabilire la prevalenza di un elemento su un altro.

Esisteva una denominazione precisa, invero ancora in uso, per indicare questo particolare tipo di predisposizione a recepire, in modo eterogeneo quanto fondamentalmente avvertito e sincero, elementi di diversa tradizione teologica, dottrinale e persino geografica. Si parlava di *shinbutsu shugo* (unione di *kami*, le caratteristiche *ierofaniche* della devozione shintoista, e buddhismo)⁵¹. Sul piano storico-religioso questa formula ha perso gran parte della propria capacità orientante, anzi è stata normativamente superata, già nel 1868 al tempo della restaurazione, da un ordine di separazione che mirava a riportare buddhismo e, soprattutto, shintoismo alla originaria integrità⁵². Di questa particolare prospettiva di politica ecclesiastica vi è, del resto, preciso contrappunto in alcune accezioni del sincretismo nel linguaggio comune giapponese⁵³. In esso non

⁵¹ Ampia come poche la letteratura scientifica che si è soffermata su tale nozione, sulle sue componenti esegeticamente giustificate e sulle sue inevitabili applicazioni spontanee al vissuto collettivo. Ci si permette qui di segnalare almeno: quanto alla vitalità di tradizioni particolaristiche, **C. CANIGLIA**, *Gli Hikosan emaki e la rivitalizzazione dello shinbutsu shugo nel Santuario del Monte Hiko in Kyushu*, in *Sguardi sul Giappone*, settembre 2020, pp. 299-314; sul tentativo di fare di tale variante sincretica un organico sistema aggregante di culti e tradizioni, **H. NAKAMAKI**, *The "Separate" Coexistence of Kami and Hotoke: a Look at Yorishiro*, in *Japanese Journal of Religious Studies*, 1/1983, pp. 65-86; sull'importanza della ricordata dottrina sincretica per forgiare un modello costituzionale di tolleranza religiosa, **K.D. YOUNG LEE**, *The Prince and the Monk*, State University of New York Press, Albany, 2007, pp. 62-63; sulla possibilità di fornirne un'accezione antiautoritaria, quale quella difesa supra nel testo, **S. YOSHIRO**, *The Myth of Royal Authority and the Shinbutsu-Shugo (Kami-Buddha Amalgamation)*, in *Cahiers d'Extrême-Asie*, 13/2012, pp. 85-99.

⁵² Si veda il sintetico quanto completo inquadramento al riguardo di **J.B. THOMAS**, *Faking Liberties. Religious Freedom in American Occupied Japan*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 2019, pp. 21-25.

⁵³ Dettagliano questo aspetto **R. KANE**, *Syncretism and Christian Tradition. Race and Revelation in the Study of Religious Mixture*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2021, pp. 37-39; **K. SANDVIG**, *Hidden Christians in Japan. Breaking the Silence*, Rowman & Littlefield, Lanham-London, 2020, pp. 7-9.



sempre si indica una meditata e articolata *ibridazione* di forme diverse della religiosità tradizionale, non raramente indulgendo invece in significati più o meno dichiaratamente negativi: mancanza di purezza, commistione promiscua, rischio di confusa idolatria.

Non è questa la sede per intervenire su una disputa peculiarmente intensa nella cultura giapponese, nella quale tuttavia l'elemento di vera conflittualità tra le diverse scuole buddhiste e scintoiste non era tanto la possibilità o il divieto di un'unione tra i culti, bensì la decisione sul modo più rispettoso, fedele e coerente per raggiungere quell'auspicata *armonia*.

Preme semmai ricordare che, in un senso certo teologicamente ben meno raffinato, le pratiche di culto in Giappone tutt'oggi militano per un sincretismo *de facto*, nel quale, di là dalle formali rappresentazioni esteriori, spesso si condividono gli stessi luoghi sacri e i medesimi riti. A questo proposito, si è soliti considerare come le esequie funebri siano normalmente svolte secondo i principi buddhisti⁵⁴, all'interno dei quali l'evento morte - più che cesura dell'esistenza individuale - è solo una transizione del fenomeno vitale nel suo complesso⁵⁵. Altri *marcatori* dei rituali collettivi (quali quelli in materia matrimoniale) sono invece eseguiti in modo più vicino alle prescrizioni shintoiste.

È opinione diffusa, ancorché non unanime, che lo shintoismo rivesta per la cultura e le consuetudini giapponesi un ruolo affine a quello ricoperto in Cina dal confucianesimo. Ci si permette di considerare con più precisione che si tratta di una suggestione comparatistica impossibile da intendere in modo rigido, per comprovate ragioni di studio. La prima di esse è costituita dall'influenza che lo stesso confucianesimo ha avuto, certamente secondo declinazioni e insegnamenti differenti rispetto a quelli della tradizione etico-normativa cinese, nello stesso Giappone⁵⁶.

⁵⁴ Al riguardo, appare convincente, oltre che approfondita, la trattazione sulle fonti offerta in **R. LANGER**, *Buddhist Rituals of Death and Rebirth. Contemporary Sri Lankan Practice and Its Origins*; Routledge, London-New York, 2007, pp. 14-44. Si noti come anche le minoranze cristiane nel Paese normalmente accettino la rilevanza devozionale dei riti buddhisti sul *fine vita*. In proposito, **D.K. YAGI**, *Protestant Perspectives on Ancestor Worship in Japanese Buddhism*, in *Buddhist-Christian Studies*, 1/1988, pp. 16-37.

⁵⁵ Come in modo incisivo si afferma in **R. LANGER**, *Buddhist Rituals*, cit., p. 60: "the question of what takes precedence is [...] rather crucial for the individual at the time of death, [...] which in turn sets the tone for the future experience".

⁵⁶ In Giappone, secondo le diverse letture, il confucianesimo si è arricchito attraverso il contatto con una specifica mentalità della razionalità produttiva (**M.J. DOLLINGER**, *Confucian Ethics*, cit., pp. 576-577), avviandosi sin dal XIX secolo a una declinazione liberale non ostile alla tolleranza religiosa (**K. PARAMORE**, *Japanese Confucianism*, cit., pp. 118-139).



In secondo luogo, se è vero che shintoismo e confucianesimo sono stati spesso strumentalizzati a fini politici, cercando di piegarne i contenuti agli scopi del potere, l'effettività di questi tentati riconoscimenti ufficiali ha operato diversamente, come diversamente si sono raggiunti periodi di riprovazione e condanna. La questione dipende da ragioni giuridiche e da motivazioni prettamente religiose. Sul piano giuridico, diverso è l'ordinamento costituzionale in Cina (una repubblica popolare, sostanzialmente una forma di socialismo monopartitico⁵⁷) e in Giappone (un sistema di parlamentarismo democratico, sia pure connotato da numerosi riferimenti formali alla successione imperiale⁵⁸). Divergono, nell'uno e nell'altro paradigma, i dispositivi costituzionali di protezione della libertà religiosa; diversa è pure stata la politica sui culti nello svolgimento dei periodi storici, quando istituti repressivi e regolamentazioni concessive hanno operato secondo regole e scopi differenti. Non può essere assimilata, viepiù, la possibile qualificazione religiosa del confucianesimo e dello shintoismo. Il primo non ha ambizioni ultraterrene, pur avendo ormai da secoli sviluppato proprie scansioni liturgico-rituali⁵⁹, seguite in luoghi di culto definiti come tali dalle

⁵⁷ Non mancano ovviamente letture che associano questa visione restrittiva delle libertà politiche a una civiltà giuridica molto risalente, rispetto alla stessa instaurazione formale della Repubblica popolare. Vedasi, sul punto, **Z. FU**, *Authoritarian Tradition and Chinese Politics*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1993, pp. 70-85. L'aspetto ricordato influisce tuttavia sull'esercizio dei diritti costituzionalmente riconosciuti (quale la libertà religiosa), soprattutto avverso i soggetti collettivi non statali. Di questo avviso, **R.S.-K. TING, L. SUNDARARAJAN**, *Culture, Cognition and Emotion in China's Religious Ethnic Minorities*, Palgrave-MacMillan, Cham, 2018, pp. 2-9.

⁵⁸ Questa formula riassuntiva sull'architettura costituzionale del diritto nipponico è certo sintetica, ma la sua capacità descrittiva è tuttavia accolta in più fonti. Cfr., nella stessa generazione dei *costituenti giapponesi*, **H.H. BAERWALD**, *Parliaments and Parliamentarians in Japan*, in *Pacific Affairs*, 3/1964, pp. 271-282; criticamente, però, sui meccanismi elettivi e sulla conservazione dei gruppi dirigenti, **T. ARIMA, A. IRIYE**, *Parliamentarism in Japan. Can it Survive?*, in *Harvard Crimson* (online reissue) 22nd October 1960; sulla genesi del processo costituzionale che conduce alla scelta parlamentare-rappresentativa, limitando così all'onorificenza dinastica la carica imperiale, di particolare interesse il recente **S.B.-R. GALANTI**, *Vision of Democracy and Peace in Occupied Japan*, Rowman & Littlefield, Lanham-London, 2020, p. 108 ss.

⁵⁹ Al punto che l'enfasi sui riti tradizionali della devozione popolare si è tramutata nei secoli in un *corpus* liturgico consuetudinario, come possono osservare, da una posizione teologico-canonistica di dialogo interreligioso, **J. BLADO, T.D. McNABB**, *Confucianism and the Liturgy. An Analectical Argument for the High Church Traditions*, in *Theologia - International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology*, 1/2020, p. 53 ss. (in particolare, pp. 54-55).



popolazioni interessate. Il secondo è una religione politeistica, di orientamento animistico⁶⁰, anche se il suo portato di usi e credenze è ormai introiettato persino da chi non si riconosce ufficialmente come un fedele shintoista. Nonostante la compresenza, allora, di affinità e divergenze nel confucianesimo e nello shintoismo, rispettivamente nel portato culturale cinese e giapponese, sembra molto più corretto tenere distinti i piani d'analisi dell'uno e dell'altro.

Lo shintoismo ha sovente dovuto misurarsi, nella sua storia millenaria, col rischio di essere confuso o sovrapposto a culti, tradizioni e insegnamenti che non lo rispecchiavano. Il primo caso storico è stato certamente quello delle relazioni col buddhismo, inizialmente molto problematiche, quando l'insegnamento buddhista si diffuse in Giappone a partire dal VI secolo e la cultura autoctona aveva difficoltà a cogliere il dato differenziale tra le nuove *scuole* e i culti originari⁶¹.

Si è poi detto che lo shintoismo nella mentalità politica nipponica abbia contribuito a forgiare le istituzioni imperiali, eppure anche questa considerazione merita temperamenti metodologici, in assenza dei quali ogni comparazione è destinata a risultare del tutto inavveduta. Lo shintoismo ha un carattere politeistico e il potere imperiale ha spesso cercato nella storia giapponese di accogliere, rappresentare e propagandare un proprio fondamento religioso (paragonabile a una vera e propria investitura divina o, addirittura, alla natura divina stessa dell'imperatore). Questa strategia di giustificazione di un ordine costituito è purtroppo tutt'oggi assai diffusa nella mentalità estremo-orientale, se si considera come persino il regime socialista nord-coreano abbia istituito dei culti formali dedicati al Presidente e alla sua famiglia⁶². Nello shintoismo, tuttavia, c'è stato un solo frangente in cui l'origine politeistica religiosa di

⁶⁰ Questa ipotesi di ricerca era, ad esempio, già convalidata in **G. CAMPANINI**, *Cristianesimo e civiltà*, AVE, Roma, 1966, p. 11; più specificamente **M. LOCK**, *Ripensando il corpo della morte: il dibattito in Nord America e Giappone*, in M. PANDOLFI (a cura di), *Perché il corpo. Utopia, Sofferenza, Desiderio*, Meltemi, Roma, 1996, pp. 48-49.

⁶¹ Appare tutt'oggi fondamentale lo studio di **J.H. KAMSTRA**, *Encounter or Syncretism. The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Brill, Leiden, 1967, in particolare p. 110 ss., ove si analizza l'effetto del proselitismo buddhista nell'*alta società* giapponese.

