



Università
Ca' Foscari
Venezia

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

Tesi di Laurea

Storia dell'adattamento culturale della religione cattolica in Giappone

Relatrice

Prof.ssa Silvia Rivadossi

Correlatrice

Prof.ssa Linda Zampol D'Ortia

Laureando

Giacomo Falcinelli

Matricola 877813

Anno Accademico

2019 / 2020

INDICE

INTRODUZIONE.....	6
CAPITOLO I LE RADICI STORICHE DELL'ADATTAMENTO CULTURALE Dai primi missionari ai cristiani nascosti.....	17
1.1.INTRODUZIONE.....	17
1.1.1. Il contesto storico e religioso.....	18
1.2. L'ADATTAMENTO CULTURALE ALL'EPOCA DEI MISSIONARI	21
1.2.1. Le alterne vicende dei missionari in Giappone durante il secolo cristiano (1549-1637).....	21
1.2.2. Il modo soave e il dialogo interreligioso tra gesuiti e intellettuali non cristiani: la letteratura cristiana nel Giappone del XVI/XVII secolo tra comprensione delle dottrine indigene e ratio filosofica	26
1.2.3. Il ruolo del laicato e le radici dell'indigenizzazione successiva.	31
1.2.4. Fukan Habian 不干齋 巴鼻庵 (1565-1621) e il <i>Myōtei Mondō</i> 妙貞問答 (1605): l'incontro tra il metodo scolastico dei gesuiti e la comprensione indigena del cattolicesimo da parte del laicato.	33
1.2.5. L'architettura kirishitan. Il dialogo con la cultura giapponese sul piano visivo, tra necessità e strategie comunicative.	38
1.3. LA SOPRAVVIVENZA NELLA SEGRETEZZA: L'INDIGENIZZAZIONE DEL CRISTIANESIMO PRESSO I <i>KAKURE KIRISHITAN</i>	40
1.3.1. Le contromisure del nuovo <i>bakufu</i>	40
1.3.2. I cristiani nascosti: l'adattamento della vita cristiana alla religione popolare.	42
1.3.3 Immaginari e narrazioni sacre presso i cristiani nascosti: contaminazioni e sincretismo tra cattolicesimo e buddhismo della Terra Pura.	49
1.4. CONCLUSIONI.....	56
CAPITOLO II L'ADATTAMENTO CULTURALE DEL CATTOLICESIMO IN EPOCA MODERNA Identità cattolica e nazionalismo nipponico dall'Era Meiji (1868-1912) alla prima fase dell'Era Shōwa (1927-1945).....	58
2.1. INTRODUZIONE.....	58
2.1.1. Le radici dell'ideologia di Stato del periodo Meiji (1868-1912)	63
2.2.IL RITORNO DEI MISSIONARI	65
2.2.1. La <i>Société des missions étrangères</i> e i primi contatti tra la Chiesa e i cristiani nascosti.	65
2.2.2. Dalla persecuzione alla diffidenza: verso un secolarismo ambiguo.....	67
2.2.3. La riaffermazione di un cattolicesimo universale e colto: l'Istruzione superiore cattolica..	71
2.3. CRESCENTI TENDENZE ACCULTURATIVE	78
2.3.1. La Conferenza delle Tre Religioni: i primi accordi tra Stato giapponese e Chiesa cattolica.	78
2.3.2.La controversia dei riti di Stato: circostanze, precedenti e conseguenze.	81
2.3.3. <i>Pluries Instanterque</i> : l'integrazione forzata tra cattolicesimo e shintō di Stato.	86
2.4. CONCLUSIONI.....	92

CAPITOLO III L'INCULTURAZIONE NELLA CHIESA CATTOLICA GIAPPONESE CONTEMPORANEA Tra affiliazione religiosa e identità culturale.	95
3.1. INTRODUZIONE.....	95
3.2. UNA CHIESA NUOVA: PREMESSE ED EVOLUZIONI DEL DIBATTITO SULL'INCULTURAZIONE.....	102
3.2.1. Il Concilio Vaticano II, le nuove teologie e la nascita del dibattito sull'inculturazione. ...	103
3.2.2. Le teologie dell'inculturazione nei contesti asiatici	109
3.3. L'IDENTITÀ GIAPPONESE DA CIRCOSTANZA A VALORE	112
3.3.1.L'inculturazione nella comunità cattolica giapponese contemporanea: considerazioni sociologiche tra inculturazione e liminarietà.....	112
3.3.2.Le nuove teologie giapponesi: l'inculturazione del cattolicesimo tra dialogo interreligioso e superamento dei paradigmi gnoseologici europei.	117
3.3.3.Il problema dell'inculturazione nella letteratura: Endō Shūsaku e la ricerca di un “Cristo giapponese”.	131
3.4. CONCLUSIONI.....	137
CONCLUSIONI.....	139
BIBLIOGRAFIA:	144

前書き

カトリック教徒の小説家の遠藤周作が執筆した『合わない洋服』という随筆では日本におけるカトリック教は海外で作られたから日本人の体に似合わない洋服のようであり、その洋服を自分の体に合わせる和服にする必要があると書かれている。つまり、遠藤氏によってカトリック教は日本人に解りがたく、日本の環境にそぐわない異邦の宗教である。確かに、日本におけるカトリック教の歴史から見れば、ヨーロッパから送られたこの宗教を日本文化に合わせる必要は何度も現れ、現在でもカトリック教が日本文化に順応しないわけにはいかないということは明らかに観察されるのである。

本稿は、日本の最初のカトリック教会の宣教師であったイエズス会士の時代から第二バチカン公会議の影響で起こった教会の改革を含めている現代に至るまで日本のカトリック教会の歴史を報告しつつ、時代によって変化した状況を配慮して日本におけるカトリック教の実生の多様な原因や様相を検討する試みである。

第一章では、第一次のイエズス会宣教師のフランシスコ・サビエルの来日から日本のキリスト教禁教にかけて伸びている時期でおこったカトリック教の異文化適応を検討し、最初の日本カトリック教会でも文化順応が見つけられる理由を明らかにする。

本章の第一セクションではイエズス会士の宣教方針や日本のコミュニティの特徴に焦点を当て、何故最初から異文化適応はカトリック教の宣教と実践の大切な一部になったかを解明してゆく。特に、このセクションで筆者が強調したいことはイエズス会によって掲載された教理問答の分析を通じて、古代ギリシア・ローマの知的伝統を基盤としていたイエズス会宣教師の宣教方針は日本文化や仏教の知識を深めることを奨励したとはいえ、実際にカトリック教の異文化適応を促そうとしていなかったということである。そして、ハビアンという日本人のイエズス会士によって執筆された『妙貞問答』を分析しつつ、日本カトリック教会で文化順応を補強したのはヨーロッパから来た宣教師ではなく、聖職者でない受洗の日本人であったということを明らかにする。

本章の第二セクションでは、隠れキリシタンにおけるカトリック教の文化順応が課題になる。特に、納戸神という潜伏キリシタンに遣われた聖なる道具の種類や作用を列挙し、潜伏キリシタンの聖画像や聖なる叙事の図像学的混合を分析しつつ、隠れキリシタンにおけるカトリック教と日本宗教、特に浄土宗との混合を検討してゆく。

第二章は、黒船の来日から第二次世界大戦前に至るまでの日本で起こったカトリック教の異文化適応を報告する。まず、パリ外国宣教会の宣教師の到着や方法論を記述し、明治時代の始まりに応じて宗教団体に対する改革を説明してゆく。特に、国家神道の展開に焦点を当て、明治三十二年八月三日文部省訓令十二号の応用やその結果を記述しつつ、明治

政府の曖昧な世俗の方針とその方針に応じた日本カトリック教会の素直な態度を検討する。

本章の第一セクションでは、日本カトリック教会の宣教活動のために教育の重大な役割を認め、日本におけるカトリック教育の歴史を報告し、特に日本人のカトリック教徒の知識階級を育成するために再び来日したイエズス会士によって創設された上智大学の歴史を記述してゆく。

本章の第二セクションでは、大正時代と昭和前期における皇道という政府当局の観念形態の普及のなか、国家神道をめぐる日本カトリック教会と政府との対立の報告を通じて当時のカトリック教の異文化適応はますます教理上の問題になるという過程を解明する。

第三章では、現代の日本カトリック教会の異文化順応を解明してゆく。まず、現代日本におけるカトリック教のインカルチュレーションの問題を取り上げ、第二バチカン公会議の改革を紹介しながら、その改革をもとに起こったカトリック教会と異文化との関係の深い変化を強調してゆく。特に、第二バチカン公会議において発布された公文書の分析を通してカトリック礼拝式だけを異文化に適応させるという意味のインカルチュレーションという概念を導入して、公会議の影響で全アジアを通してインカルチュレーションに基づいた神学が発生したということ、また礼拝式を適応せず、神学を現地文化に順応させる中国や日本で発生した新しい神学の特徴を解明する。

本章の第二セクションでは、現代日本のカトリック教会の特異性が課題になる。特に、本章は現代日本ではカトリック教の異文化適応はもう生き残りの問題ではなく、アイデンティティの問題になる。

最初に、現代日本においてはカトリック教会はますます少数派の存在になりつつ第二バチカン公会議の影響を受け、対等関係からなる教会共同体になってきているという状態を解明する。その後、第二バチカン公会議の影響で日本人によって構想された神学を出来る限り詳細に解明してゆく。そこで、永井隆といった昭和前期に生きていた神学者を提示してから、「無」や「即」といった西田幾多郎という哲学者に見直された仏教の体表的な概念をカトリック教に統合しようとしている1960年代以降の八木誠一や本多正昭といった日本人の神学者によって構想された新しい神学を分析する。

最後に、遠藤周作の作品の分析を通じて、現代日本文学においてもカトリック教の文化順応の問題が取り上げられるということを強調しようとする。もっと詳細に言ったら、罪悪感の正しい感じ方が課題である『白い人』や『海と毒薬』といった小説から日本人のキリストというテーマを取り上げる『おバカさん』や『侍』といった小説にかける遠藤氏の文学的発展を考慮しつつ、カトリック教の実生化のための言語の誕生を解明する。

INTRODUZIONE

Nel presente elaborato si tratterà dell'evoluzione storica dell'adattamento culturale della religione cattolica in Giappone. Infatti, fin dagli albori dell'attività missionaria cattolica in terra giapponese, i quali si collocano in anticipo di tre secoli rispetto ai primi proseliti protestanti o ortodossi, i fedeli dell'arcipelago si ritrovarono sempre, in virtù di ragioni di varia natura e diverse a seconda delle circostanze, a praticare la religione cattolica secondo modalità “edulcorate” e adattate alla sensibilità giapponese pregressa. La traduzione dei significati religiosi cattolici attraverso l'adattamento a forme culturali tradizionalmente estranee alla religione cristiana non è una rarità nei contesti di missione di ieri e di oggi; le modalità di adattamento culturale del cattolicesimo che si sono manifestate in Giappone nel corso della storia, tuttavia, divergono nelle caratteristiche rispetto a qualsiasi altro esempio di indigenizzazione riscontrabile altrove. A differire ampiamente è, soprattutto, la presenza costante dell'esigenza acculturatrice fin dall'inizio dell'attività cattolica nell'arcipelago, la quale, come si vedrà nel corso dell'elaborato, non fu “calata dall'alto” dai predicatori, ma attivamente e creativamente messa in atto dalla comunità.

Lo scopo di questo elaborato sarà dunque rendere conto delle varie declinazioni attraverso le quali questa operazione di adattamento culturale del cattolicesimo fu messa in atto nel corso dei secoli, ponendo particolare enfasi sulla natura mutevole ed eterogenea dei contesti e dei motivi che, un secolo dopo l'altro, determinarono bisogni e modalità di adattamento diversi.

Nel primo capitolo si tratterà dell'epoca di attività dei primi missionari cattolici in Giappone, tra la seconda metà del XVI secolo e i primi decenni del XVII secolo, e del seguente periodo di persecuzioni caratterizzato dalla messa al bando della religione cristiana, che coincide quasi interamente con il periodo Tokugawa (1600-1868). Dopo una breve introduzione storica dell'epoca in cui i primi europei misero piede nell'arcipelago giapponese, segnata da continue guerre civili e dalla parcellizzazione politica del Paese e dunque ricordata come *Sengoku jidai* 戦国時代, la prima parte del capitolo descriverà l'operato dei primi missionari cattolici giunti in Giappone, appartenenti alla Compagnia di Gesù. In particolare, si porrà in evidenza la compresenza di due fattori che, insieme, favorirono l'elezione dell'adattamento culturale a metodo privilegiato di pratica della religione cattolica in Giappone fin dai primordi: il primo di questi due fattori verrà identificato con il metodo missionario adottato dai gesuiti, il quale prevedeva uno studio delle religioni del popolo nativo da evangelizzare, sì da poterne “confutare” la dottrina attraverso la ratio della filosofia aristotelica. Tuttavia è intenzione di chi scrive porsi a lieve distanza dalla letteratura preesistente: infatti, nel corso del capitolo si cercherà di evidenziare come questo metodo, denominato modo soave, non prevedesse

un'apertura alle religioni locali ma, al contrario, ponesse i predicatori cattolici in una posizione apertamente polemica con gli esponenti colti delle religioni localmente praticate, soprattutto il buddhismo, manifestando una concezione apertamente eurocentrica dell'uomo, alla luce della quale i concetti aristotelici costituiscono semplici nozioni di buon senso applicabili a qualsiasi sistema di pensiero, per quanto estraneo alla propria cultura. Tuttavia, pur sottolineando l'apertura solo relativa nei confronti delle religioni autoctone da parte del metodo missionario adottato dai gesuiti, risultando nei fatti insufficiente per costituire la vera origine della pratica di adattamento culturale della religione cattolica in Giappone, chi scrive riconosce al modo soave il merito di favorire un primo avvicinamento intellettuale dei missionari alle religioni e alla cultura nipponica dell'epoca, costituendo dunque un primo presupposto per l'adattamento culturale del cattolicesimo giapponese già nel suo primo secolo di vita.

Il secondo fattore, considerato qui come complementare al primo e assolutamente fondamentale per stabilire davvero l'acculturazione come modalità principale della pratica cattolica, sarà invece identificato con la presenza massiccia di fedeli giapponesi all'interno della comunità cattolica locale: infatti, la presenza di fedeli locali, fin da subito molto cospicua, oltre all'appoggio materiale e morale di una parte della nobiltà locale, favorì la nascita di una prima Chiesa locale molto attiva ed economicamente indipendente rispetto ai vertici della Compagnia di Gesù, all'interno della quale i fedeli giapponesi avevano parte attiva nella vita della comunità. In particolare, la figura più importante all'interno della Chiesa locale viene identificata nei catechisti: erano questi ultimi che, studiando la dottrina presso i missionari, la diffondevano poi al popolo, costituendo delle vere e proprie figure di mediazione tra i gesuiti e i fedeli laici. A causa delle sempre crescenti restrizioni imposte ai missionari, questi catechisti, e con essi tutta la componente laica della Chiesa giapponese, si ritrovarono a ricoprire ruoli sempre più centrali nella vita della comunità, ereditando di fatto il modo soave dei missionari europei e smorzandone parzialmente le intenzioni polemiche in favore di un approccio più aperto tra le tradizioni speculative scolastica da un lato e sinica dall'altro. La base del consolidamento dell'adattamento culturale come metodo privilegiato di pratica del cattolicesimo nella prima comunità giapponese si identifica dunque non nel modo soave dei gesuiti in senso stretto, ma piuttosto nella sua ricezione da parte di un laicato sempre, e sempre più, indipendente rispetto alle autorità religiose straniere.

A titolo esplicativo della differenza di approccio tra i missionari europei e i catechisti giapponesi si analizzeranno vari testi prodotti dai missionari: il *Dochirina kirishitan*, catechismo curato dal Visitatore Generale dei Gesuiti nelle Indie Orientali Alessandro Valignano, e il *Catechismus japonensis* scritto sempre da Alessandro Valignano verranno considerati come paradigmatici dell'approccio solo relativamente aperto e principalmente polemico nei confronti della religione

buddhista tipico dei missionari europei, mentre il *Myōtei Mondō*, testo in forma dialogica a scopo proselitistico scritto dal catechista giapponese Fukan Habian 不干齋 巴鼻庵, sarà analizzato in qualità di esempio dell'approccio più vicino all'orizzonte concettuale locale tipico dei giapponesi convertiti. Infine, si darà rapidamente conto degli adattamenti non solo in ambito dottrinale e speculativo ma anche spaziale e visivo attraverso gli adattamenti architettonici nella costruzione delle chiese.

Nella seconda parte del capitolo si sottolineerà come, a seguito della messa al bando della religione cristiana in Giappone e dell'esilio di tutti i missionari da parte delle nuove autorità shogunali, le comunità cattoliche rimanessero in gran parte isolate e costrette alla clandestinità. In un simile contesto, caratterizzato da un estremo bisogno di segretezza, si assiste a un primo cambiamento di modalità dell'adattamento culturale della religione cattolica in base al mutato contesto: infatti, presso le varie comunità nascoste sparpagliate soprattutto nel Kyūshū occidentale che vengono ricordate con il nome di *kakure kirishitan* 隠れキリシタン, lett. "cristiani nascosti", l'acculturazione della religione cattolica divenne una questione eminentemente pratica, dettata dalla necessità: l'identità religiosa delle comunità cristiane rimaste, infatti, si fondò sempre più sulla preservazione di usanze e gesti simbolici più che di dottrine. Inoltre, un punto focale di tutta questa seconda parte del capitolo consisterà nell'ambiguità che caratterizzò sempre di più l'adattamento culturale del cattolicesimo presso i *kakure kirishitan*: inizialmente praticato coscientemente come una strategia per sopravvivere, l'adattamento culturale divenne nel tempo qualcosa di sempre meno intenzionale, favorendo, con il passare delle generazioni, una vera e propria sovrapposizione di concezioni del mondo e di narrazioni sacre di diversa origine. Si renderà quindi conto delle principali modalità con cui i cristiani nascosti adattarono il cattolicesimo alla sensibilità popolare secondo le nuove circostanze nelle quali si trovarono a vivere: particolare attenzione sarà posta sulla coincidenza pragmatica tra cattolicesimo e religione popolare e, soprattutto, sulla sovrapposizione iconografica e concettuale tra cattolicesimo e buddhismo della Terra Pura, adducendo come esempi l'identificazione del bodhisattva Kannon con la Vergine Maria e del *Taima Mandara* con le illustrazioni dei misteri del Rosario. Infine, si parlerà della rudimentale teologia che, pur senza costituire il fondamento della loro vita religiosa, si sviluppò presso alcune comunità di *kakure kirishitan* sotto forma di narrazioni sacre e reinterpretazioni delle vicende bibliche, nel loro complesso note con il nome *Tenchi hajimari no koto* 天地始之事, lett. "Cose dell'inizio di Cielo e Terra".