⁶² Forse per questo le pochissime testimonianze di opposizioni e critiche interne avversano apertamente forme dirette o indirette di *divinizzazione* nelle cerimonie pubbliche. Vedi, tra gli altri, **J.H. CHA**, with **K.J. SOHN**, *Exit Emperor Kim Jong-II*, Abbott Press, Bloomington, 2012. Più concreta, negli strumenti di lettura adottati, l'analisi di **J.F. BURNS**, *The Kim Dynasty's North Korea: a Nation Centered on One Family*, in **AA. VV.**, *Public Profiles: North Korea's Supreme Leaders. Kim Il-Sung, Kim Jong-II and Kim Jong-Un*, The New York Times Editorial Staff, New York, 2019, pp. 59-66.



quel culto è stata espressamente utilizzata per confermare e sostenere attivamente il rimodellamento istituzionale dello Stato (al tempo della restaurazione *Meiji*)⁶³. E il potere *Meiji* operò subito nel tentativo di separare gli shintoisti da ogni possibile commistione col buddhismo, modellando però una forma statale di religione profondamente estranea al vissuto collettivo. In quella fase di transizione, esattamente come nel periodo *Edo* era stato necessario, attraverso il ceto dei samurai e la valorizzazione del feudo, caldeggiare l'esistenza e la rilevanza di più *clan* locali, serviva perorare la causa della assoluta unità imperiale, sotto l'egida dell'imperatore medesimo, che acquisiva così una *ieraticità* idonea a preservarne la figura da ogni contingenza politica.

La sconfitta militare, negli anni Quaranta del XX secolo, risolse definitivamente la questione, perché fu proprio la famiglia imperiale a dismettere ufficialmente ogni accostamento all'origine divina, alla discendenza dalla *dea della luce*, Amaterasu, alla conseguente divinizzazione dell'esercizio dell'impero⁶⁴.

Due spinte contraddittorie, una, come visto, *centripeta* e una *centrifuga* hanno sempre interessato la storia della pratica shintoista. Se forte è sempre stata la tentazione di un uso politico della religione, vista l'ampia legittimazione negli usi collettivi, non meno eventuale è stata, nei secoli e persino nei decenni recenti, l'iniziativa di gruppi scismatici che hanno fatto affidamento sulla natura scarsamente obbligatoria dell'appartenenza formale nello shintoismo classico. La propensione al settarismo può, inoltre, derivare dall'esistenza di culti sciamanici⁶⁵,

⁶³ Questa confessionalizzazione dello spazio pubblico e delle sue istituzioni giuridiche appare oggi acquisita, per quanto le prime analisi al riguardo fossero valutate con sospetto, per il loro sostanziale approccio critico, tanto in Oriente quanto in Occidente. Possono vedersi **W.M. OSUGA**, *The Establishment of State Shinto and the Buddhist Opposition in the Early Meiji Period*, University of California Press, Berkeley, 1949, p. 4 ss., nonché, anche per l'ampia mole di fonti di ascendenza religiosa consultate e riportate, **H. KISHIMOTO**, *Japanese Religion in the Meiji Era*, Obunsha, Tokyo, 1956.

⁶⁴ La letteratura prebellica era invece largamente permeata da motivi apologetici, anche nella migliore pubblicistica di settore. **T. TOMOEDA**, *The Essence of Shinto*, in *Pacific Affairs*, 4/1930, pp. 343-349, iniziava così una pur particolarmente interessante lettura dei rapporti tra lo shintoismo e la cultura giuridica imperiale: "*Shinto is the National religion of Japan and the pivot on which the whole life of the Japanese Nation revolves. We call Japan the country of Gods*". Sul culto di Amaterasu, invece, vedi **P. MONAGHAN**, *The Goddess Path. Myths, Invocations & Rituals*, Llewellyn, St. Paul, 2004, pp. 71-75.

⁶⁵ Per quanto gli storici delle religioni e, in parte, i cultori dei diritti confessionali ritengano l'opera sostanzialmente superata, mantiene una certa suggestività **M. ELIADE**, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1983. Più attinente ai profili svolti in questa trattazione, vedasi il pionieristico lavoro di **P. LOWELL**, *Occult*



particolarmente impattanti, che inevitabilmente generano o hanno generato fenomeni emulativi, talvolta privi di vera partecipazione religiosa.

Anche il carattere presuntivamente nazionale o, addirittura, nazionalistico dello shintoismo giapponese deve ormai essere ritenuto smentito nei fatti, visto che templi shintoisti sono sorti negli Stati Uniti e in Australia e sono da decenni diffuse e ritenute formalmente lecite *ordinazioni sacerdotali* di *ministri* non giapponesi⁶⁶. La loro provenienza nazionale e persino la cittadinanza formale loro attribuita non è giuridicamente considerabile un impedimento alla correttezza delle *funzioni* officiate. Si è del pari diffusa, dimostrando la propensione tipica della mentalità giapponese a introiettare secondo gli usi insegnamenti tratti anche da altri culti e da altre esperienze, la presenza di un clero femminile, che soprattutto nei rituali della danza ha una funzione apicale⁶⁷. Ed è forse questo tratto intrinseco che accomuna l'antropologia shintoista a quella buddhista e a quella confuciana, di là dalle differenti qualificazioni loro attribuite dalla storia delle religioni e dalla regolamentazione civile dei fenomeni religiosi (si può così sintetizzare si tratti, rispettivamente, di: un culto politeistico, un insegnamento non teistico e un sistema pragmatico-filosofico con una forte base rituale). Ciascuna di queste tre grandi tradizioni si è sempre rappresentata

Japan. Shinto, Shamanism and the Way of the Gods, Inner Traditions International - Houghton Mifflin, Rochester, 1894; più orientato a una lettura positivista di elementi etnici e liturgici **W.P. FAIRCHILD**, *Shamanism in Japan*, Series of Folklore Studies, Tokyo-New York, 1962 (oggi rinvenibile, in riproduzione integrale, in <https://www.onmarkproductions.com/shamanism-nanzan.pdf>); una originale critica agli studi di Eliade, basata proprio sulla diretta esperienza del settarismo diffusosi nei riti sciamanici, può leggersi in **D. RICCI**, *Japanese Shamanism. Trance and Possession*, Volume, Roma, 2012.

⁶⁶ Il dato si evidenzia anche in lavori di *neo-convertiti* o di simpatizzanti e seguaci del movimento. In proposito, ha una qualche utilità, sotto il profilo personale-testimoniale oltre che sistematico e religioso, **S.S. ISHIDA**, *The Making of an American Shinto Community*, University of Florida, Gainesville, 2008, p. 64 ss.; più articolato, sui profili di inculturazione che lo shintoismo cerca di aprire nel contatto con ambiti e popolazioni diversi da quelli di originaria provenienza, oltre che segnalando molto nettamente la natura ormai radicata del fenomeno, **K. SHIMIZU**, *Religion and Secularism in Overseas Shinto Shrine*, in *Japanese Journal of Religious Studies*, 1/2019, pp. 1-30.

⁶⁷ Questo tratto viene enfatizzato in **C. MARTINI GRIMALDI**, *How Japanese Women Have Saved Shinto*, in *The Diplomat*, 8th April 2021; ben più approfondita, oltre che risalente, ma convergente nei risultati conclusivi, l'ampia rilettura di **M. YUSA**, *Women in Shinto: Images Remembered*, in A. SHARMA (ed.), *Religion and Women*, State University of New York Press, Albany, 1994, p. 93 ss.



esteriormente unendo componenti liturgiche, solennizzate in riti, testi letterari di grande elevazione spirituale e qualità stilistica, momenti corali e coreografici in parte estranei alle altre religioni oggi osservabili⁶⁸. Proprio in tali momenti la presenza femminile è stata sempre ricercata e frequente.

La duttilità evolutiva dello shintoismo è la ragione per cui esso è così profondamente entrato nel vissuto collettivo, valicando le appartenenze politiche, quanto le scelte di *ortodossia* religiosa o di esibito secolarismo. L'estetica dei templi shintoisti è ancora fortemente visibile nell'edilizia giapponese⁶⁹, nonostante i grandi centri urbani abbiano avuto un'espansione urbanistica imprevedibile anche solo un cinquantennio addietro, foriera oltretutto di non occasionali fenomeni di abusivismo e di annose controversie giurisprudenziali. La crescita metropolitana delle città più importanti è stata anzi edulcorata dal senso estetico promanante dall'esperienza shintoista, che ha pure preservato la vocazione ormai fortemente sociale e solidaristica nell'attività dei diversi *templi* - ingenerando fenomeni simili persino nei culti monoteistici di origine non giapponese presenti nel Paese.

Un impatto della stessa radicalità è permeato persino nella concezione della natura in Giappone; la natura non solo si eleva come ambiente di manifestazione del divino, ma ne è essa stessa ontologicamente parte, al punto che assurgono al livello di luoghi di culto anche beni paesaggistici come vedute, località montane, laghi, cascate⁷⁰.

Persino da posizioni secolari, o addirittura antitetiche ed estranee rispetto allo shintoismo, si è osservato quanto la tipica coscienza ambientale giapponese, dalla *reverenza* per i fenomeni naturali fino all'enfasi sulla botanica e sulla coltivazione domestica, dipenda in fondo da queste coordinate assiologiche.

⁶⁸ A questa tesi giunge con specifica appropriatezza **M. TALAMANTES**, *Balinese Dancers on the Global Stage. Negotiating Motherhood, Religion and Politics during the Suharto Regime*, in Z.R. KASSAM (ed.), *Women and Asian Religions*, Praeger, Santa Barbara-Denver, 2017, pp. 15-17.

⁶⁹ Coglie aspetti tangibili nell'inculturazione stilistica dello shintoismo, presso tutte le esperienze di urbanistica ed edilizia religiosa della società giapponese, lo studio di **M.S. TERRY**, *The Shinto Cult: a Christian Study of the Ancient Religion of Japan*, Good Press, Glasgow, 2019, p. 9, n. 20.

⁷⁰ L'influenza shintoista sulla cultura ambientale del Paese è giustamente rimarcata in **A.P. ROTS**, *Shinto, Nature and Ideology in Contemporary Japan. Making Sacred Forests*, Bloomsbury, London-New York, 2017, pp. 65-70.



Una matrice di origine almeno lontanamente shintoista potrebbe riguardare, d'altra parte, anche abitudini e comportamenti all'apparenza ben meno inquadrabili in un *diaframma* esplicativo di tipo teologico-religioso animistico-sciamanico. A questo proposito, si citano spesso le abitudini nipponiche del cibarsi attraverso l'uso di bacchette in legno e del rimuovere le calzature all'ingresso in ambienti domestici quanto, a vario titolo, religiosi. L'accento dello shintoismo, nei confronti della massima purezza inter-individuale (espressione estrinseca dell'intrinseco obbligo di massima sincerità⁷¹) e della purificazione, intesa come abluzione e in quanto processo riflessivo individuale⁷², ha concorso a determinare abitudini consimili, ma oggi pretendere che ogni volta corrispondano a usi religiosi appare una forzatura.

È opportuno, infine, sottolineare che si è tentato di analizzare addirittura il fenomeno criminoso della *Yakuza*, utilizzando un approccio volto a rimarcare gli elementi simbolici di religiosità collettiva, che quell'organizzazione in qualche misura presenta e ripropone⁷³. Appare sostenibile utilizzare questa metodologia nella comprensione di alcune strutture e norme dei diversi cartelli criminali e dei loro sottogruppi, ma è evidente che altre modalità d'intervento (quelle della legislazione penale, della cooperazione giudiziaria internazionale, delle tecniche d'indagine) siano decisamente più appropriate, almeno all'atto pratico del contrasto a questa singolare forma di criminalità mafiosa. Sotto il profilo strettamente legislativo, del resto, la presa di coscienza sulla pericolosità di quelle

⁷¹ Gratitudine e sincerità, come paradigmi comportamentali tipici della tradizione shintoista, sono precipuamente assunti a base dell'identità giapponese nei primi studi che se ne occupano nella cultura occidentale (vedi, per tutti, **S. KITASAWA**, *Shintoism and the Japanese Nation*, in *The Sewanee Review*, 4/1915, pp. 479-483). Il dato è tuttavia ripreso anche in letteratura divulgativa ben più recente. Da ultimo, alcuni spunti in **W.G. ASTON**, *Shinto: the Ancient Religion of Japan*, Good Press, Glasgow, 2019.

⁷² Respingendo l'univocità della definizione di *harai* (i riti di purificazione del culto shintoista) e spingendosi a darne una lettura di sistema non meramente liturgica, **J. BOYD**, **R. WILLIAMS**, *Artful Means: An Aesthetic View of Shinto Purification Rituals*, in *Journal of Ritual Studies*, 1/1999, pp. 37-52. Pur non riprendendo lo studio *de quo*, conclusioni affini in **E. SATOW**, *The Revival of Pure Shintau*, in **ID.** with **K. FLORENZ**, *Ancient Japanese Rituals and the Revival of Pure Shinto*, Routledge, London-New York, 2012, p. 165 ss.