Nel secondo capitolo si tratterà dell'adattamento culturale nel periodo della storia giapponese che ha inizio con la crisi del bakufu dei Tokugawa a seguito della riapertura dei rapporti con l'estero a metà del XIX secolo e che prosegue con la salita al trono dell'Imperatore Meiji e con i profondi

cambiamenti nella società e nelle istituzioni del Giappone sotto il modello delle potenze europee, fino al periodo di estasi militarista che culminò nella Seconda Guerra Mondiale. Sarà di interesse di questo capitolo evidenziare come, in questa lunga fase storica, l'adattamento culturale del cattolicesimo, pur rimanendo una necessità dettata dal bisogno di sopravvivere in un contesto generalmente ostile alla religione, soprattutto se straniera, prese un aspetto sostanzialmente diverso rispetto all'epoca Tokugawa, cambiando considerevolmente nelle modalità: in virtù di una rinnovata importanza del ruolo dei missionari infatti l'adattamento culturale assunse sempre più l'aspetto di un compromesso dottrinale, essenziale per permettere ai fedeli giapponesi di poter mantenere la propria fede e, al contempo, conformarsi ai propri "doveri di sudditi" giapponesi, piuttosto che qualcosa di inerente alla messa in pratica della religione cristiana attraverso delle "incursioni" di gesti simbolici e oggetti tipici delle religioni giapponesi in ambito cristiano, così com'era stato in precedenza tra i *kakure kirishitan*. Oltre ad un ritorno in auge dell'adattamento della dottrina a scapito dell'acculturazione rituale e iconografica, il ritorno dei missionari comportò una ridefinizione della struttura e delle caratteristiche della Chiesa nipponica su nuove basi: pur rifacendosi il più possibile all'operato dei loro predecessori gesuiti, infatti, i missionari della *Société des Missions Étrangères* si ritrovarono alla guida di una Chiesa locale molto meno indipendente e vivace di quella gestita dai gesuiti tre secoli prima. Il ritorno dell'autorità religiosa straniera comportò, inoltre, una rottura tra i nuovi convertiti e i discendenti dei cristiani nascosti, i quali continuarono a praticare la propria versione del cattolicesimo separandosi di fatto dalla Chiesa giapponese e prendendo l'appellativo di "cristiani separati", in giapponese *hanare kirishitan* 離れキリシタン.

Se dunque inizialmente l'adattamento culturale aveva costituito una particolare strategia attuata dai catechisti per favorire la comprensione della religione cristiana in contrasto con le dottrine locali divenendo in seguito un insieme di pratiche e sovrapposizioni immaginifiche necessariamente conseguenti al clima di segretezza cui le comunità si erano trovate sottoposte, in epoca moderna esso diviene una problematica sempre più eminentemente dottrinale, dettata sempre dalla necessità di sicurezza della comunità. A differenza dell'adattamento dottrinale operato dai catechisti del XVI secolo, tuttavia, l'integrazione della dottrina cattolica nel contesto giapponese ebbe in era moderna caratteristiche squisitamente giuridiche, divenendo oggetto di dibattito tra istituzioni più che tra pensatori.

Nella prima parte di questo secondo capitolo si sottolineerà come a caratterizzare questa nuova fase fu un contesto profondamente mutato rispetto al periodo precedente per quanto concerne le istituzioni e lo status pubblico dei gruppi religiosi. Già dal periodo Meiji, infatti, i cattolici dell'arcipelago, pur vedendo revocato il bando della propria religione, si trovarono a dover venire a patti con una nuova realtà istituzionale fortemente ambigua e invasiva nei confronti della religione: il governo giapponese,

infatti, si faceva promotore di una forma di secolarismo statale, allo scopo di relegare i gruppi religiosi in una posizione di marginalità, e al contempo creò una dottrina che unificasse i sudditi del nuovo Stato nipponico operando una categorica divisione tra il buddhismo e il culto dei *kami*, elevando quest'ultimo al grado di autentica religione del Giappone e dandogli il nome shintō 神道, distinguendo poi ulteriormente uno “shintō religioso”, composto da diverse sette, e uno “shintō di Stato”, consistente in un complesso di riti e cerimonie patrocinati dal governo e volti al culto della casata imperiale. Il nodo problematico da cui si svilupperanno le complesse risposte cattoliche consiste proprio nell'ambiguità dello status ricoperto dallo shintō di Stato: esso, infatti, veniva dichiarato dalle autorità statali come una manifestazione puramente laica di sentimento patriottico, pur presentando caratteristiche tipiche del culto dei *kami* precedente, da sempre considerato “religioso”.

La principale sfida per i cattolici giapponesi di quest'epoca fu dunque il confronto con uno Stato che, pur dichiarandosi laico, possedeva una dottrina ufficiale di fatto molto vicina a una particolare espressione religiosa e che, soprattutto, imponeva tale dottrina a tutti i sudditi attraverso il sistema scolastico, a scapito di qualsiasi altro insegnamento confessionale. Particolare enfasi verrà posta proprio sul ruolo cruciale giocato dall'istruzione nella dialettica tra ideologia ufficiale e missionariato cattolico: attraverso la storia dell'Università Sophia, prima Università cattolica in Giappone e primo tentativo da parte dei missionari cattolici, gesuiti e non più francesi, di fondare una classe intellettuale cattolica giapponese, si cercherà di sottolineare i tentativi della Chiesa cattolica di utilizzare l'istruzione come campo di confronto con lo Stato giapponese per ottenere il riconoscimento pubblico necessario a sopravvivere.

Nella seconda parte del capitolo verrà illustrato come lo Stato giapponese, da un'iniziale posizione secolarista che imponeva l'abolizione degli insegnamenti confessionali nel sistema scolastico, venisse gradualmente a patti con le varie istituzioni religiose, Chiesa cattolica compresa, imponendo tuttavia delle condizioni sempre più stringenti sulla loro legittimazione ufficiale. In particolare, si sottolineerà come la presenza sempre più invadente di quella declinazione estrema della dottrina statale che prese il nome di “Via Imperiale” comportasse un crescente bisogno, da parte della Chiesa cattolica, di adattarsi alle sempre più precise richieste da parte del Governo riguardo la partecipazione ai riti dello shintō di Stato, costringendo gli esponenti del clero nipponico a elaborare dei compromessi teologici che giustificassero l'affiliazione alla Chiesa cattolica e l'adesione al regime militarista. In questa seconda parte il focus sull'urgenza del compromesso dottrinale tra Chiesa cattolica e governo giapponese si farà sempre più evidente. In particolare, si renderà evidente come l'adattamento dottrinale attuato in questa fase fosse, a differenza delle forme investigate nel capitolo precedente, qualcosa di imposto dall'alto delle gerarchie ecclesiastiche locali, composte tra l'altro per

la maggior parte da vescovi stranieri, e non un'attività creativa della comunità. Questa intellettualizzazione dell'adattamento culturale del cattolicesimo in questa fase costituisce un presupposto fondamentale per gli sviluppi successivi.

Nel terzo capitolo, infine, si parlerà degli aspetti che l'adattamento culturale ha assunto nel Giappone di epoca contemporanea, dal dopoguerra a oggi. In questo capitolo, in particolare, ci si riferirà all'adattamento culturale usando il termine "inculturazione", nato nell'ambito delle riforme ecclesiastiche postbelliche e destinato a costituire il centro concettuale dell'adattamento culturale del cattolicesimo nel mondo contemporaneo. Dopo una breve introduzione storica nella quale si sottolinea una profonda continuità con l'epoca prebellica per quanto riguarda i rapporti tra la religione e l'ordinamento statale nel contesto giapponese, la prima parte del capitolo tratterà in maniera più esaustiva possibile dei profondi cambiamenti che, a partire dagli anni Cinquanta e Sessanta, cominciarono a investire il mondo della Chiesa cattolica nella sua interezza, concentrandosi sull'evento che fece da catalizzatore per tutte le tendenze innovatrici interne alla Chiesa che portarono a una riformulazione radicale dei rapporti di quest'ultima con il mondo, ossia sul Concilio Vaticano II. Più nel dettaglio, si esploreranno i cambiamenti nel concetto di "cultura", il quale viene con il Vaticano II ad articolarsi su più livelli come una caratteristica universale dell'uomo, dotata tuttavia di una molteplicità di espressioni diverse e valide purché conformi alla "cultura universale" umana, la quale è a propria volta determinata da una natura umana immutabile e conforme al messaggio evangelico. Si evidenzierà anche come questa concezione biface della cultura, pur risultando rivoluzionaria in quanto riconosce la diversità culturale come un valore di cui tenere conto, mostra tuttavia alcuni limiti derivanti dal carattere vetusto della stessa, in aperto contrasto con il concetto di cultura così come emerge dagli studi delle scienze socio-antropologiche.

Si presenteranno rapidamente anche i cambiamenti della scena teologica cattolica internazionale attraverso l'affermazione delle cosiddette "nuove teologie", illustrando a titolo esplicativo il pensiero del teologo austriaco Karl Rahner, particolarmente importante per l'affermazione della problematica relativa al rapporto tra religione cattolica e diversità culturale e, soprattutto, per l'uso del termine "inculturazione", il quale verrà usato in questo capitolo per identificare l'adattamento culturale della religione cattolica ai diversi contesti culturali, compreso quello giapponese. Si sottolineerà dunque come l'inculturazione divenne, a partire dal Concilio Vaticano II, un argomento centrale nella vita della Chiesa cattolica. Nel capitolo verrà inoltre illustrato come l'inculturazione elaborata e incoraggiata dalla Chiesa cattolica post-conciliare fosse un adattamento prettamente liturgico, in virtù del quale si permetteva l'uso di gesti e oggetti simbolici locali a scopo rituale durante la celebrazione della messa, e proprio come modalità di adattamento rituale essa venisse applicata in molti Paesi.