⁷³ Un profilo storico, che però poi eccede nella comparazione con altre forme di criminalità mafiosa, non sempre assimilabili, può leggersi in **A. NICASO**, **M. DANESI**, *Made Men. Mafia Culture and the Power of Symbols, Rituals and Myth*, Rowman & Littlefield, Lanham-London, 2013; più specialistica forse allora l'indagine proposta in **S. MALLORY**, *Understanding Organized Crime*, Jones & Bartlett, Sudbury-Mississauga-London, 2012, p. 149 ss.



associazioni e delle attività illecite poste in essere è piuttosto recente. A lungo ci si era rifiutati di prendere in considerazione una legislazione speciale di tipo nuovo, al punto che i primi segni d'essa risalgono a non prima della metà degli anni Novanta⁷⁴. È del pari vero che persino nelle simbologie rituali della *Yakuza* è possibile osservare una linea di continuità rispetto al vissuto storico giapponese, alla mentalità diffusa e ai valori collettivi introiettati nell'agire sociale. Si può iniziare sin dal nome, che riprende il punteggio più basso di un locale gioco di carte, *Oicho-kabu*, particolarmente diffuso anche nelle sale o nei vicoli dove si praticava clandestinamente d'azzardo (una delle prime attività illecite dei gruppi nipponici, fonte a propria volta di liquidità, crediti, rapporti con soggetti non associati e così via)⁷⁵.

I richiami figurativi, nei celebri tatuaggi dei membri dell'associazione - in effetti, lungamente definita *setta* - rimandano alla *mitologia* del Giappone feudale e, ancor più, a quella significativa parte della sua storia premoderna che è il periodo Edo⁷⁶. *Tekiya* e *bakuto*, cioè i ricettatori e, appunto, i giocatori d'azzardo, erano molto diffusi, costituendo tuttavia un ceto sociale scarsamente tenuto in considerazione, dedito soprattutto alla vendita ambulante dei proventi illeciti. Proprio le frequenti feste religiose popolari aiutarono le prime bande ad assumere maggiore potere, esercitando una mano a mano più invadente attività di guardiania e protezione illecita delle attività economiche e dei momenti rituali e aggregativi largamente praticati.

Questo ormai non controverso passaggio iniziale non ha impedito che i più ramificati sottogruppi passassero ad affari molto più lucrativi, finendo per assoggettare settori assolutamente eterogenei dell'economia legale e illegale. Il gruppo *Yamaguchi-gumi* ha, ad esempio, alle proprie

⁷⁴ Sui *pacchetti* di legge del periodo, sovente definiti dai comparatisti del diritto penale e dai criminologi "*countermeasures law*", istruttivo il primo bilancio applicativo di **P.B.E. HILL**, *The Japanese Mafia: Yakuza, Law, and the State*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2003, pp. 248-274.

⁷⁵ Ancorché a scopi divulgativi, è chiaro e basilamente completo, anche per la spiegazione dei profili etimologici, il quadro espositivo di **K. SZCZEPANSKI**, *History of Japanese Organized Crime, the Yakuza*, in *ThoughtCo*, 17th July 2019.

⁷⁶ Sull'ostensione simbolica, comprensibilmente non sanzionata nella legislazione più recente, in ragione della sua giudiziariamente opinabile consistenza probatoria, si veda la recente ricerca di **E.F. REILLY Jr.**, *Criminalizing Yakuza Membership: A Comparative Study of the Anti-Boryokudan Law*, in *Washington University Global Studies Law Review*, 4/2014, pp. 801-830. Una più profonda analisi sulla carica simbolica del tatuaggio, nella criminalità giapponese, in **A. JOHANSSON**, *Yakuza Tattoo*, Dokument Forlag & Dist, Arsta, 2017, comprendente anche una copiosa sezione fotografica.



spalle una lunga tradizione di radicamento nei *sindacati gialli*, che attutivano o acceleravano a convenienza il conflitto con le controparti datoriali soprattutto nell'ambito portuale⁷⁷. La confederazione della *Sumiyoshi-kai* esercita attivamente una funzione di controllo della microcriminalità e delle piccole bande, assurgendo per tale via a una non imprevedibile e forte legittimazione sociale⁷⁸. La banda *Inagawa-kai* ha poi dimostrato di avere enorme duttilità organizzativa nelle case di piacere e nelle attività di intrattenimento a fini di meretricio, oltre che nel settore della pornografia. La caratteristica ambiguità e i tenui confini che separano attività ludiche e di benessere estetico da forme abusive e illegali di esercizio della prostituzione hanno ulteriormente concorso a favorirne l'estensione e gli affari illeciti oltre il solo territorio nipponico⁷⁹.

Si può in conclusione osservare che la *Yakuza* non adotta in modo notorio e ostentato forme di segretezza esteriore e occultamento, anzi dando sovente l'impressione di far valere e di favorire la propria riconoscibilità diffusa e il proprio peso nelle attività economiche e nel prestigio sociale. Accostarla *sic et simpliciter* alle forme tradizionali dell'associazionismo privatistico nipponico (finalizzate alle feste, ai momenti rituali, alla formazione culturale o all'incremento dello sviluppo economico) costituirebbe una pericolosa sottovalutazione dei veri interessi in gioco.

Pur dietro simboli, appartenenze e regole formali di affiliazione che rimandano all'identità nazionale nelle sue declinazioni più tipiche e

⁷⁷ Fenomeno ben descritto in **D.E. KAPLAN, A. DUBRO**, *Yakuza. Japan's Criminal Underworld*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2003, pp. 115-121. Sviluppi più recenti sull'attuale scissione intervenuta nel sodalizio criminale, associata forse troppo elogiativamente all'affermarsi di una giurisprudenza e di una legislazione più restrittive, in **R. YOSHIDA**, *Yamaguchi-Gumi Split, Toughened Laws Will Weaken Gangs*, 20th October 2015.

⁷⁸ Questo controllo non omette chiaramente l'uso illecito della violenza privata. In merito all'azione di assoggettamento della criminalità non affiliata, da parte di tale cartello criminale, bene **R.A. CYBRIWSKI**, *Roppongi Crossing. The Demise of a Tokyo Nightclub District and the Reshaping of a Global City*, The University of Georgia Press, New York-London, 2011, pp. 163-164.

⁷⁹ Del fenomeno si dà conto nell'edizione riveduta e ampliata di **D.E. KAPLAN, A. DUBRO**, *Yakuza. Japan's Criminal Underworld*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 2012, pp. 135-136. Si è tuttavia autorevolmente sostenuto come le misure di contrasto, ciclicamente predisposte per contenere fenomeni di meretricio e pornografia (anche minorile), non abbiano avuto effetti autenticamente eliminativi, nel Giappone contemporaneo (in proposito, utile, per uno sguardo retrospettivo alla problematica, **G. G. ROWLEY**, *Prostitutes against the Prostitution Prevention Act of 1956*, in *U.S.-JAPAN Women's Journal*, 23/2002, pp. 39-56).



antiche, il profilo illecito e predatorio di gran parte di questa *societas scelerum* sembra decisamente non revocabile in dubbio.

4 - Uno sguardo alle condizioni materiali dei culti di minoranza: problemi e prospettive per un nuovo *sincretismo* diffuso

Di là dai disvalori presenti in ciascun ordinamento, che tuttavia ambiscono a rappresentarsi in quanto ultime, lecite, forme espressive di identità tradizionali, la fenomenologia religiosa giapponese appare in ogni caso meritevole di attenzione anche in riferimento a quelle credenze religiose che non le appartenevano originariamente, ma che qui hanno avuto sviluppi originali, ancorché non sempre di agevole lettura. Sulla base di quanto sin qui considerato, nell'ordinamento giapponese rivestono un peculiare significato simbolico, pur potendo contare un numero ancora molto ridotto di fedeli, le diverse chiese e i movimenti religiosi sorti nell'ambito dei grandi monoteismi abramitici. Questa condizione di esigua consistenza numerica e tuttavia di risalente insediamento storico ha dei riflessi anche nell'organizzazione statutaria di quei culti, riverberando nel loro concreto associazionismo territoriale e complessivamente sul piano dei pubblici poteri e dei rapporti con essi.

La situazione sostanziale delle minoranze cristiane, ad esempio, di là dal loro inquadramento formale e dalle numerose denominazioni localmente assunte per indicarne le singole chiese, confraternite e associazioni, sembra tra quelle maggiormente meritevoli d'interesse.

I primi tentativi di evangelizzazione del Sol Levante rimontano alla prima metà del XVI secolo, in particolar modo nel periodo della missione gesuita del teologo e predicatore spagnolo Francesco Saverio⁸⁰. È molto probabile, e così ormai attesta la dottrina maggioritaria⁸¹, che una parte della società giapponese avesse avuto già contatti col *mondo* cristiano e

⁸⁰ La missione ebbe per la cristianità precipuo significato anche nei secoli a venire. Vedi, tra i molti, L. OLIPHANT, *La Cina e il Giappone. Missione di Lord Elgin*, II, Corona e Caimi, Milano, 1869, pp. 20-21; molto più recentemente, ma aderendo a questo indirizzo, G. SORGE, *Il Cristianesimo in Giappone e il De Missione*, CLUEB, Bologna, 1988, pp. 15-27.

⁸¹ Questa pista non è esclusa né da fonti più remote, ma non prive di intenti apologetici (M. ISHIKAZA, *Christianity in Japan*, John Hopkins University, Baltimora, 1895, p. 11 ss.), né da studi più recenti che osservano l'andamento statutario delle comunità cristiane, fino a tempi a noi più prossimi (I. SCHEINER, *Christian Converts and Social Protest in Meiji Japan* (1970), The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2002, pp. 108-109).



prime nozioni sull'approccio etico e comportamentale dei cristiani. Ciò è conformato dalla rapidità dell'iniziale proselitismo, che creò nel Paese un seguito reale, benché ancora troppo localizzato e particolaristico (soprattutto, nella zona marittima di Nagasaki, il primo grande centro cristiano del periodo)⁸².

Questa caratteristica di radicamento sostanziale eppure discontinuo si è mantenuta nelle diverse fasi del cristianesimo nipponico. Si è rivelata particolarmente utile nel periodo in cui, all'inizio del XVII secolo, Tokugawa Ieyasu bandì ufficialmente i cristiani stranieri dal Paese, imponendo a quelli giapponesi di non praticare i culti relativi al proprio credo⁸³. In quel caso, l'irregolare e frammentaria distribuzione dei cristiani nello Stato e l'oggettiva difficoltà nel mapparne compiutamente i diversi centri e organizzazioni fu tutto sommato positiva nel preservare in modo clandestino e sotterraneo una presenza nel Paese e a non estinguere del tutto le comunità sorte al tempo della prima evangelizzazione. Col periodo di restaurazione del XIX secolo, si unirono istanze di ripristino delle libertà violate ed esigenze di apertura politico-commerciale, associate a un fondamentale conservatorismo liberale della classe dirigente. La legislazione repressiva fu abrogata e i culti tornarono a potere lecitamente avere la veste pubblica originariamente loro propria.

Di là da questa succinta scansione nelle diverse fasi del trattamento giuridico della minoranza cristiana, è innegabile quanto il cristianesimo abbia concorso a plasmare la cultura moderna della società in modo più ampio di quel che suggerirebbero i numeri (le diverse stime sulla presenza dei cristiani in Giappone non superano mai i tre milioni di fedeli, e le più rigorose si attestano intorno al milione e mezzo). Sul piano simbolico, alcuni riti e alcuni usi si sono imposti alla mentalità comune, a prescindere da una specifica adesione religiosa - le celebrazioni matrimoniali nelle chiese, la valenza del riposo nel giorno della domenica, il culto dei santi, a propria volta indicativo di una maggiore propensione locale alle agiografie che non ai monoteismi in senso stretto.

Una seguita aneddotica regionale, per altro verso, può confermare come in merito alla figura di Cristo la spiritualità giapponese abbia sempre avuto un forte senso di rispetto e interesse. La leggenda diffusa

⁸² La storia del cristianesimo a Nagasaki si lega, sin da quell'epoca e poi fino allo scoppio della bomba atomica alla fine del secondo conflitto bellico, ad alcuni degli eventi più significativi della storia giapponese tutta. Una lineare ricostruzione sulle date e sugli episodi più caratterizzanti in **A. BESER**, *Nagasaki's Hidden Christians Survive Persecution and the Atomic Bomb*, in *National Geographic*, 8th October 2015.

⁸³ Come opportunamente si ricorda in **K. SANDVIG**, *Hidden Christians*, cit., p. 39.



nella prefettura di Aomori, ad esempio, indica che si trovi a Shingo la vera tomba di Gesù, in ragione del fatto che questi avrebbe vissuto in Giappone prima della predicazione riferita nei Vangeli e si sarebbe poi salvato dalla crocifissione per la somiglianza fisica con un fratello minore, chiamato Isukiri e condannato in sua vece⁸⁴. Gesù avrebbe allora fatto ritorno in Giappone, riunendo la sua famiglia e la prole, vivendo oltre un secolo. Per quanto il racconto tradizionale non abbia alcun riscontro documentale e sembri contraddittorio e irrealizzabile in più punti, in esso si riscontra l'influenza di numerose tendenze teologiche di derivazione orientale. Si vede un'ascendenza più o meno marcata del docetismo⁸⁵, che esercitò un ruolo anche nelle prime comunità musulmane e che postulava la sostituzione di Gesù sulla croce con un altro uomo - sicché al popolo di Gerusalemme *parve* di vedere Gesù crocifisso e così invece non era (qui soccorre l'etimologia stessa del lemma "docetismo" che indica, appunto, l'apparenza esteriore). Nondimeno intorno alla leggenda di Shingo si colgono la suggestione testamentaria nei confronti della longevità dei patriarchi e il fascino dell'Estremo Oriente per le vite contemplative, appartate ed essenziali. Si tratta di innesti che sul piano della correttezza dottrinale lasciano a desiderare, anche perché diffusisi in assenza di riscontri testuali o più meditati dibattiti giuridico-teologici, ma che d'altra parte mettono bene in luce l'attitudine della cultura nipponica a unire saperi, tradizioni ed esperienze diverse, riducendo le ipotesi di conflittualità per ragioni religiose.

Considerazioni in buona misura sovrapponibili possono essere avanzate in riferimento alle comunità ebraiche e islamiche. Quanto alle prime, anzi, la loro consistenza è davvero esigua e, anche in assenza di dati più specifici derivanti, ad esempio, da atti di stato civile o censimento,

⁸⁴ Un resoconto del racconto leggendario, al quale invero di rado gli stessi cristiani giapponesi conferiscono piena attendibilità, in **R. STRIPPOLI**, *Dancer, Nun, Ghost, Goddess. The Legend of Gio and Hotoke in Japanese Literature, Theater, Visual Arts and Cultural Heritage*, Brill, Leiden-Boston, 2018, p. 142 ss.; più accurato, **S. LEE**, *Rediscovering Japan, Reintroducing Christendom. Two Thousand Years of Christian History in Japan*, Rowman & Littlefield, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, 2010, p. 85.

⁸⁵ Copiosa la letteratura storica e teologico-canonistica su questa eresia cristologica. Ci si limiti qui a considerare: **P. GENTILE**, *Storia del Cristianesimo dalle origini a Teodosio*, Rizzoli, Milano, 1969, pp. 199-212; **E. RIPARELLI**, *Il volto del Cristo dualista. Da Marcione ai Catari*, European University Studies-Peter Lang, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Oxford-Wien, 2008, pp. 54-57. Una delle più complete, quanto discusse, riletture sui rapporti tra l'Islam e l'influenza docetista può dirsi **J. GNILKA**, *I nazareni e il Corano*, Paideia, Brescia, 2012, pp. 107-114.



si presume che vivano in Giappone non più di tremila cittadini ebrei⁸⁶. Ci sono disorganiche testimonianze su una presenza ebraica nell'arcipelago nipponico già nel XVI secolo e si potrebbe persino immaginare di retrodatare lievemente i tuttavia modesti riscontri documentali. È però indubitabile che in entrambi i casi sia impossibile parlare di un vero e proprio proselitismo ebraico. E alla stessa stregua non può dirsi di vere e proprie migrazioni di ebrei verso il Giappone. Fenomeni siffatti si sono storicamente verificati soltanto in una circostanza, quando nel XIX secolo una comunità ebraica si insediò a Kobe⁸⁷, fondando lì una delle più importanti sinagoghe dell'Estremo Oriente (la sinagoga *Ohel Shlomo*)⁸⁸. Non esistono adeguate ricerche in tal senso e sarebbe oggi complesso provare a colmare questa lacuna, perciò è difficile ricostruire esattamente se si trattasse di ebrei trasferitisi in Giappone, di giapponesi d'origine ebraica più o meno lontana nel tempo o di convertiti di Kobe che rinforzarono una già esistente comunità autoctona - considerato il periodo, tuttavia, l'ipotesi di un'intera comunità di nuovo insediamento, senza alcun precedente contatto col culto ebraico, appare poco realistica.

Una sinagoga di pari importanza, forse oggi maggiormente legata alla tradizione, è quella di Tokyo (la sinagoga *Beth David*)⁸⁹. L'impressione

⁸⁶ Studi recenti e meno recenti si attestano perlopiù su queste cifre, anche se considerando i convertiti di nuova generazione, gli ingressi dall'estero o le più remote e disperse ascendenze genealogiche, la stima potrebbe aumentare. Non convincono, tuttavia, i toni di **B.A. SHILLONY**, *The Jews & the Japanese. The Successful Outsiders*, Charles Tuttle Company, Vermont-Tokyo, 1991; di gran lunga più equilibrato, oltre che più attendibile anche nella collezione di elementi statuari delle comunità ebraiche locali, **D.J. GOODMAN**, **M. MIYAZAWA**, *Jews in the Japanese Mind. The History and Uses of a Cultural Stereotype*, Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-Oxford, 2000.

⁸⁷ Esiste tutt'oggi un certo interesse locale nei confronti della comunità ebraica di Kobe, al punto che essa precede, anche in trattazioni di preponderante impianto scientifico, quelle degli altri grandi centri nipponici (a conferma di ciò, si vedano **D.A. KAPNER**, **S. LEVINE**, *The Jews of Japan*, in *Jerusalem Center for Public Affairs - Israeli Security, Regional Diplomacy and International Law*, 1st March 2000).

⁸⁸ Essa agisce tanto come luogo di culto e di preghiera, quanto come realtà associativa stabile, volta alla promozione sociale e al dialogo interreligioso e interculturale. Sulla dinamicità della comunità ebraica di Kobe, in particolare nei rapporti con le organizzazioni nazionali e internazionali dell'ebraismo, vedi **D. ZAKLIKOWSKI**, *Kansai, Japan: New Chabad Representatives Revive Jewish Community*, in *Chabad Lubavitch Headquarters*, 19th November 2014.

⁸⁹ La storia della sinagoga nella capitale nipponica si intreccia precipuamente alla recente, ma limitata, reviviscenza di un associazionismo ebraico costituito anche secondo i formali dettami religiosi. Tale punto di vista, in special modo sulla significatività acquisita dalla sinagoga di Tokyo, è più ampiamente veicolato in **N. TELLER**, *One Man's*



comune è che nell'ebraismo giapponese, più che le singole attività di culto o d'istruzione, così tradizionalmente proprie della formazione rabbinica, siano attualmente prevalenti i fattori associativi come la beneficenza, le attività di solidarietà sociale, l'impegno locale nei territori, anche al di fuori di una specifica rivendicazione di appartenenza religiosa. Ciò è giustificabile con la natura essenzialmente derivata e secolare dell'ebraismo giapponese, oltre che con una consistenza numerica che non darebbe spazio ad altre forme di attività associata, senz'altro non di massa. È pur vero che, se contano queste preve considerazioni sul limitato numero dei fedeli e sull'evoluzione in senso secolare del loro agire anche sul piano negoziale, non può dimenticarsi una predisposizione della mentalità e della cultura nipponiche ad assorbire singoli elementi dei grandi monoteismi abramitici, rielaborandoli all'interno della propria ritualità senza ostentare l'originaria matrice religiosa.

Un processo evolutivo simile riguarda nondimeno i più cospicui gruppi di musulmani - stimati intorno alle cento/centocinquantamila unità in tutto il Paese. Anche in questo caso, c'è all'origine dell'islamismo nipponico una compresenza di conversioni autoctone e di mutamento della demografia religiosa, a seguito degli iniziali, grandi, fenomeni migratori⁹⁰. In particolar modo, le prime avvennero pubblicamente tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, mentre i secondi conobbero la loro principale fase espansiva dagli anni Ottanta del secolo scorso, quando la forte ripresa tecnologica dell'industria giapponese, unita a una legislazione sulla circolazione delle persone ancora di segno peculiarmente liberale e tollerante, incoraggiò una forte migrazione arabo-asiatica.

Sul piano del diritto confessionale interno alle comunità religiose, nonostante i numeri più significativi, possono verificarsi alcune delle considerazioni già proposte in ordine all'ebraismo. Sono poche, non più di alcune decine, le moschee ritualmente costituite come tali, secondo i dettami del diritto islamico⁹¹; più numerosi, oltre che pressoché incensibili

Israel, Trafford, Victoria, 2008, pp. 78-80.

⁹⁰ Un primo consuntivo, fortemente antiretorico, di quella stagione *migratoria* trovasi nel lavoro di **K. MORITA, S. SASSEN**, *The New Illegal Immigration in Japan 1980-1992*, in *The International Migration Review*, 1/1994, pp. 153-163. Per quanto l'analisi degli sviluppi successivi esuli dagli scopi del presente studio, appare, invero, articolato e di interesse **D. GREEN**, *As Its Population Ages, Japan Quietly Turns to Immigration*, in *Migration Policy Institute*, 28th March 2017.

⁹¹ Una breve rassegna delle più importanti moschee giapponesi, unita ad alcune considerazioni sulla loro evoluzione nel tempo, trovasi in **J. ONO**, *Halal Foods Discourse*



sul piano formale, i luoghi diversi adibiti a preghiera, i centri studio e le associazioni culturali che, in modo più elastico e forse controverso, svolgono in concreto anche funzioni di assistenza sociale e di *welfare* territoriale. Si tratta, tuttavia, di un problema comune a tutte le comunità islamiche sorte in Paesi dove la loro presenza non era tradizionalmente diffusa⁹². L'estrema frammentarietà del fenomeno associativo religioso è in parte conseguenza dell'assenza di ogni altra precedente struttura tradizionale. Risulta del pari molto problematico, se non impossibile, addivenire all'individuazione di una rappresentanza comune a tutte le diverse componenti islamiche, concorrendo così ad aumentare i rispettivi particolarismi locali⁹³.

Se si volesse anche in questo caso giungere a una prima considerazione di sistema sulla minoranza islamica in Giappone, se ne dovrebbe concludere che, almeno in ottica quantitativa, hanno un peso modesto le singole conversioni individuali. Più rilevante la quota di cittadini musulmani giunta nel Paese, a seguito delle migrazioni economiche degli ultimi decenni. Non va d'altra parte dimenticata la pratica dei matrimoni misti tra appartenenti a comunità religiose diverse, che conducono o a forme domestico-familiari di conversione o al più

and Constructing Muslim Identities, in A. NIEHAUS, T. WALRAVENS (edds.), *Feeding Japan. The Cultural and Political Issues of Dependency and Risk*, Palgrave-MacMillan-Springer, Cham, 2017, pp. 316-318.

⁹² Quanto al caso italiano, ad esempio, restano di peculiare interesse le riflessioni di **P. FLORIS**, *Comunità islamiche e lacune normative. L'ente che non c'è: l'associazione con fine di religione e di culto*, in C. CARDIA, G. DALLA TORRE (a cura di), *Comunità islamiche in Italia. Identità e forme giuridiche*, Giappichelli, Torino, 2015, pp. 75-95, ove si analizza criticamente il processo di ibridazione delle comunità religiose islamiche verso modelli associativi codicistici e, ancora più spesso, *extra-codicistici*.