Queste considerazioni sull'inculturazione nella nuova Chiesa post-conciliare si concluderanno con una rapida disamina dei contesti asiatici, dove il tema dell'inculturazione divenne di importanza ancora maggiore, costituendo il tema centrale di un nuovo movimento teologico che prese il nome di "teologia dell'inculturazione", il quale ebbe delle manifestazioni concrete soprattutto in Cina e in Giappone, dove la "teologia dell'inculturazione" consistette soprattutto nell'attuazione di un'inculturazione dottrinale da parte di una classe colta, in continuità con il passato recente prebellico, e non di adattamenti liturgici e pratici come auspicato dal Concilio.

Il capitolo passerà quindi a descrivere la situazione dell'inculturazione nel Giappone contemporaneo, iniziando con delle considerazioni di natura socio-antropologica sul carattere marginale della religione cattolica nel Giappone postbellico. Infatti, per quanto nel periodo immediatamente successivo alla Guerra vi fosse stato un vero e proprio boom di conversioni al cattolicesimo, dovuto dal vuoto morale vissuto dalla popolazione a seguito della sconfitta, il diminuire di questo iniziale entusiasmo verso il cattolicesimo andò di pari passo con l'aumento demografico e con il miglioramento degli standard di vita dei giapponesi, provocando non solo una marcata decrescita del numero di conversioni e un conseguente invecchiamento dei credenti, ma anche una sempre minore incidenza della Chiesa sulla vita dei fedeli. In un simile contesto, i cambiamenti del Concilio Vaticano II portarono la Chiesa cattolica giapponese non all'uscita dalla marginalità, bensì allo sfruttamento di essa a scopi pastorali: la comunità ecclesiastica nipponica diviene infatti maggiormente aperta non solo al confronto tra religione cattolica e cultura locale, ma anche tra quest'ultima e le altre culture, accogliendo in sé numerosi immigrati provenienti in larga misura dal Sud America. Questa accettazione dell'alterità culturale all'interno della Chiesa giapponese si manifestò fin dagli anni Settanta attraverso la fondazione di vari centri di assistenza per immigrati in difficoltà, i quali divennero una componente sempre più preponderante nelle parrocchie dell'arcipelago. La prassi dell'inculturazione della religione cattolica, dal canto suo, divenne qualcosa di sottile, vissuta dai singoli fedeli semplicemente come un approccio "morbido" e permissivo nei confronti delle regole impartite dal prete.

Pur non diventando un tema profondamente sentito dalla comunità laica in senso ampio, l'inculturazione divenne un tema dominante nel dibattito intellettuale cattolico giapponese, a partire dalla traduzione dei documenti conciliari e dei testi liturgici, la quale generò fin da subito aspri dibattiti riguardo il giusto modo di tradurre alcuni concetti cruciali del rito cattolico romano sì da avvicinarli all'orizzonte concettuale dei fedeli giapponesi. Ma l'esito più interessante dell'introduzione della problematica dell'inculturazione nella Chiesa giapponese si può osservare, come accennato in precedenza, nella nascita di nuovi indirizzi teologici originali, elaborati da teologi nativi dell'arcipelago che, seguendo i metodi della teologia sistematica di origine europea, vi

integrarono concetti mutuati dalla tradizione speculativa giapponese, soprattutto buddhista. Il capitolo si concentrerà in questa parte sulla storia dei teologi cattolici giapponesi, dai primi marginali esponenti di una teologia cattolica nativa del Giappone in epoca prebellica, passando per la figura di Nagai Takashi 永井隆, considerato qui come un “teologo di transizione” in quanto, pur non avendo ricevuto una formazione teologica, fu il formulatore della risposta dottrinale della comunità cattolica di Nagasaki al trauma storico del bombardamento atomico, fino alla generazione di teologi attivi nel periodo successivo al conflitto, in particolare a partire dagli anni Sessanta e Settanta. In particolare, ci si concentrerà sul contributo che questi ultimi teologi diedero al dialogo interreligioso nell’arcipelago: partendo dalla teologia più “in voga” in Europa e, al contempo, rifacendosi al pensiero del filosofo Nishida Kitarō 西田幾多郎, primo pensatore nipponico a tradurre dei concetti di origine buddhista nei rigorosi termini della filosofia europea, e della di lui erede Scuola di Kyōto, questa nuova generazione di teologi locali attuarono infatti un’opera di riavvicinamento del pensiero cattolico con alcune concezioni dell’uomo e del cosmo tipiche della tradizione speculativa buddhista: particolare enfasi sarà posta in particolare sul superamento del modello epistemologico di origine europea che si basa sul dualismo soggetto-oggetto, vero e proprio denominatore comune delle principali nuove teologie giapponesi e presupposto per le innovazioni concettuali e dottrinali che questi sistemi di pensiero portarono con sé.

Infine, questo capitolo analizzerà la problematica dell’inculturazione all’interno dell’opera dello scrittore Endō Shūsaku 遠藤周作, esponente di primo piano di una letteratura giapponese cattolica che proprio da lui muove i primi passi. Le opere narrative di Endō verranno analizzate in quanto esse inserirono per prime nella letteratura giapponese il problema dell’inculturazione del cattolicesimo, indicandoci quanto questo problema fosse percepito come fondamentale. In questa ultima parte del capitolo, dopo aver rintracciato le origini del problema dell’inculturazione anche nel vissuto dello scrittore, si cercherà di ritrarre in maniera tanto più esaustiva la sua parabola creativa: nel dettaglio, ciò che interessa è come l’itinerario creativo e umano dello scrittore cominciasse da una posizione di alienazione e straniamento tanto davanti alla propria religione, inguaribilmente “estranea”, quanto davanti alla propria cultura, percepita come in un rapporto di contraddizione con il cattolicesimo, per poi passare gradualmente alla speranza di una riconciliazione tra queste due dimensioni, arrivando infine alla soluzione dell’attualizzazione della religione cattolica in Giappone attraverso l’elaborazione, nelle sue ultime opere, di una figura cristologica rappresentata da un personaggio giapponese, capace di rendere davvero comprensibile ai giapponesi il “vero” messaggio cattolico.

Gli studi sull’adattamento culturale del cattolicesimo in Giappone sono numerosi, per quanto poco omogenei. Anche se non molto numerosi, non mancano testi che danno una visione storica d’insieme

delle vicende del cattolicesimo giapponese, come *The Catholic Church in Japan*¹ di Joseph J. Spae e *A History of Christianity in Japan*² di Cary Otis; essendo stati perlopiù scritti negli anni Sessanta e Settanta, tuttavia, questi testi si fermano al periodo prebellico, trattando della Chiesa cattolica nel Giappone contemporaneo solamente in termini di semplici dati statistici.

Gli studi sull'adattamento culturale durante l'epoca dei missionari e, soprattutto, presso i cristiani nascosti sono particolarmente numerosi: si potrebbe anzi affermare che la maggior parte degli studi sui *kakure kirishitan* si concentri proprio su questo problema, pur senza porne le basi teoriche. In sintesi, la stragrande maggioranza degli autori che trattano dell'indigenizzazione del cristianesimo nel Giappone rurale del periodo Tokugawa lo fanno semplicemente descrivendo le modalità con cui avviene questa indigenizzazione, senza analizzare le sue possibili ragioni o cause. I principali autori giapponesi che si sono occupati di questo tema sono Higashibaba Ikuo 東馬場郁生, particolarmente versato sull'analisi storica dei cristiani giapponesi e ampio contributore riguardo al periodo dei missionari, Ebisawa Arimichi 海老沢有道, il quale approfondisce gli scambi culturali tra Giappone e Europa durante il secolo cristiano, lo storico Gono Takashi 五野井隆史 e lo studioso Kawamura Shinzo 川村信三. Nell'ambito degli studi sui cristiani nascosti non si può prescindere dalle ricerche di Tagita Kōya 田北耕也, il quale per primo studiò i cristiani nascosti attraverso i metodi dell'antropologia culturale moderna; fondamentali in questo campo sono anche i lavori di Furuno Kiyoto 古野清人, dello storico Kataoka Yakichi 片岡弥吉, di Nozaki Kiyotaka 野崎清孝 e di Miyazaki Kentarō 宮崎健太郎. Per quanto riguarda gli autori in lingua inglese, i più importanti sono John Breen, autore dell'imprescindibile *Japan and Christianity*³, Stephen Turnbull, specializzato sui cristiani nascosti, e Christian Whelan. Anche Ann Harrington è un'autrice di cui non si può non tener conto. Per quanto concerne lo studio dell'enorme produzione editoriale da parte dei gesuiti in Giappone durante il secolo in cui furono attivi, non possono mancare i lavori di Monika Schrimpf e di Kiri Paramore. Infine, per quanto riguarda la letteratura in ambito francofono, non si possono omettere le opere di Martin Nogueira Ramos, autore specializzato sul cattolicesimo giapponese premoderno, e Jacques Proust, il cui libro *L'Europe au prisme du Japon*⁴ rimane ineguagliato, a

¹ SPAE, Joseph J., "The Catholic Church in Japan", *Contemporary Religions in Japan*, 4, 1, 1963, pp. 3-43, 45-78.

² OTIS, Cary, *A History of Christianity in Japan*, Charles E. Tuttle Company, Rutland, 1976.

³ BREEN, John, WILLIAMS, Mark B., *Japan and Christianity: Impacts and Responses*, London, MacMillan, 1996.

⁴ PROUST, Jacques, *L'Europe au prisme du Japon, XVIème-XVIIIème siècle: Entre humanisme, Contre-Reforme et Lumières*, Paris, Albin Michel, 1997.

parere di chi scrive, nella descrizione accurata e puntuale della formazione dei missionari gesuiti e del ruolo che rivestivano nella loro attività pastorale nell'arcipelago giapponese.