⁹³ Non si fa qui riferimento alla necessità di una cooperazione istituzionale continuativa, quale potrebbe risultare in un sistema di regolazione bilaterale dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose (meccanismo in tutta evidenza non presente nel costituzionalismo giapponese). Cfr., in merito, **H. HARDACRE**, *Religion and the Japanese Constitution* (all'url <https://dash.harvard.edu/handle/1/12308970> consultato il 16 aprile 2021). Né si tratta di verificare astratti profili di compatibilità tra l'Islam e i principi costituzionali di ispirazione democratica (in proposito, di interesse **N. FIORITA**, **D. LOPRIENO**, *Islam e costituzionalismo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 14 del 2017). Ci si limita a prendere semmai ulteriormente atto della varietà di modelli associativi che riguarda anche l'Islam giapponese. Vedasi, ancorché limitato alla prevalente collocazione urbana e metropolitana delle maggiori organizzazioni islamiche, **R.A. BORSE**, *Islam in Japan. Ein Forschungsaufenthalt in Tokyo*, Tectum-Verlag, Marburg, 2016.



frequente tacito quanto mutuo riconoscimento delle differenti identità religiose dei coniugi⁹⁴.

Il discorso sulla consistenza e sulle prassi dei movimenti religiosi minoritari non si limita ai peculiari sviluppi dei monoteismi di origine non nipponica.

Una indiretta conseguenza degli assetti tradizionali della cultura religiosa giapponese è costituita dalla crescente proliferazione di nuovi movimenti religiosi che, in modo assolutamente *eterodosso*, combinano elementi simbolici attinti dalle culture buddhiste e shintoiste, nelle loro diverse scuole e articolazioni, a forme di proselitismo, riti e comunicazione decisamente inedite e, nei casi più gravi, certamente illecite. A distanza ormai di alcuni decenni dai gravi attentati compiuti nelle stazioni metropolitane di Tokyo con l'utilizzo del gas nervino⁹⁵, le potenzialità disgregative di questo nuovo settarismo rappresentano ancora motivo di preoccupazione tanto nell'azione dei pubblici poteri quanto nella percezione diffusa, nonostante il numero di aderenti dei nuovi culti non appaia complessivamente in significativo aumento.

La maggior parte d'essi, per altro verso, di là da poco convincenti credenze che uniscono elementi cosmologici e convinzioni apocalittiche e millenaristiche⁹⁶, non ha un carattere illecito *in iure proprio*, nonostante non vi siano estranee pratiche manipolative del consenso negli associati, volta per volta avvicinati e affiliati. Si tratta di movimenti religiosi rispetto ai quali la dottrina è riuscita a delineare alcuni elementi comuni, ma dalle

⁹⁴ Del fenomeno dà conto, sia pure analizzandolo da un punto di vista più demografico che giuridico, **H. KOJIMA**, *Variations in Demographic Characteristics of Foreign "Muslim" Population in Japan: a Preliminary Estimation*, in *The Japanese Journal of Population*, 1/2006, pp. 115-130.

⁹⁵ Si vedano sul punto un breve resoconto degli episodi richiamati e soprattutto l'intelligente analisi teoretica proposti in **I. READER**, *Imagined Persecution. Aum Shinrikyo and the Legitimation of Violence*, in C. WESSINGER (ed.), *Millennialism, Persecution and Violence. Historical Cases*, Syracuse University Press, New York, 2000, pp. 158-161.

⁹⁶ Sulla natura comunque derivativa e non sempre originale di tali movimenti, anche quando di minore pericolosità sociale, alcuni spunti metodologici in **L. OBADIA**, *When New is Not-So-New: on the Meaning of "Modern" in a New Tibetan Movement: the New Kadampa Tradition*, in D.W. KIM (ed.), *New Religious Movements in Modern Asian History*, Rowman & Littlefield, Lanham-London, 2020, pp. 91-92. Presentando l'evoluzione demografico-religiosa del Giappone nell'ultimo trentennio, benché più specificamente legato ai mutamenti nel contesto statale nipponico e non all'ancor più ampio sub-continente asiatico orientale, vedi **I. READER**, *The Rise of a Japanese "New New Religion": Themes in the Development of Agonshu*, in *Japanese Journal of Religious Studies*, 4/1988, pp. 235-261.



innegabili somiglianze intercorrenti tra i vari gruppi è complesso, se non impossibile, arrivare a tratteggiare con pari precisione un sistema completamente unitario⁹⁷.

Tra gli elementi più ricorrenti, vanno ad esempio considerati la predisposizione di numerosi rituali comuni (ai quali, in realtà diversamente dalla tradizione religiosa giapponese, non è quasi mai data veste pubblica), l'assoluta centralità di un *maestro spirituale* che impone agli altri soci il proprio carisma, millantando un percorso di *illuminazione* personale che indebitamente richiama uno dei tratti tipici della spiritualità buddhista, nonché una visione tendenzialmente punitiva delle relazioni umane, fondata su provvedimenti disciplinari interni spesso di efferata invasività. Questa caratteristica statutaria è a propria volta il riflesso di una visione complessiva apocalittica e pessimistica, dove la nozione di una *fine del mondo* è ritenuta dagli associati o imminente e irreversibile o, peggio, da accelerare e portare a compimento.

5 - I segni di una precisa spiritualità collettiva nel disposto costituzionale e nella legislazione recente: possibili aperture per nuovi studi

Dopo avere analizzato per larghe linee i processi storici che hanno plasmato le istituzioni pubbliche del Giappone moderno e avere confrontato lo statuto formale e la realtà materiale dei culti diffusisi nel Paese, è il momento di percorrere le disposizioni costituzionali e le loro dinamiche attuative che più tangibilmente segnalano la singolare intersezione tra la teoria e la prassi dei principi democratici e la tradizione culturale nipponica. Lo scopo di questa rassegna è quello di evidenziare l'opportunità di un approccio metodologico evidenziatosi in dottrina. Chiarita la natura indisponibile delle libertà fondamentali, che certo segnalano inequivocabilmente la matrice ideologica, politica e religiosa della loro genesi costitutiva, quelle libertà e quei diritti non sono estranei al contatto giuridicamente qualificato con le culture che ne accolgono il portato assiologico. È necessario, anzi, per secondare nel miglior modo

⁹⁷ È questa, ad esempio, l'ipotesi dettagliatamente argomentata, persino nelle tecniche di proselitismo, in E. BAFFELLI, *Media and New Religions in Japan*, Routledge, London-New York, 2016. Ciò inevitabilmente richiamava e richiama una pari frammentarietà nelle proiezioni internazionalistiche delle *Japanese new religions*, come poteva leggersi in M. PYE, *National and International Identity in a Japanese Religion*, in P.B. CLARKE, J. SOMERS (eds.), *Japanese New Religions in the West*, Routledge, London-New York, 1994, pp. 77-80.



possibile la loro attuazione, che si attivino dei veri e propri *processi di traduzione*, in grado di isolare il nucleo fondamentale della disposizione - la *ratio* sottesa e la situazione soggettiva protetta - e renderlo operativo nei diversi contesti in un'ermeneutica che sia precettiva, efficace e condivisa⁹⁸.

Non si tratta affatto, come troppe volte si è detto fino a un recente passato, di *esportare la democrazia*; esistono regimi in grado di garantire le libertà politiche, civili e sociali anche al di fuori dalla tradizione liberale, anglosassone, occidentale⁹⁹. Essa può rimarcare la propria autonomia e originalità, ma non può rivendicare l'esclusività e la supremazia sugli ordinamenti *terzi*. La posta in gioco è semmai d'altra natura e consiste nel verificare come la piattaforma dei diritti umani, nonostante la provenienza culturalmente connotata della loro nozione¹⁰⁰, possa divenire retroterra comune alla cooperazione tra i diversi Stati o tra i singoli Stati e le realtà religiose in essi presenti. Né l'uno né l'altro processo (la significatività dei diritti umani e la loro implementazione), che pure potrebbero apparire consolidati, sono invece scontati e molte difficoltà hanno e hanno avuto ad affermarsi. Non sempre gli Stati, nelle loro relazioni bilaterali e multilaterali, hanno posto a base inderogabile dei loro rapporti il comune impegno per la protezione dei diritti. Non sempre gli Stati e le chiese - quale che fosse il regime costituzionale di riferimento: confessionista, separatista, teocratico - hanno esercitato la *sana cooperatio*, inscritta nel diritto pubblico ecclesiastico sin dal Concilio Vaticano II¹⁰¹, o si sono

⁹⁸ Sull'importanza di questa modalità di esegesi e implementazione delle libertà fondamentali, vedi, per tutti, **M. RICCA**, *L'ombra del diritto. Le "parti mute" dell'agire sociale e la traduzione interculturale*, in *E/C - Rivista dell'Associazione Italiana di Studi Semiotici*, marzo 2011.

⁹⁹ **E. DENNINGER**, *Dallo "Stato di diritto" allo "Stato di prevenzione" e l'autonomia della persona*, in A. CARRINO (a cura di), *Diritto e politica nell'età dei diritti*, Guida, Napoli, 2004, pp. 72-77; **T.E. FROSINI**, *Teoremi e problemi di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 167-169; **F. FUKUYAMA**, *Esportare la democrazia. State-building e ordine mondiale nel XXI secolo*, Lindau, Torino, 2005; **F. GIOVANNINI**, *L'imperialismo democratico: uomini e teorie della dottrina Bush per il dominio del mondo*, Data News, Roma, 2003, p. 59.

¹⁰⁰ **S. FERRARI**, *Alla ricerca di una concezione dinamica e plurale dei diritti umani. Il contributo delle tradizioni giuridiche ebraica e cristiana*, in ID., M. DI MARCO (a cura di), *Ebraismo e Cristianesimo nell'età dei diritti umani*, Giappichelli, Torino, 2018, p. 147 ss. (in particolar modo, pp. 148-155); **N.P. WOLTERSTORFF**, *Christianity and Human Rights*, in J. WITTE JR., M.C. GREEN (edds.), *Religion and Human Rights. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2012, pp. 42-54; **J. ZIMMERMANN**, *Dietrich's Bonhoeffer Christian Humanism*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2019, pp. 207-208.

¹⁰¹ Molte fonti si soffermano sulla prospettiva pubblicistica e non antisecolare della



esposti nella tutela delle minoranze religiose dagli abusi del potere politico o dalle pretese di marginalizzazione delle culture maggioritarie.

Da questo punto di vista, la Costituzione giapponese intercetta idealità diffuse, che pure incrociano il vissuto costituzionale degli Stati europei. Ad esempio, l'articolo 9 della Carta fondamentale ripropone, in modo certo aulico e idealisticamente avvertito, un principio recepito dal diritto internazionale del Dopoguerra: il rifiuto della guerra come strumento di risoluzione delle controversie tra Stati si carica, stavolta, di un riferimento diretto all'area semantica della sovranità popolare¹⁰². Vi si dice, infatti, che il popolo giapponese ha una sincera aspirazione alla *pace internazionale*, indice esclusivo della giustizia e dell'ordine, e perciò rinuncia espressamente e *per sempre* alla guerra.

L'appello - pur se in questa fase solo di principio - ai valori tradizionali ricompresi nel vissuto storico del popolo nipponico trova un ulteriore riferimento nel secondo comma dell'articolo 15, in collegamento allo statuto costituzionale dei funzionari *imperiali*. L'aggettivazione ora riferita non riguarda, come già evidenziato, uno specifico assetto imperiale dello Stato, sebbene costituzionalmente ribadito. Quella definizione di "impero" non riguarda più il piano militare, espansionistico e nobiliare, semmai la continuità storico-politica con un percorso evolutivo, nel quale il mito dell'imperialismo giapponese ha ancora uno spazio e un senso nell'opinione pubblica locale. Il tratto unificante con la spiritualità diffusa riguarda piuttosto il processo identificativo del funzionario nel *corpo*

Chiesa post-conciliare. Tra esse, **G. DALLA TORRE**, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica delle relazioni fra Chiesa e comunità politica*, AVE, Roma, 2007; **M. NACCI**, *Chiesa e Stato dalla potestà contesa alla "sana cooperatio"*, Lateran University Press, Roma, 2015; ancora prima, per molti aspetti perciò più prossimo al dibattito dei decenni successivi al Concilio Vaticano II, **A. VITALE**, *Il diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1978, pp. 127-133.

¹⁰² Un primo inquadramento sulla correlazione tra cooperazione internazionale, pace e sovranità popolare trovasi in **R.J. BARNET**, *Coexistence and Cooperation in International Law*, in *World Politics*, 1/1965, pp. 82-91, prendendo le mosse da due dibattute pubblicazioni del periodo, che approfondivano profili diversi. In particolare, **W. FRIEDMAN**, *The Changing Structure of International Law*, Columbia University Press, New York, 1964, si soffermava sul mutamento del diritto internazionale consuetudinario, a seguito dell'introduzione, nelle Costituzioni degli anni Quaranta e Cinquanta, di una amplissima petizione di principio a favore della cooperazione tra gli Stati e della proibizione testuale della guerra (offensiva e difensiva); **G. SCHWARZENBERGER**, *The Frontiers of International Law*, Stevens, London, 1962, prediligeva ipotizzare meccanismi di riforma e *autoriforma* delle organizzazioni internazionali, per meglio secondare le intervenute transizioni di regimi costituzionali quale quella, appunto, avvenuta in Giappone.



amministrativo della burocrazia statale¹⁰³, fondata su una precipua valenza universalistica, che precede ogni possibile declinazione di censo, classe o lignaggio aristocratico della popolazione. Nell'articolo in questione si afferma che i funzionari pubblici sono, alla lettera, *servitori dell'intera* comunità e non di uno qualsiasi dei gruppi nazionali (politici, etnici, economici e persino religiosi). Il tema è ben esplicitato al successivo quarto comma dell'articolo 20, dove la dimensione universalistica della funzione pubblica si staglia appropriatamente rispetto alle tentazioni di proselitismo particolaristico, nei confronti di tutti i gruppi religiosi presenti nel Paese. Gli organi dello Stato dovranno astenersi da qualsiasi forma di *educazione religiosa o altra attività*. La disposizione, nonostante l'apparente funzione proclamativa che sembra ridurla a norma meramente programmatica, ha in realtà almeno un duplice significato. Non solo gli organi dello Stato sono chiamati a non impartire alcun tipo di insegnamento religioso, evitando così ogni forma di propaganda che possa indebitamente ingerire sulla formazione del cittadino, quanto piuttosto l'accesso ai *ranghi* burocratici dell'ordinamento non deve essere subordinato alla previa affiliazione a un insegnamento religioso, o a una *scuola* di ascendenza spirituale o a un culto specifico. I funzionari pubblici, in altre parole, non mirano a educare il popolo in senso religioso e, ancor prima, non divengono parte dello *Stato apparato* in ragione della formazione religiosa ricevuta¹⁰⁴. Si tratta, in tutta evidenza, di una chiara discontinuità rispetto tanto al periodo nazionalistico (dove l'identità locale era esasperata fino a ricomprendere l'appartenenza ai culti tradizionali¹⁰⁵), quanto alla lunga fase dello Stato conservatore liberale, che, ripristinando la libertà religiosa, tuttavia manifestava chiari vincoli di preferenza nei confronti degli insegnamenti già storicamente radicati nel Paese.

¹⁰³ È interessante, del resto, notare come in Giappone sia occorso del tempo a che il diritto amministrativo e il suo inquadramento nel sistema costituzionale ottenessero vera e piena autonomia scientifica dal diritto pubblico. Ciò è sottolineato, proprio in riferimento all'incontro tra il previgente sistema statale imperiale e la scelta costituzionale parlamentare, nei primi Autori occidentali che si siano occupati in termini comparatistici dell'ordinamento nipponico. Cfr., per tutti, **F.O. MILLER**, *Minobe Tatsukichi: Interpreter of Constitutionalism in Japan*, University of California Press-Cambridge University Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1965 (*passim*, ma, in particolare, pp. 43-71; pp. 73-77; p. 254 ss.)

¹⁰⁴ **J.B. THOMAS**, *Faking Liberties*, cit., p. 149.

¹⁰⁵ In questi termini, vedi **H. BYRON EARHART**, *Japanese Religion*, cit., p. 100; **A. KENTA**, *War Memorials in Modern Japanese Context: the Transformation of Nationalistic Representation*, in K. ANTONI, H. KUBOTA, J. NAWROCKI, M. WACHUTKA (eds.), *Religion and National Identity in the Japanese Context*, Bunka, Tubinga, 2002, pp. 13-35.



Similmente all'ordinamento costituzionale italiano post-fascista, per altro verso, si rivelò sin dai lavori preparatori preoccupazione specifica del Costituente quella di marcare espressa distanza dall'autoritarismo del periodo pre-bellico, che agiva frequentemente contro l'esercizio delle libertà individuali. Dietro presunte giustificazioni di ordine pubblico si manifestavano soprattutto volontà di controllo politico. Al riguardo colpisce, anche per similitudine rispetto a omologhe disposizioni della Carta costituzionale italiana¹⁰⁶, il secondo comma dell'articolo 21, in materia di libertà di corrispondenza - libertà che, nel periodo dell'allineamento nipponico alle politiche tedesche e italiane, era costantemente violata per presunti motivi di controllo dell'opposizione politica. Nel comma in commento, si fa salva l'attività pubblicistica da qualsivoglia forma di censura (allora frequente, in Giappone, per gli spettacoli teatrali, i mimi, le rappresentazioni cinematografiche e le pubblicazioni editoriali)¹⁰⁷. Si stabiliscono a chiare lettere la segretezza e la riservatezza delle comunicazioni a mezzo postale. È anche in questo caso visibile la forma, poc'anzi ribadita, di adeguata coordinazione tra l'accettazione del paradigma liberal-democratico dei diritti umani e il riferimento di sistema alla tradizione nazionale. Si acquisisce nel testo costituzionale una delle libertà tipiche del costituzionalismo occidentale e a ciò si arriva, tuttavia, soprattutto per segnalare una esplicita discontinuità rispetto al particolare regime giuridico pre-costituzionale.

In una prospettiva ecclesiasticistica sembra meritevole di essere sottolineato il medesimo approccio di fondo per quanto riguarda tre *sub-settori* ordinamentali che, negli equilibri geopolitici successivi alla sconfitta del nazifascismo, assurgono a una valenza simbolica difficilmente confutabile: la disciplina matrimoniale, l'esecuzione delle norme penali e

¹⁰⁶ La discontinuità espressa rispetto al previgente regime fascista tende forse comprensibilmente a perdere d'appello nelle nuove generazioni di studi costituzionali; è invece assai più accorata al riguardo la manualistica delle prime decadi repubblicane: P. BARILE, *Scritti di diritto costituzionale*, Cedam, Padova, 1967, p. 255; M. SANTONI RUGIU, *Il nuovo diritto costituzionale italiano*, Organizzazione Editoriale Tipografica, Roma, 1948, p. 218 ss.; E. SPAGNA MUSSO, *Diritto Costituzionale*, vol. II, Cedam, Padova, 1979, pp. 97-102.

¹⁰⁷ Numerosi studi affrontano il tema degli spettacoli popolari, anche dal punto di vista della loro regolamentazione giuridica. Qui si segnalano J.R. BRANDON, *An Addendum to "Myth and Reality: a Story of Kabuki under American Censorship, 1945-1949"*, in *Asian Theatre Journal*, 2/2007, V-X; S. HOKAMOTO, *The Man Who Saved Kabuki. Faubion Bowers and the Theatre Censorship in Occupied Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2007; R. PAYNE, *Early Meiji Kabuki Censorship*, in *Japan Forum*, 3/2007, pp. 317-339.



delle statuizioni giurisdizionali, la limitazione in via legislativa degli statuti soggettivi.

Quanto al primo aspetto, è bene anticipare che il Costituente giapponese si è mosso esattamente nel solco del diritto convenzionale internazionale, che ha adottato una definizione ampia e consensualistica della libertà matrimoniale¹⁰⁸. Molte buone ragioni meritavano che s'andasse in quella direzione. Tra i temi che abbisognerebbero inoltre di essere più incisivamente affrontati, presso le diverse organizzazioni di Stati, vale la pena segnalare la risalente problematica dei matrimoni *combinati*, all'interno dei quali vi sia almeno un soggetto minore d'età¹⁰⁹. Questa pratica, per fortuna sostanzialmente estintasi in Occidente anche se ancora non del tutto debellata, ha in Asia e in Africa un'incidenza ancora afferrabile, quanto difficilmente calcolabile in modo esatto¹¹⁰. Dare del

¹⁰⁸ Sui contenuti della libertà matrimoniale, vedansi, tra gli altri, quanto ai profili giurisdizionali sulla nullità del matrimonio canonico trascritto, **R. BOTTA**, *Il diritto ecclesiastico "vivente" nella giurisprudenza della Corte di Cassazione*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., marzo 2010; in merito alla determinazione e agli effetti del consenso, **G. FERRANDO**, *Il matrimonio*, Giuffrè, Milano, 2002, pp. 168-174; sulla libertà matrimoniale, nella scelta delle forme di celebrazione e degli effetti civili loro attribuibili, **M.F. MATERNINI**, *Matrimonio civile e matrimonio religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., gennaio 2010. Una risalente lettura, a partire dall'esegesi testuale dell'articolo 16 della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (la più rilevante tra le disposizioni internazionalistiche in materia), che tuttavia preconizzava l'ampio contenzioso sorto sul riconoscimento inter-ordinamentale del matrimonio stipulato in uno Stato terzo, in **A. MIELE**, *Il matrimonio dello straniero in Italia. Disciplina internazionalprivatistica e tutela dei diritti umani*, Cedam, Padova, 1972, pp. 152-154.

¹⁰⁹ Ciò è avvenuto nonostante l'impegno espressamente assunto al combinato disposto degli artt. 1 e 2 della *Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriages*, adottata tramite risoluzione dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 7 Novembre 1962. Si riportano le citate disposizioni, in modo da confrontare la adeguata tecnica normativa adoperata con la tuttavia non sempre occasionale persistenza di pratiche internazionalmente contrarie a quanto statuitovi: "Article 1 - I: no marriage shall be legally entered into without the full and free consent of both parties, such consent to be expressed by them in person after due publicity and in the presence of the authority competent to solemnize the marriage and of witnesses, as prescribed by law [...] Article 2: States Parties to the Present Convention shall take legislative action to specify a minimum age for marriage. No marriage shall be legally entered into by any person under this age, except where a competent authority has granted a dispensation as to age, for serious reasons, in the interest of the intending spouses".

¹¹⁰ **A. MORRONE**, *Il diritto alla salute delle donne tra Nord e Sud del Mondo e le mutilazioni genitali femminili*, in ID., A. SANNELLA (a cura di), *Sessualità e culture. Mutilazioni genitali femminili: risultati di una ricerca in contesto socio-sanitari*, FrancoAngeli, Milano, 2010, pp. 33-34, segnala opportunamente come la gravità del fenomeno spesso s'associ a



matrimonio una rilettura tipicamente consensualistica, sin dalle disposizioni costituzionali, e prevedere nelle legislazioni civili d'attuazione specifiche incapacità a contrarre il matrimonio medesimo, al di sotto di una certa età anagrafica, sono stati tradizionalmente buoni strumenti per attutire e ridurre il problema¹¹¹. Il primo comma dell'articolo 24, nella Costituzione nipponica, va chiaramente in quella direzione, affermando che unico fondamento del matrimonio è il *mutuo consenso degli sposi*.

Rispetto ad altri ordinamenti dell'Estremo Oriente, sembra in Giappone avere meglio funzionato il raccordo complessivo tra questa nozione giuridica del matrimonio e il significato del medesimo nella cultura tradizionale - la quale difende e reitera un'accezione di coniugio, di famiglia e di prole per certi versi più ampia di quella occidentale e ad essa certamente non del tutto sovrapponibile¹¹².

Si è, ad esempio, a lungo speculato sul ruolo del coniuge di sesso femminile nell'organizzazione della famiglia, nelle prestazioni lavorative e nei reciproci obblighi matrimoniali, anche perché le fonti più risalenti

ulteriori privazioni (non solo le escissioni rituali, ma anche forme materiali di cattività e segregazione, quali il controllo eteronomo della sessualità e della procreatività).

¹¹¹ L'ordinamento italiano ha tuttavia riscontrato, come la più parte degli Stati firmatari per le convenzioni internazionali dedicatevi, Giappone incluso, non meramente eventuali violazioni, tanto in riferimento al paradigma consensualistico dell'istituto matrimoniale, quanto in merito al rispetto dell'età minima per contrarlo. Nel nostro sistema, perciò, la legge 19 luglio 2019, n. 69, *Tutela delle vittime della violenza domestica e di genere*, ha tipizzato la fattispecie di reato di *costrizione o induzione al matrimonio*, introducendo l'art. 558-bis del Codice penale sostanziale. Il diritto nipponico ha integrato le previsioni di carattere generale con l'ampio ricorso a strumenti di *soft law* valorizzando, ad esempio, nel 2011 la comunicazione del *National Institute of Population and Social Security Research*, riguardante le *Attitudes toward Marriage and Family among Japanese Singles*, nel cui capitolo III, I par., ci si occupa specificamente dell'età per contrarre matrimonio. Si tratta di un'importante azione di prevenzione, atteso che il sistema del *dating online* per favorire conoscenze, anche a fini matrimoniali, non garantisce sufficiente trasparenza in ordine all'età delle giovani iscritte a tali piattaforme. Dal 2022 entrerà tuttavia in vigore la così detta riforma *Kamikawa* (dal nome del ministro di giustizia proponente) che uniforma per uomini e donne, pure per ciò che concerne la capacità matrimoniale, il conseguimento della maggiore età agli anni 18.