Per quanto riguarda il periodo Meiji gli studi sono meno numerosi e, soprattutto, meno concentrati sulla problematica dell'adattamento culturale di quanto non lo siano quelli sul cristianesimo dell'epoca precedente. Gli autori principali si possono identificare in Joseph L. Van Hecken, autore di *The Catholic Church in Japan since 1859*⁵, George Minamiki, interessato in particolare sulle controversie riguardanti i riti cattolici in accordo con i riti "ufficiali" tanto nella storia nipponica quanto in quella cinese, Takako Francis Takagi, la cui opera di ricostruzione della vita quotidiana di un convento di suore nel Giappone prebellico apre a numerose prospettive, Kate Wildman Nakai, i cui studi in materia si concentrano sulla storia della principale università cattolica giapponese, la Jōchi Daigaku, Hans Martin Krämer, la cui ricerca si concentra sullo status giuridico della Chiesa cattolica nel Giappone di epoca Taishō/Shōwa, Jean-Pierre Lehmann, il quale fornisce un esaustivo quadro della transizione della comunità cattolica giapponese dal periodo Tokugawa al periodo Meiji.

Per quanto riguarda gli studi che parlano esplicitamente dell'inculturazione nella Chiesa giapponese contemporanea, essi sono relativamente pochi: i principali autori degni di nota sono Mark Mullins e Kevin Doak. In effetti, per quanto non manchino i testi relativi al problema dell'inculturazione in sé, pochi parlano in maniera specifica del Giappone. Vi è tuttavia un'ampissima letteratura riguardo le problematiche teologiche e antropologiche dell'adattamento culturale del cattolicesimo contemporaneo, le quali, pur non soffermandosi su un contesto preciso o traendo esempi fuori dall'arcipelago giapponese, costituiscono un ottimo punto di partenza per prendere coscienza della natura e dei limiti dell'inculturazione cattolica modernamente intesa a partire dal Concilio Vaticano II: in questo ambito, oltre alle fonti primarie costituite dai numerosi documenti pontifici redatti durante e dopo il Concilio, tra i quali è doveroso citare la Costituzione Apostolica *Gaudium et Spes*, la Dichiarazione *Nostra Aetate*, il Decreto *Ad gentes*, l'enciclica *Evangelii Nuntiandi* e gli scritti dei teologi che ispirarono il Concilio riguardo il tema, soprattutto Karl Rahner del quale esiste anche un'antologia critica in inglese curata da Harvey D. Egan, intitolata *Content of Faith: The Best of Karl Rahner's Theological Writings*⁶, chi scrive si è basato principalmente sugli scritti di Michael V. Angrosino, il quale approfondisce la definizione e le modalità di applicazione del concetto di "inculturazione" analizzandone i limiti concettuali, di Dennis M. Doyle, che illustra i diversi orientamenti interni alla Chiesa riguardo l'adattamento culturale, di James Mckeanzie, che riflette soprattutto sulle strategie teologiche e pastorali di evoluzione del concetto di "inculturazione" in vista

⁵ VAN HECKEN, Joseph Leonard, *The Catholic Church in Japan since 1859*, Herder Agency, 1963.

⁶ LEHMANN, Karl, RAFFELT, Albert, *Content of Faith: The Best of Karl Rahner's Theological Writings*, Crossroad, 1993.

della sua applicazione sul campo, e di Brian Stanley, il quale traccia una parabola storica del concetto e delle pratiche inculturative attraverso i secoli. Per quanto riguarda il contesto giapponese, sono cruciali gli scritti di Terao Kazuyoshi 寺尾寿芳, acuto osservatore della realtà sociale cattolica nel Giappone contemporaneo, e Isomae Jun'ichi 磯前順一, utile per un approccio più oggettivo riguardo la “religione giapponese”. Riguardo l'inculturazione teologica, fondamentali sono gli scritti di Yagi Seiichi 八木誠一, a un tempo teologo egli stesso e studioso di altri suoi colleghi, e di Furuya Yasuo 古屋安雄, la cui *Storia della teologia giapponese*⁷ costituisce una *summa* imprescindibile per conoscere l'ambiente teologico nipponico.

⁷ FURUYA, Yasuo, 古屋安雄, *Storia della teologia giapponese*, trad. TOSOLINI, Tiziano, Asian Study Center, Ōsaka, 2019.

CAPITOLO I

LE RADICI STORICHE DELL'ADATTAMENTO CULTURALE

Dai primi missionari ai cristiani nascosti

1.1. INTRODUZIONE

Il cattolicesimo è senza dubbio alcuno la denominazione cristiana di più vecchia data in Giappone. Infatti, a differenza della totalità delle confessioni protestanti e delle chiese ortodosse orientali, che arrivarono in Giappone solo nel XIX secolo, i primi missionari cattolici giunsero nell'arcipelago giapponese a metà del XVI secolo, in un'epoca in cui l'Europa era del tutto sconosciuta ai giapponesi e, *ça va sans dire*, assolutamente fuori dagli orizzonti geopolitici e culturali del Giappone. L'operato di questi "primi europei" è dunque fondamentale per capire le relazioni che, da lì in avanti, andranno evolvendosi tra il Giappone e il mondo europeo (ed euro-americano in seguito). Ma ai fini della ricerca che si va ad aprire non è questo a interessarci: ciò che invece deve catturare la nostra attenzione è il fatto religioso in sé, la religione cattolica così come attecchì in Giappone allora e così come la storia la consegnerà in seguito.

Stando alle parole dello scrittore giapponese Endō Shūsaku 遠藤周作 (1923-1996), la religione cattolica e la cultura giapponese sono due cose inconciliabili e il giapponese cattolico si trova inevitabilmente in una situazione di tensione tra questi due poli così in opposizione tra loro. La ragione di questa tensione risiederebbe nella natura irrimediabilmente "straniera" della fede cattolica. Da questa tensione, continua lo scrittore, non si può che approdare al bisogno di conciliazione tra queste due dimensioni, tra una "cattolicità" irrinunciabile e una "giapponesità" indomabile. Con queste parole Endō ci mostra come l'adattamento culturale sia, per i giapponesi, qualcosa di imprescindibile per quanto riguarda la pratica cattolica e cristiana in generale.⁸

In questo primo capitolo vedremo come questa tensione ha avuto origine, osservando come il contesto politico e religioso nel quale il cattolicesimo giapponese mosse i primi passi spinse i missionari gesuiti, i primi in assoluto a predicare nell'arcipelago, a cercare di porsi in dialogo, seppur polemico, con il contesto culturale di arrivo, soprattutto attraverso opere scritte di proselitismo e formazione spirituale. Sarà evidente nel corso della prima parte di questo capitolo come, benché le

⁸ BIENATI, Luisa, SCROLLAVEZZA, Paola, *La narrativa giapponese moderna e contemporanea*, Cafoscarina, Venezia, 2009, pp. 168-69.

intenzioni di adattamento dei gesuiti fossero ben lontane dagli ideali inculturativi odierni, gli effetti di quest'apertura porteranno la Chiesa giapponese ad armonizzare il cattolicesimo con la spiritualità nipponica. L'attuazione di questo metodo missionario relativamente aperto, seppur a scopi polemici, verso il dialogo con le scuole buddhiste produsse tuttavia dei risultati originali soprattutto nell'attività di predicazione svolta dai cristiani giapponesi locali, per lo più laici, i quali costituivano la stragrande maggioranza della comunità. In seguito alle successive persecuzioni e all'affermazione del discorso anticristiano, che raffigurava il cattolicesimo come una religione essenzialmente allogena e definiva il Giappone come “la terra dei *kami*”, portò alla luce il mito dell'intrinseca tra la religione cattolica e la cultura giapponese: l'adattamento culturale del cattolicesimo divenne così, per le poche comunità rimaste, una necessità dettata dall'ostilità.

1.1.1. Il contesto storico e religioso

Negli anni di attività dei primi missionari il Giappone si trovava in uno dei periodi più oscuri e complessi della propria storia. Da circa un secolo infatti lo *shōgun* 将軍, capo militare a titolo ereditario che deteneva de facto il controllo del Paese, aveva perso il suo reale potere politico, il quale si era andato parcellizzando sempre più passando nelle mani dei numerosi signori locali, o *daimyō* 大名, membri della nobiltà militare legati allo *shōgun* tramite legami di vassallaggio. Questi, divenuti di fatto indipendenti dal potere centrale, si diedero a una lotta senza quartiere per il dominio, facendo sprofondare il Giappone in un vortice di guerre intestine sempre più violente. Questa epoca, denominata *Sengoku jidai* 戦国時代, lett. “Epoca degli stati combattenti”, si caratterizzò dunque per un'estrema instabilità politica e per atteggiamenti generalmente bellicosi tra eserciti regionali.⁹

L'ambiente religioso nipponico, dal canto suo, non era meno eterogeneo: in Giappone infatti convivevano comportamenti religiosi di origini diverse, in un sincretismo che suscitò nei missionari stupore e sospetto. Parlare infatti di una sola “religione giapponese” sarebbe infatti fuorviante, dal momento che la scena religiosa del Giappone non solo è caratterizzata da lungo tempo dalla compresenza di diverse tradizioni, ma nel corso dei secoli essa ha visto ciascuna di queste tradizioni impegnarsi in un intenso e continuo scambio di dottrine e pratiche in un ibridismo reciproco.¹⁰

Senza dubbio alcuno la religione con il maggior prestigio politico e l'apparato speculativo più elaborato era il buddhismo: giunto dalla Cina attraverso il regno coreano di Baekje nel VI secolo,

⁹ CAROLI, Rosa, GATTI, Francesco, *Storia del Giappone*, Laterza, Bari, 2006, pp. 76-77.

¹⁰ ISOMAE, Jun'ichi, 磯前順一, “Deconstructing “Japanese Religion”: A Historical Survey”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 32, 2, Essays from the XIXth World Congress of the IAHR, Tokyo, 2005, p. 235.

dopo una prima fase di conflitto con il culto delle divinità locali si era integrato con esso senza cancellarlo, attraverso la dottrina detta *honji suijaku* 本地垂迹 di cui si parlerà in seguito. Nel corso dei secoli il buddhismo era andato differenziandosi, dando vita a diverse scuole. Le scuole più antiche e prestigiose erano la scuola Tendai 天台, lett. “piattaforma celeste” (nome di una montagna in Cina) e la scuola Shingon 真言, lett. “vera parola”. La prima fu fondata dal monaco Saichō (767-822) nel X secolo e aveva il proprio centro principale nel tempio Enryaku-ji sul Monte Hiei, vicino alla capitale Kyōto: la dottrina di questa scuola, secondo la quale la natura del Buddha è presente allo stato germinale in ogni essere ed è necessario, tramite un lungo cammino, far crescere dentro di sé la propria buddhità, lasciò profonde tracce su tutto il buddhismo giapponese successivo. La seconda scuola invece, fondata dal celebre monaco e intellettuale Kūkai (774-835) e legata al Monte Kōya, si caratterizzava per il suo forte ascendente esoterico e per la volontà di realizzare la propria buddhità in questa vita¹¹. Risalenti al XIII secolo erano invece le diverse ramificazioni della scuola Zen 禅, derivata dalla scuola cinese Chan, le quali, seppur con notevoli differenze interne, erano accomunate dalla grande importanza data alla meditazione, concepita come unico mezzo adatto per raggiungere il Risveglio. Nel secolo precedente il *Sengoku jidai* l’istituzione Zen detta *gozan jussatsu* 五山十節, lett. “cinque montagne-dieci templi”, aveva acquisito un notevole prestigio culturale, economico e politico, divenendo di fatto uno dei tanti centri di gestione del potere¹². Caratterizzata da un afflato più popolare era invece la scuola Jōdo 浄土, detta anche scuola della Terra Pura o Amidismo: al centro del suo insegnamento vi era la fiducia nel potere salvifico nel voto fatto dal buddha Amida (o Amitabha in sanscrito) di salvare tutti gli esseri viventi che non potessero raggiungere il Risveglio con le proprie forze, facendoli rinascere nella sua Terra Pura. Come mezzo per poter accedere al potere salvifico di Amida, la scuola Jōdo indica la pratica del *nenbutsu* 念佛, consistente nella ripetizione della giaculatoria *Namu Amida Butsu* 南無阿弥陀仏, lett. “Sia lode al Buddha Amida”. Secondo la dottrina della scuola Jōdo è sufficiente la recita sincera di questa formula per assicurarsi la rinascita nella Terra Pura di Amida¹³. Un’altra scuola che durante il *Sengoku jidai* era divenuta molto seguita nel popolo era la scuola Nichiren 日蓮, la quale predicava una forma di devozione

¹¹ RAVERI, Massimo, *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino, 2014, pp. 155-157/181-186.

¹² SICA, Virginia, “Pazza nuvola che vai fluttuando tra eremi, abbazie, bordelli e mescite di Sakai...Il *Kyōunshū* di Ikkyū Sōjun.”, in MAURIZI, Andrea, *Spiritualità ed etica nella letteratura del Giappone premoderno*, DeAgostini, Novara, 2012, pp. 181-83.

¹³ RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, pp. 412-13.

simile, sotto certi aspetti, alla scuola della Terra Pura: l'oggetto della devozione tuttavia diveniva il Sūtra del Loto, in giapponese *Hokekyō* 法華經, testo dottrinale al centro degli insegnamenti della scuola Tendai, considerato dai fedeli Nichiren come una fonte di potere salvifico. Simile al *nenbutsu* è la pratica del *daimoku* 題目, praticata dai seguaci della scuola Nichiren, la quale prevede la recita ripetuta della formula: *Namu myōhō renga kyō* 南無妙法蓮華經, “Sia lode alla meravigliosa legge del Sūtra del Loto”.

Il culto dei *kami*, le divinità nazionali, pur essendo praticato in armonia con il buddhismo, o forse proprio a causa di ciò, non godeva di una sistematizzazione simile a quella buddhista. Gli unici testi che possano essere considerati fonti mitografiche per quanto riguarda questi culti, il *Kojiki* e il *Nihon shoki*, non sono considerabili come testi sacri, e il culto delle divinità nazionali era spesso integrato, a livello speculativo, nel culto buddhista attraverso la sopracitata dottrina *honji suijaku* 本地垂迹, lett. “vera natura, immagine manifesta”, la quale identificava i *kami* giapponesi con i buddha ed i *bodhisattva*, o essenze illuminate, propri della tradizione buddhista Māhāyāna: secondo questa dottrina, infatti, i *kami* non erano che la manifestazione “locale” di esseri illuminati universali, i quali con il buddhismo si rivelavano nella loro vera natura¹⁴. Le principali propaggini del culto dei *kami* consistevano nel culto dell'Imperatore e delle divinità a difesa della nazione, nonché la venerazione presso particolari santuari, come quello di Ise, dedicato alla dea solare Amaterasu, progenitrice divina dell'Imperatore, e i santuari locali importanti, come quello di Kamo, attraverso la celebrazione di festività generalmente a cadenza annuali dette *matsuri* 祭り.¹⁵

Un'altra espressione del culto delle divinità locali, seppur priva di sistematizzazioni ma anzi provvista di varianti anche molto eterogenee tra loro, era la religione popolare, praticata in ampia parte nei villaggi dai contadini e dalla gente di bassa estrazione sociale. Il culto di divinità strettamente locali, riti e festività legati al ciclo stagionale e legati all'abbondanza del raccolto o del pescato e il culto domestico degli antenati della famiglia sono le principali forme di queste manifestazioni religiose. Nonostante esista una narrativa che identifica nella religione popolare la forma più autentica di culto dei *kami*, non mancano le contaminazioni con il buddhismo. Un esempio è la pratica religiosa dello *Shugendō* 修験道, insieme di discipline ascetiche nate attorno al XII secolo e praticate da gruppi di persone che si isolavano a tale scopo su montagne da loro considerate sacre. Questi asceti delle

¹⁴ TANIGUCHI, Kōsuke, 谷口孝介, “Nihon ni okeru chūgoku bunka no ukeire kata”, 日本における中国文化の受け入れ方, *Proceedings of Exploring new frontiers in social science and humanities 1st UTM-Tsukuba joint symposium*, 2020, <http://hdl.handle.net/2241/00160211>.

¹⁵ RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, pp. 21-25.

montagne, denominati *yamabushi* 山伏, univano ai culti sciamanici della divinità femminile della montagna *yama no kami*, tipici della religione popolare, esercizi meditativi e rituali fortemente influenzati dal buddhismo Shingon e una cosmologia dalla forte ascendenza daoista.¹⁶

Le altre due dottrine provenienti dal continente, il confucianesimo e il daoismo, non divennero delle religioni vere e proprie così come lo erano diventate in Cina e, per quanto riguarda il confucianesimo, in Corea, pur lasciando una profonda influenza sulla sensibilità giapponese. Il confucianesimo, nato in Cina nel III sec a.C. sulla base degli insegnamenti del maestro Kong Fuzi vissuto circa due secoli prima, è una tradizione speculativa il cui scopo è elaborare un'etica che conduca all'armonia sociale e al buon governo, nonché a un rapporto equo e corretto tra uomini e entità soprannaturali. Mentre in Cina esso divenne con il tempo una vera e propria religione, in Giappone il confucianesimo rimase un semplice codice etico, che marcò comunque profondamente le relazioni sociali nella società nipponica. Il daoismo invece si fuse con il culto dei *kami*, lasciando notevoli tracce nell'ambito delle tecniche divinatorie.¹⁷

1.2. L'ADATTAMENTO CULTURALE ALL'EPOCA DEI MISSIONARI

1.2.1. Le alterne vicende dei missionari in Giappone durante il secolo cristiano (1549-1637)

Il primo missionario cattolico a mettere piede in Giappone fu Francesco Saverio (1506-1552), cofondatore della Compagnia di Gesù assieme a Ignazio di Loyola (1491-1556). Francesco Saverio aveva sentito parlare del Giappone mentre si trovava a Malacca: incuriosito da questa terra sconosciuta, salpò alla volta delle isole giapponesi, sbarcando nella provincia di Satsuma, nel Kyūshū, nel 1549, iniziando immediatamente la propria opera di diffusione della religione cattolica. Tuttavia, i risultati della sua predicazione furono magri: dopo una permanenza di un anno presso il dominio di Satsuma, fu cacciato dal signore locale Shimazu Takahisa 島津貴久 (1514-1571), deluso dal fatto che la presenza del predicatore straniero non avesse attirato vascelli mercantili stranieri. Dopo un altro anno passato tra i domini di Hirado, dove fondò una piccola comunità cristiana, Yamaguchi, dove fece qualche proselito, Kyōto, dove fu per lo più deriso, e Bungo, dove instaurò un rapporto amicale con il *daimyō* locale, Ōtomo Yoshishige 大友義重 (1530-1587), ma senza officiare nessun battesimo, il missionario spagnolo si imbarcò alla volta della Cina nel 1551, morendo nello stesso

¹⁶ RAVERI, Massimo, *Itinerari nel sacro*, Venezia, 2006, p. 22

¹⁷ RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, pp. 261-265.

anno su un'isola nei pressi di Canton. Insomma, tutto ciò che Francesco Saverio poté costruire furono tre piccole comunità, di cui due senza nessun sacerdote e sottoposte a *daimyō* ostili e una, quella di Yamaguchi, che, seppur fiorente, sarebbe stata spazzata via in poco tempo a causa dei disordini e delle guerre con i signori vicini.¹⁸

In un simile contesto, i primi missionari gesuiti in Giappone, successori di Francesco Saverio, dovettero procedere con estrema cautela. Anzitutto dovettero tenere conto del delicato contesto politico in cui operavano, ben diverso dall'ancora relativamente fiorente Cina degli Imperatori Ming. Essi raccolsero l'esempio del loro predecessore cercando protezione presso i *daimyō*: tuttavia, per poter conquistare l'attenzione della classe dirigente locale, i missionari dovettero industriarsi a conoscere meglio il patrimonio religioso autoctono, sì da rendere il proprio messaggio religioso più comprensibile. Senza questa traduzione in termini "tradizionalmente comprensibili" del cattolicesimo sarebbe stato in effetti impossibile ottenere il favore dei *daimyō* locali.