¹¹² Nonostante le intenzioni prevalentemente casistiche e divulgative, appare di rara incisività lo sfondo socio-legale individuato in E.F. VOGEL, *Japan's New Middle Class. The Salary Man and His Family in a Tokyo Suburb* (1972), University of California Press, Berkeley, 2020, p. 165 ss.; sull'influenza di questo paradigma anche presso le comunità migratorie, E.V. KOSMINSKY, *An Ethnography of the Lives of Japanese and Japanese Brazilian Migrants. Childhood, Family and Work*, Rowman & Littlefield, Lanham-London, 2020, p. 8.



della letteratura nipponica (quella poetica, narrativa e persino apologetica e didascalica) molto enfatizzavano le virtù di una moglie fundamentalmente dimessa e incline all'accettazione della direzione maritale¹¹³. Questo discorso è parzialmente vero in ragione del permanere, in senso sostanziale, di alcune asimmetrie tra l'uomo e la donna pure nella società giapponese, che ha ormai un alto tasso di stratificazione e competitività. Sarebbe del pari del tutto inadeguato associare alla presente realtà nipponica forme deleterie di segregazione femminile ammesse dal diritto o dalla prassi. Così non è, e in tal senso militano non solo la chiarezza del testo costituzionale sul punto, quanto ancor meglio l'amplissima legislazione civile incentrata sulla pari libertà e soggettività dei generi¹¹⁴.

In merito al permanere di immagini stereotipe, anche in quella società, o al maggior sforzo nella tutela dell'integrità familiare che incombe sulle donne, in particolare e non esclusivamente nei ceti meno istruiti, è del resto consigliabile vi provvedano specifiche *azioni positive* da parte dei pubblici poteri, essendo ormai le norme di legge prive di connotazioni e intenti formalmente discriminatori.

Quanto al tema della pena e dell'esecuzione delle norme penali, l'articolo 36 contiene un'importante limitazione all'operato degli organi di polizia, con anticipo rispetto allo sviluppo di omologhe sensibilità nel diritto continentale. Vi è una proibizione assoluta di infliggere torture e punizioni *crudeli* da parte di qualsiasi pubblico ufficiale. Sebbene la penalistica giapponese muova, anche per ragioni culturali, nel solco di una teoria prevalentemente retributiva della pena - più grave il crimine, più afflittiva dovrà essere la sanzione - l'abuso compiuto dai pubblici ufficiali nell'esecuzione di un provvedimento trova esplicito stigma costituzionale¹¹⁵. È acquisizione particolarmente significativa in un

¹¹³ Vari studi censiscono il fondamento e l'evoluzione di questa mentalità. Ci si limiti qui a segnalare **G. KAUFMAN, H. TANIGUCHI**, *Gender and Marital Happiness in Japan*, in *International Journal of Sociology of the Family*, 1/2009, pp. 69-87; **J.M. RAIMO, M. IWASAWA**, *Marriage Market Mismatches in Japan: An Alternative View of the Relationship between Women's Education and Marriage*, in *American Sociological Review*, 5/2005, pp. 801-822.

¹¹⁴ Che il riformismo civile sia a propria volta stato recepito nei culti tradizionali, ancorché in modo non sempre rapido e condiviso, emerge, ad esempio, in **K. KOMATSU**, *Spirituality and Women in Japan*, in *Japanese Journal of Religious Studies*, 1/2017, pp. 123-138.

¹¹⁵ La dottrina ha segnalato per tempo i problemi applicativi della disposizione in commento. Da un lato essa esprimeva tale discontinuità dal previgente ordinamento di polizia da lasciare la norma priva di meglio tipizzati e tipizzabili riferimenti pratici (**K.**



sistema che da poco aveva abbandonato il previgente regime giuridico, fortemente accentrato e con un chiaro sbilanciamento di *status* a favore dei corpi militari, in quanto espressivi di una continuità nella tradizione dello *Stato apparato* che aveva caratterizzato, come già osservato, fasi molto lunghe della storia giapponese.

Rispetto a una scelta di sistema così chiara e netta, il precedente articolo 18 sembra tutt'oggi una soluzione maggiormente compromissoria, perché da un lato contiene analoga proibizione rispetto alla riduzione in schiavitù, tanto nei rapporti pubblicistici quanto in quelli privatistici, ma dall'altro non nega in senso assoluto l'utilizzazione dei lavori forzati per i delitti la cui pena li preveda. L'impianto nel quale ci si muove è perciò ancora una volta quello della pena retributiva, che conserva in senso pedagogico una limitata funzione general-preventiva e che, caratterizzandosi per la sua possibile asperità, ambisce ad avere anche scopo special-preventivo - nonostante la potenziale irrogabilità di lunghe pene detentive¹¹⁶. A ridurre ulteriormente la possibilità di un'accezione special-preventiva della pena è, per altro verso, il mantenimento della pena capitale, sebbene non siano alti i tassi della sua applicazione¹¹⁷. In

BUHMANN, *Civil and Political Rights in Japan. International and Constitutional Standards and National Practice*, Danish Centre of Human Rights, Copenhagen, 1989, pp. 71-72); d'altra parte si è più di recente notato che il sistema costituzionale così delineato impresse un impianto regolativo forse sin troppo simile ai *bills of rights* di matrice occidentale, senza curarne adeguatamente la legislazione attuativa (di questo avviso, uno dei principali manuali di lingua non giapponese sul diritto processuale nipponico, quello di **C.F. GOODMAN**, *Justice and Civil Procedure in Japan*, Oceana Publications, New York, 2004, p. 11 ss.).

¹¹⁶ Il carattere retributivo del sistema penalistico giapponese è ad esempio rimarcato, in calce a un caso concreto, in **K. MIKIO**, *Crime and Punishment in Japan: a Holistic Perspective*, in *Nippon*, 3rd June 2020. Sembrano, perciò, essere tramontati gli spazi per un pieno adeguamento al modello accusatorio anglosassone, pur a lungo perorati da quella parte della giurisdizione di orientamento riformatore, all'inizio degli anni Sessanta, che a ciò intestava voler dedicare l'affinamento del sistema di garanzie processuali (in proposito, cfr. **H. ABE**, *Criminal Justice in Japan. Its Historical Background and Modern Problems*, in *American Bar Association Journal*, 6/1961, pp. 555-559).

¹¹⁷ Nonostante l'emergenza pandemica abbia forse concorso a non disporre esecuzioni nel 2020 (**T. MURAKAMI**, *No Death Penalties Carried Out in Japan in 2020 for First Time in Nine Years*, in *The Mainichi*, 29th December 2020), ciò nulla toglie alla disumanità della pena in questione. Voce autorevole al riguardo, dal punto di vista prettamente processual-penalistico, **D. BOTSMAN**, *Punishment and Power in the Making of Modern Japan*, Princeton University Press, Princeton-New York, 2007, p. 29, che pure poi indulge in una considerazione più benevola sull'indice di applicazione dell'esecuzione capitale. È innegabile che nell'evoluzione storica, dal sistema liberale neoimperiale a quello costituzionale, le norme incriminatrici abbiano contribuito a diradare l'irrogabilità di tale



quel caso, la materiale uccisione fisica del reo esclude ogni possibilità di senso individuale-rieducativo della pena e la gravità della comminatoria può avere al più un preventivo effetto di *minaccia*, rispetto alla commissione dei delitti per cui è prevista.

È lecito chiedersi come mai sopravviva un'ipotesi del genere in uno Stato che si è modellato in senso più liberale e tollerante del passato, in una società largamente secolare e scolarizzata, che pure continua ad aggregare consenso intorno all'istituto della pena di morte. Tra le ragioni che almeno intuitivamente giustificano la contraddizione, bisognerebbe ricordare la peculiare tradizione intellettuale nipponica che vede nel crimine un disdoro così profondo da potere giustificare tanto l'esecuzione capitale da parte dello Stato, quanto il suicidio individuale (una riprovevolezza tale da essere percepita dalla persona in errore di là da qualsivoglia condanna formale)¹¹⁸. Il ragionamento suesposto ha, persino nei suoi limiti e nelle sue contraddizioni, ampia legittimazione popolare. Una società come quella giapponese, che ha alto il senso dell'onore e che ambisce a sapersi proteggere dai torti¹¹⁹, dagli abusi e dalla disgregazione dei legami civili, trova verosimilmente nella pena di morte uno strumento difensivo estremo quanto, nei casi più gravi, necessitato.

Tra le altre classi di disposizioni costituzionali, ove si è ritenuto di poter vedere operante una singolare compresenza di principi del costituzionalismo odierno e di rappresentazioni tradizionali della vita pubblica, accanto agli ambiti del matrimonio e della pena, si era fatta

pena (P. SCHMIDT, *Capital Punishment in Japan*, Brill, Leiden-Boston, 2002), ma devono apparire di pari interesse le considerazioni di chi ritiene l'opinione pubblica nipponica ancora contraria a un provvedimento di formale abrogazione (M. SATO, *The Death Penalty in Japan. Will the Public Tolerate Abolition?*, Springer, Cham, 2014).

¹¹⁸ Segue la medesima linea argomentativa, sotto il profilo storico, D. BOTSMAN, *Punishment*, cit., p. 15 ss.; integrando la lettura con elementi antropologici, oltre che persino demoscopici, M. SATO, *The Death Penalty*, cit., pp. 56-60.

¹¹⁹ Diverse sono le giustificazioni (giuridiche, etnografiche, storiche, culturali) offerte per spiegare questo quadro d'insieme, pur sostanzialmente non controverso. Sui profili di attualità dell'etica cavalleresca nipponica, che a quegli stessi valori si ispirava, vedi, ad esempio, I. NITOBE, *Bushido. L'anima del Giappone*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2017; attento alla diversa operatività di questo retaggio etico-normativo, sulla base della differenza di genere, R.M. HOLMES, *Cultural Psychology. Exploring Culture and Mind in Diverse Communities*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2020, pp. 225-227. Addirittura consonanze con l'evoluzione storica del diritto militare sono individuate in J.D. LEWIS, *Nothing Less than Victory. Decisive Wars and the Lessons of History*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2010, pp. 275-277.



menzione anche delle limitazioni all'esercizio dei diritti reali e alla capacità dei soggetti, per particolari tipologie d'interessi collettivi.

Sotto questo profilo, rimanda parzialmente alla disciplina costituzionale italiana del diritto di proprietà il terzo comma dell'articolo 29. Pur sempre previa *giusta* compensazione, la proprietà privata può essere espropriata per *uso pubblico* - un indice normativo che il nostro ordinamento forse ha meglio recepito con le ragioni di *pubblica utilità*, distinte e distinguibili dall'immediatezza e dall'urgenza dell'uso della *res* espropriata¹²⁰.

Non si pensi tuttavia che questo principio solidaristico arrivi al diritto giapponese soltanto dal contatto con le Costituzioni di marcata indole sociale e personalista del Dopoguerra. L'orientare anche le ricchezze e i beni individuali a un beneficio collettivo, che in circostanze eccezionali può giustificare l'azione ablativa dei pubblici poteri, appartiene alla tradizione culturale nipponica. E pare che entrino in gioco non solo ragioni ideali o assistenziali, bensì modelli di intervento pubblico molto incisivi, ad esempio, nel caso delle non infrequenti calamità naturali¹²¹. Questi cataclismi costituiscono inevitabilmente una vera e propria forma di *paura popolare*.

¹²⁰ Nel diritto italiano il tema che il sistema giapponese riassume nella *giusta compensazione* ha registrato andamenti molto più problematici, non solo sul fronte giurisprudenziale ma anche nell'ottica del dibattito dottrinale (riassume alcuni posizionamenti in merito N. CENTOFANTI, *L'espropriazione per pubblica utilità*, 4^a ed., Giuffrè, Milano, 2009, p. 86 ss.). Ciò è avvenuto in ragione del fatto che si è osservato come spesso provvedimenti interinali di requisizione possano risultare parimenti soddisfacenti per la realizzazione degli scopi pubblicistici (vedi E. CASSETTA, *Manuale di diritto amministrativo*, 16^a ed., Giuffrè, Milano, 2011, pp. 353-354). È tuttavia comunemente accolto che i potenziali effetti ablativi nell'operato delle pubblicazioni amministrative rispondano, tra le altre cose, alla funzione sociale della proprietà nel nostro ordinamento (in questo senso, l'autorevole prospettazione di S. MANGIAMELI, *La proprietà privata nella Costituzione. Profili generali*, Giuffrè, Milano, 1986, p. 23 ss.).