In un primo tempo le conversioni furono molte e i potenti che si affiancarono alla causa dei missionari furono numerosi: soprattutto nella regione del Kyūshū, geograficamente meglio raggiungibile dal continente, si costruirono chiese a Hizen, Bungo e Yamaguchi. I membri della famiglia Ōtomo, *daimyō* del territorio di Bungo, si convertirono gradualmente tutti alla nuova religione instaurando con i portoghesi rapporti di duratura amicizia. Anche i *daimyō* delle isole Gotō e Amakusa, nonché gli Itō di Hyuga, seguirono il loro esempio. Alla conversione dei singoli *daimyō* seguiva la conversione della popolazione dei suoi domini, la quale aveva l'obbligo quantomeno di riconoscere come vera la religione praticata dal suo signore, secondo un principio simile al *Cuius regio eius religio* in vigore presso gli Stati germanici nello stesso periodo. Nel corso di pochi decenni si raggiunsero i duecento mila convertiti.¹⁹

Si è spesso argomentato che i signori di queste terre si convertissero solo per la convenienza commerciale che poteva derivare dalla pratica della stessa religione dei mercanti stranieri. In effetti i portoghesi, stabilitisi sull'isolotto cinese di Macao, avevano instaurato nei mari dell'Asia orientale un proficuo commercio, diventando di fatto padroni della rotta un tempo solcata dalle giunche cinesi che portavano la seta nei porti del Kyūshū e instaurando un monopolio commerciale più proficuo per Lisbona di quanto non fosse il commercio delle spezie con l'India. La fondazione di Nagasaki nel 1579 consolidò ancora di più le potenzialità di guadagno dei mercatanti lusitani, i quali approfittarono della mancanza di un'autorità unica in Giappone per continuare a fare i propri affari sotto la protezione di questo o quel signore. A sostenere la tesi della mancanza di sincerità nella maggior

¹⁸ BERNARD-MAÎTRE, Henri, "Les premiers rapports de la culture européenne avec la civilisation japonaise", in MARQUET, Christophe, *Présences occidentales au Japon. Du "siècle chrétien" à la réouverture du XIXème siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, pp. 71-72.

¹⁹ Ibid, p. 75.

parte delle conversioni c'è anche il sopracitato obbligo di tutti i sottoposti di un *daimyō* di riconoscere come vera la religione da quest'ultimo praticata, a prescindere dalla propria fede individuale. Tuttavia, autori storici come Henri Bernard-Mâitre sostengono che i mercanti portoghesi non privilegiassero chi tra i giapponesi praticava la loro religione, seguendo piuttosto le occasioni migliori per fare affari: secondo una buona porzione di letteratura, dunque, si può affermare che i giapponesi convertiti, tanto i *daimyō* quanto il popolo, abbracciarono la nuova religione genuinamente spinti dal desiderio di seguire il cambiamento portato da oltre il mare. Inoltre, la riprova della sincerità di molte conversioni presso il popolo minuto risiede nel ruolo prominente che i laici rivestivano fin da subito nella vita delle comunità, ruolo che verrà approfondito in seguito.²⁰

Grazie al gesuita Gaspar Vilela (1526-1572) la predicazione raggiunse anche la capitale, dove gli esponenti di alcune famiglie, soprattutto la famiglia Takayama, si convertirono. Sempre grazie alla presenza gesuita a Kyōto i cristiani riuscirono a guadagnarsi, in seguito, la simpatia di Oda Nobunaga 織田信長 (1534-1582), il quale consentì ai gesuiti di costruire una chiesa nella capitale (il famoso Nanbanji) e di fondare un seminario per i giovani aristocratici che volessero avvicinarsi al cristianesimo a Funai e, addirittura, ad Azuchi, sede della residenza privata dello stesso Oda sul lago Biwa. Nonostante tanta benevolenza, tuttavia, Oda non si convertì mai alla religione cristiana: essa fu per il condottiero uno strumento politico atto a contrastare il potere delle istituzioni religiose buddhiste, delle quali passò alla storia per essere un acerrimo nemico. Anche dopo la morte di Oda, il suo successore Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1536-1598) riservò in un primo momento lo stesso trattamento di favore nei confronti dei missionari del suo predecessore.²¹

Insomma, l'attività missionaria godette inizialmente di un successo insperato, soprattutto alla luce della difficile esperienza del pioneristico Francesco Saverio. La situazione cominciò a diventare più complicata nel 1586, quando Toyotomi promulgò un editto nel quale accusava i missionari non solo di disprezzare le usanze giapponesi e il culto dei *kami*, ma anche di deturpare i templi, di perseguitare i monaci buddhisti e di costringere i giapponesi alla conversione, oltre che di consumare in modo illecito carne bovina (illecita per questioni buddhiste) e di autorizzare i mercanti portoghesi a commerciare schiavi giapponesi nelle Indie²². Infine, si intimava ai missionari di lasciare il Giappone entro venti giorni. È importante sottolineare come questo editto, per la prima volta, esaltasse il

²⁰ Ibid, pp. 75-76.

²¹ Ibid. pp. 77-78.

²² Come si può evincere da un rapporto del viceprovinciale della missione giapponese, padre Coelho, benché alcune accuse si basassero su comportamenti solo episodici, come la conversione forzata, la tratta di esseri umani tra Giappone e Indie portoghesi era una pratica realmente messa in atto dai mercanti portoghesi. Ibid. pp. 80-81.

Giappone come “la terra dei *kami* e dei Buddha”, contrapponendolo a una religione straniera percepita come irrimediabilmente “altra” e, di conseguenza, pericolosa.²³

Questa improvvisa ostilità di Toyotomi nei confronti dei missionari si può spiegare in diversi modi: di sicuro a non essere andata giù a Hideyoshi fu il fatto che i missionari spesso davano supporto militare ai *daimyō* cristiani in caso di guerra con dei concorrenti “pagani”, negando però il loro appoggio per la spedizione organizzata dallo stesso Toyotomi per conquistare la Corea. Nonostante i tentativi di difesa del gesuita Gaspar Coelho (1529-1590), Toyotomi, ormai convinto dell’esistenza di una vera e propria cospirazione dei cristiani atta alla sottomissione del Giappone attraverso la distruzione del culto dei *kami*, non solo non ritirò le accuse ma mandò in esilio diversi esponenti convertiti della nobiltà della capitale e fece distruggere diverse chiese nelle province di Arima e Ōmura, ordinando che Nagasaki diventasse direttamente dipendente dal governo centrale e impedendo ai mercanti di dare qualsiasi aiuto ai missionari. Gli effetti di questo editto tuttavia non furono immediati: i missionari approfittarono delle numerose amicizie presso vari *daimyō* per avere dei luoghi dove dimorare e si limitarono a vivere semi-reclusi nelle loro residenze, interagendo con le comunità attraverso i membri laici delle comunità, in particolar modo i catechisti. Nel 1591 padre Valignano ritornò in Giappone per conferire direttamente con Toyotomi.²⁴

A complicare ulteriormente la situazione, inoltre, arrivarono gli spagnoli provenienti dalla loro colonia di Manila: desiderosi di impossessarsi dei territori dell’Asia orientale e del proficuo commercio dei portoghesi²⁵ e ben consapevoli delle mire espansionistiche di Toyotomi in Corea, gli spagnoli si posero fin da subito come un partner commerciale più proficuo rispetto ai portoghesi. In qualità di ambasciatori del regno di Spagna giunsero, in particolare, dei frati appartenenti agli ordini mendicanti: la prima ambasceria fu guidata dal domenicano Juan Cobo, il quale si ritrovò a dover fare i conti con alcuni malintesi e non concluse un vero accordo, mentre a terminare l’opera di Cobo fu il francescano Pedro Bautista con altri tre suoi confratelli. Bautista ottenne di poter rimanere a Kyoto e anche di poter costruire un piccolo convento per sé e i suoi.²⁶

Agli occhi dei gesuiti la presenza francescana riuscì particolarmente indigesta: la loro presenza sollevava dei problemi ecclesiologici non da poco, essendo giunti in Giappone in qualità di

²³ NOGUEIRA RAMOS, Martin, “Une identité religieuse dans la tourmente: les catholiques face à la politique de proscription des Tokugawa (XVII e siècle)”, *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 41, 2017, pp. 156-157.