Quanto al caso giapponese, chiarisce lo sfondo entro cui si muoveva il testo costituzionale nipponico, pur concepito come emenda, e non in quanto sovvertimento, dello statuto *Meiji*, ma già espressivo di un sentire molto diverso, N. ISHIZUKA, *Constitutional Reform in Japan*, in *Columbia Law School - Scholarship Archive*, 2019, pp. 6-7. Un'analisi più orientata allo sviluppo recente degli interventi pubblici, in materia di proprietà e circolazione dei beni, in M.L.L. LUM, *A Comparative Analysis: Legal and Cultural Aspects of Land Condemnation in the Practice of Eminent Domain in Japan and America*, in *Asian-Pacific Law & Policy Journal*, 2/2007, pp. 456-484.

¹²¹ Si è invero consolidato un approccio razionalistico al problema, che meritoriamente enfatizza il comune senso di responsabilità e il funzionamento delle riparazioni (J. - F. HEMBURGER, *Japan and Natural Disasters. Prevention and Risk Management*, ISTE-Wiley, London-Hoboken, 2018), ma restano preferibili quegli approcci che valorizzano anche le



6 - Conclusioni *in progress*: il paradigma nipponico come modello *extra-regionale*

L'analisi sin qui presentata non ha certo pretesa di esaustività, lungo alcuna delle quattro direttrici che la hanno connotata: il sistema politico-costituzionale, le forme tradizionali della religiosità collettiva, le frequenti e spontanee *sinergie* tra tendenze dottrinali e religiose diverse, la frammentaria ma continua evoluzione dell'associazionismo religioso di nuova generazione, secondo i dettami ordinamentali locali. Ciascuno di questi ambiti potrebbe piuttosto costituire un autonomo spazio di ricerca nel divenire dello studio sulla disciplina civile del fatto religioso nello spazio giuridico giapponese e, più generalmente, asiatico.

Pare tuttavia che le linee tendenziali individuate *ex professo* colgano, come già anticipato, degli aspetti non infrequenti in tutta la vasta regione dell'Estremo Oriente, aprendo spazi per una valutazione comparatistica non solo tra i modelli occidentali e quelli appunto del Sud-Est asiatico, ma anche all'interno di questi ultimi, sottolineando le tipicità non meno che le possibili e, fino a un recente passato, imprevedibili, convergenze.

Negli ultimi quattro decenni, il Giappone ha rappresentato indiscutibilmente un modello regolativo per l'intera regione asiatica¹²². Abbandonate le mere politiche di non ingerenza della fine del XIX secolo e superato il nazionalismo identitario forte fino alla metà del XX¹²³, il

avversità e le dinamiche psicologiche collettive di tipo traumatico. In proposito, **H. HAYASHI**, *Natural Disasters in Japan*, in A. MARQUINA (ed.), *Global Warming and Climate Change. Prospects and Policies in Asia and Europe*, Palgrave-MacMillan, 2010, p. 118 ss. (in particolare, pp. 118-132).

¹²² Incerto è piuttosto il ruolo che il Paese potrà avere nel futuro prossimo, non essendo controversa in letteratura la natura di altissima rilevanza per il trascorso quarantennio. Quale che sia la chiave interpretativa per gli eventi successivi, convergono sull'analisi **B. GLOSSERMAN**, *In the Competition for Southeast Asia Influence, Japan is the Sleeper*, in *The Japan Times*, 22nd January 2020; **A. McCREADY**, *We Need to Talk Japan: Tokyo's Damaging Role in Southeast Asia*, in *Globe - Lines of Thought Across Southeast Asia*, 26th June 2020; **C. PAJON**, *Japan in South East Asia: Looking for a Balanced Indo-Pacific*, in *Italian Institute for International Political Studies*, 11th December 2019.

¹²³ Forte nel recente passato, quanto non del tutto superato dalla scelta costituzionale pluralista parlamentare.

S. WILSON, *Rethinking Nation and Nationalism in Japan*, in EAD. (ed.), *Nation and Nationalism in Japan*, Routledge, Abingdon-New York, 2002, p. 11 ss., propone una interessante riapertura del dibattito sul tema, anche a partire dai testi classici di riferimento (in proposito, vedi **N. YABUNO**, *Nationalism in Japan, a Sociological Analysis*, University of Wisconsin Press, Madison, 1957, pp. 228-229; **R.J. SMETHURST**, *A Social Basis for Prewar Japanese Militarism*, University of California Press, 1974, XVII).



sistema costituzionale nipponico, unito al miglioramento delle condizioni di vita e a forme più ampie e inclusive di dialogo interculturale e interreligioso, ha rappresentato una punta avanzata nella tutela giuridica delle libertà civili.

Questo mutamento di paradigma non è avvenuto in modo sempre pacifico, né nel quadro complessivo politico-economico (valutando le non infrequenti crisi sociali e di indebitamento pubblico¹²⁴), né sullo specifico piano delle nuove forme di religiosità, all'interno delle quali ha avuto origine un settarismo millenarista e apocalittico non occasionalmente dedito alla commissione di delitti.

Sembra però che la società giapponese, intenzionata a non derogare ai livelli di benessere anche immateriale raggiunti e ai principi fondamentali del suo ordinamento costituzionale post-bellico, abbia saputo rielaborare in modo mirato e attento persino gli eventi traumatici e le contraddizioni. Sono forse stucchevoli quelle letture che associano a questa *duttilità nella fermezza* una sorta di visione ascetica e metafisica delle norme e della loro attuazione¹²⁵, ma è indubbio che il Giappone abbia dimostrato un'insospettabile coesione dinnanzi ai tanti drammi della sua storia recente (disastri ambientali, gravi eventi sismici, persino problemi di ordine pubblico nel contrasto al crimine organizzato)¹²⁶.

¹²⁴ Sul piano macroeconomico e del diritto finanziario internazionale il Paese dimostra ancora dati complessivi che esprimono adeguatamente la sua rilevanza e la legittimazione interna delle sue istituzioni (anche se le prime osservazioni critiche sull'andamento microeconomico, riprodotte in **C.Y. HORIOKA, T. NOMOTO, A. TERADA-HAGIWARA**, *Why Has Japan's Massive Government Debt not Wreaked Havoc (Yet)?*, in *National Bureau of Economic Research - Working Paper Series*, October 2013, apparivano particolarmente fondate). È tuttavia più interessante verificare come l'utilizzo di spesa pubblica non riesca sempre a fronteggiare l'emergenza di nuove istanze sociali; su questa scia, ad esempio, **A. TURNER**, *Between Debt and the Civil. Money, Credit, and Fixing Global Finance*, Princeton University Press, Princeton-New York, 2016, pp. 79-80.

¹²⁵ La dottrina di origine nipponica sembra ovviamente preferire un'interpretazione siffatta, pur riuscendo a valorizzarla col debito senso critico. Tra le fonti recenti, si veda l'interessante panoramica di **O. NAKAYAMA**, *New Spirituality in Japan and Its Place in the Teaching of Moral Education*, in *Religions - (special issue) Religion and Spirituality in Contemporary Japan*, 4/2019, pp. 1-12.

¹²⁶ Non convince del tutto che cataclismi similari possano essere sempre ricondotti a forme di pressione, orchestrate dalle altre potenze estere - per un diverso avviso, comunque sia, **R. KROOTH, M. EDELSON, H. FUKURAI**, *Nuclear Tsunami. The Japanese Government and America's role in Fukushima Disaster*, Lexington, Lanham-Boulder-New York-London, 2015; ancorché meno analitici i riferimenti al diritto delle relazioni internazionali, ci si permette di ritenere più genuinamente rappresentativo della risposta popolare, di forte operosità e valenza solidaristica, lo studio di **M. WILLACY**, *Fukushima*.



Non si è, in altre parole, cercato di delineare un quadro unidimensionale della realtà nipponica, come se fosse pacificato, esente dai problemi e dalle contraddizioni. Al contrario, si è inteso sottolineare quanto persino esse abbiano trovato forme di soluzione e compromesso tali da non esasperare il vissuto quotidiano nei momenti più frenetici e davanti alle crisi più incalzanti.

L'approdo provvisorio della ricerca consapevolmente impone di ridimensionare gli elementi simbolici del sistema costituzionale che ormai non hanno una presa reale né sul divenire della società, né nell'evoluzione del contenzioso. Persino questi ultimi tuttavia perseguono un'idea di continuità (la *mitologia* dell'impero, la preservazione delle forme plurisecolari delle ritualità collettive, il sistema amministrativo decentrato) che funge da fattore di coesione e identità sociale, pur caricandosi giorno per giorno di contenuti nuovi, imposti dalle contingenze e/o da una modificazione sostanziale di *ritmi* e stili di vita.

Nonostante la fluidità del quadro, che rende perciò arduo delineare univocamente la direzione futura del continente asiatico, nella tutela di fondamentali libertà quali quella religiosa, l'impressione è che il recente riformismo democratico giapponese abbia raggiunto dei margini di tutela più avanzati degli altri Paesi della medesima area. Il Giappone ha verosimilmente perso, sul piano geopolitico oltre che economico, un carattere materialmente egemonico e altre economie zonali esercitano una presa ancora maggiore, rispetto a quella assunta dalle così dette *tigri asiatiche* negli ultimi decenni. In particolar modo, si sono, come noto, affermate la Cina e, in parte, l'India, in una serie di settori strategici che ne hanno imposto la rilevanza nello scacchiere globale del diritto internazionale. Si tratta, in ogni caso, di sistemi che sin qui presentano contraddizioni non meno evidenti, anzi più gravi, di quello nipponico. Il modello federale indiano subisce oggi l'influenza di un rinnovato nazionalismo *hindu* di carattere apertamente religioso¹²⁷, che ha formulato sin qui risposte davvero poco convincenti alle accresciute sperequazioni sociali (oltre che allo statuto giuridico da assegnare alle minoranze religiose). Non meno contraddittoria la situazione cinese, rispetto alla quale, per altro verso, troppe volte gli osservatori internazionali

Japan's Tsunami and the Inside Story of the Nuclear Meltdowns, Macmillan, Stuttgart, 2013.

¹²⁷ Dilemma mano a mano assurto a ben più gravi conseguenze. In ordine cronologico, difatti, C. BHATT, *Democracy and Hindu Nationalism*, in *Democratization*, 4/2004 (online issue); A. MALJI, *The Rise of Hindu Nationalism and Its Regional and Global Ramifications*, in *Education About Asia*, 1/2018, pp. 39-43; S. SUBRAMANIAN, *How Hindu Supremacists are Tearing India Apart*, in *the Guardian*, 20th February 2020.



pretendono di approvare incondizionatamente o di disapprovare *in toto*. Si tratta, invece, di un ordinamento con le sue complessità che deve però orientarsi meglio alla tutela delle libertà politiche e delle minoranze religiose, le une sovente sacrificate allo schema del monopartitismo e le altre marginalizzate, anche duramente, in caso di conflitto coi poteri dello Stato¹²⁸.

Il costituzionalismo giapponese costituisce un archetipo di diversa natura, l'indice di un modo differente di coordinare il culto della tradizione politico-governativa e le necessarie forme di riconoscimento dei diritti umani, che sono imposte dal diritto internazionale, oltre che dalle esigenze popolari. Se ha perso parte della propria capacità orientante in Asia, tuttavia, ciò non significa che la sua esperienza non possa comunque costituire un termine di paragone utile agli ordinamenti più prossimi, interessati a lunghe transizioni, e ancor più un terreno di confronto peculiarmente produttivo per lo stesso *linguaggio* occidentale dei diritti fondamentali.

¹²⁸ Quanto alla compressione delle libertà collettive è forse da segnalarsi che di più e da tempo avrebbe potuto fare il legislatore nazionale, per migliorare il livello di partecipazione democratica (di questo avviso, vedasi già **Z. FU**, *Authocratic Tradition*, cit., p. 329 ss.). Sulla mancanza di politiche espansive a favore delle minoranze religiose, anche **R.S.-K. TING**, **L. SUNDARARAJAN**, *Culture*, cit., pp. 41-45.