²⁴ BERNARD-MAÎTRE, Henri, “Les premiers rapports...”, pp. 88-89

²⁵ Fra le due potenze esisteva un accordo, in base al quale tutte le terre a ovest di un dato meridiano sarebbero appartenute di diritto alla Spagna e le altre al Portogallo. La posizione di questo meridiano in Asia, tuttavia, non fu tracciata con calcoli altrettanto precisi, convincendo dunque entrambe le parti che l’Asia fosse inclusa nella propria area di influenza. L’egemonia portoghese, dovuta anzitutto a una maggiore tempestività dei lusitani nel raggiungere i litorali asiatici, fu sancita ufficialmente dal Papa e dal Re Filippo II in persona che, una volta ereditata la corona di Lisbona, proibì agli spagnoli di instaurare qualsiasi rotta con l’Asia orientale, proteggendo i privilegi portoghesi. Ibid. pp. 84-85.

²⁶ Ibid, p. 87.

ambasciatori e pretendevano di rimanere come missionari. Era il loro metodo radicalmente diverso da quello dei gesuiti a gettare questi ultimi nel maggiore scompiglio. A differenza della Compagnia di Gesù, che aveva costruito un metodo dialettico che tenesse conto della cultura autoctona, i francescani predicavano nello stesso modo con cui avrebbero predicato in Spagna. Tuttavia, in un primo momento Hideyoshi chiuse un occhio sull'attività dei francescani, i cui proseliti erano per lo più tratti dal popolo minuto, ben meno pericolosi dei convertiti dai gesuiti, quasi tutti esponenti della *buke* o della *kuge*; egli sperava inoltre di poter giocare il ruolo dell'ago della bilancia nella competizione tra due potenze straniere che si contendevano la sua amicizia.²⁷

Alcuni incidenti diplomatici e malintesi in seguito al salvataggio del galeone *San Felipe* convinsero di nuovo Hideyoshi della minaccia costituita dal cristianesimo per la sicurezza del Giappone. Pertanto, il 5 febbraio 1597, sei frati spagnoli e venti giapponesi convertiti furono crocifissi sulla costa di Nagasaki come monito ai missionari cristiani presenti nell'arcipelago. Hideyoshi pensò di rifarsi anche sui gesuiti, ma le influenti amicizie di questi ultimi riuscirono a proteggerli dalle angherie dell'ormai vecchio e paranoico Hideyoshi, il quale morì l'anno seguente.²⁸

Il successivo padrone del Giappone, lo *shōgun* Tokugawa Ieyasu 徳川家康 (1543-1616), permise di nuovo ai francescani spagnoli di tornare in Giappone, per proseguire la politica di bilanciamento di Hideyoshi. Tuttavia, l'arrivo degli inglesi e degli olandesi, esponenti della cristianità protestante e soprattutto disposti a dare al Giappone i benefici del commercio con l'Europa senza i "rischi" per la sicurezza nazionale dati dall'attività dei missionari cattolici, inasprì sempre di più la repressione dei cristiani nell'arcipelago fino a bandire completamente la presenza di portoghesi e spagnoli nell'arcipelago, nel 1614. A seguito di questo editto, i cui effetti furono ben più immediati rispetto a quello del 1587, gran parte dei missionari presenti in Giappone dovette fuggire a Macao o a Manila, mentre i pochi rimasti furono costretti alla clandestinità.²⁹

I successori di Ieyasu proseguirono nella politica anticristiana, che culminò nel 1637 con la repressione della rivolta di Shimabara. Questa fu una grande ribellione presso il castello di Hara, nell'odierna Prefettura di Nagasaki, nella quale contadini e *bushi* cristiani occuparono il castello come gesto di ribellione alle persecuzioni da parte del *daimyō* locale. Sebbene dalla parte dei ribelli non ci fossero solo cristiani e le ragioni della rivolta fossero anche di natura fiscale, presto la ribellione acquisì il carattere di una rivolta religiosa, anche per l'aura di carisma religioso che aleggiava attorno al giovane *leader* della rivolta, il *bushi* Amakusa Shirō 天草四郎 (1621-1638). Costui infatti era stato

²⁷ Ibid. pp. 87-88.

²⁸ Ibid. pp. 89-91.

²⁹ Ibid. 100-103.

identificato dai rivoltosi come “l’inviato dal cielo” menzionato in una profezia riferita da un gesuita venticinque anni prima e attribuita a San Francesco Saverio. A seguito di violenti scontri fuori dalle mura del castello, dai quali risultò l’assoluta superiorità delle forze shogunali, Shirō si barricò con i ribelli all’interno del castello. Le forze shogunali tagliarono allora ogni via di rifornimento per sconfiggere i ribelli con la fame finché, data l’ostinazione di questi ultimi, non si chiese aiuto agli olandesi, i quali aprirono una breccia nelle mura grazie ai loro cannoni, permettendo così all’esercito shogunale di penetrare all’interno e fare strage dei rivoltosi.³⁰

1.2.2. Il modo soave e il dialogo interreligioso tra gesuiti e intellettuali non cristiani: la letteratura cristiana nel Giappone del XVI/XVII secolo tra comprensione delle dottrine indigene e ratio filosofica

Come detto sopra, i gesuiti che portarono avanti l’opera di evangelizzazione dopo Francesco Saverio cercarono di ottenere l’appoggio dei *daimyō* locali, onde ottenere la protezione politica necessaria a poter predicare in sicurezza nel contesto tanto incerto e violento del *Sengoku Jidai*. Puntando all’*élite*, tuttavia, i gesuiti dovettero confrontarsi con la cultura dell’*élite* stessa: la nobiltà giapponese dell’epoca, tanto quella civile quanto quella militare, subiva profondamente l’influenza delle scuole buddhiste, forti di un prestigio secolare non secondario. Per ottenere le simpatie dei signori feudali locali, dunque, il dialogo dottrinale con il mondo buddhista fu inevitabile, costringendo i gesuiti ad affilare le proprie armi polemiche e ad attuare delle strategie per delegittimare i buddhisti da un lato e rendere la religione cattolica convincente per le *élites* giapponesi dall’altro. Così i gesuiti dettero alla loro predicazione un’impronta aperta al confronto con la realtà religiosa giapponese, chiamando questo metodo “modo soave” o “preparazione provvidenziale”. In effetti già il fondatore era stato anche il primo a tentare di “tradurre” il cattolicesimo utilizzando degli strumenti concettuali mutuati dalla religione autoctona: Dio divenne, nel discorso di Francesco Saverio, *Dainichi* 大日, il Buddha cosmico della scuola Shingon, con il quale si identifica l’universo stesso, mentre il paradiso divenne *Jōdo* 浄土, la Terra Pura ai confini dell’Occaso dove il Buddha Amida accoglie, secondo la scuola buddhista detta appunto “della Terra Pura”, coloro che credono in lui.³¹

Bisogna tuttavia precisare che per quanto l’approccio gesuita innovativo e ben disposto verso l’approfondimento delle culture indigene, esso non predicava realmente l’adattamento della religione

³⁰ TANAKA, Kumiko, 田中久美子, “Shimabara no ran: shūkyō ikkitekiteki yōso no saihyōka”, 島原の乱: 宗教一揆的要素の再評価, *Shisen*, 史泉, 110, pp. 47-48.

³¹ JUNHYOUNG, Michael Shin, “Avalokiteśvara's Manifestation as the Virgin Mary: The Jesuit Adaptation and the Visual Conflation in Japanese Catholicism after 1614”, *Church History*, 80, 1, 2011, p. 7.

cattolica alla cultura nipponica. I gesuiti infatti approfondivano la dottrina religiosa giapponese per poterne studiare i “punti deboli” dal punto di vista argomentativo, producendo così refutazioni più convincenti. Del resto, tutti i missionari cristiani dell’epoca, e fino agli anni Sessanta del Novecento, vedevano le religioni non cristiane come forme abiette di idolatria, quando non addirittura come imitazioni diaboliche della religione. I gesuiti in Giappone non facevano eccezione: per essi i *matsuri* non erano che oscure imitazioni delle feste cristiane e il buddhismo risultava tanto più diabolico quanto più sembrava simile al cattolicesimo.³²

È inoltre degno di nota che gli strumenti concettuali usati dai missionari per confutare le religioni giapponesi non venissero dalla Bibbia o dalla teologia cattolica. Rimane vero, tuttavia, che tali strumenti concettuali derivassero comunque dalla cultura europea, in particolar modo dal pensiero aristotelico, il quale veniva giudicato dai missionari come verità puramente razionale che chiunque può comprendere.

Questo privilegio della filosofia (aristotelica) nel processo di evangelizzazione riflette in effetti la formazione ricevuta dalla stragrande maggioranza dei missionari gesuiti in Giappone. Per lo più, infatti, i gesuiti che venivano inviati in missione nelle Indie in questo periodo ricevevano la loro formazione nel Collegio delle Arti di Coimbra, oppure nel Collegio Romano, dove studiavano i gesuiti provenienti dall’Italia. Subendo l’influenza di quella corrente di pensiero quattrocentesca denominata “Umanesimo cattolico” o “Erasmismo”, dal nome del suo esponente più celebre, Erasmo da Rotterdam, i programmi di questi collegi, discostandosi notevolmente dai seminari tradizionali, prevedevano che i novizi apprendessero per prima cosa i principi della logica e della fisica aristotelica, per poi passare solo in un secondo momento alla filosofia vera e propria e alla metafisica, e solo per ultima si apprendesse la teologia. Questo cammino, dalla Ragione alla Fede, è di per sé impostato su un metodo di stampo tomistico, rendendo la filosofia scolastica la base concettuale di qualsiasi missionario gesuita sparso per il mondo. Alla luce di ciò si spiega l’apertura solo relativa al dialogo con le altre culture.³³

Questo approccio è ben visibile in gran parte della stampa missionaria nel Giappone dell’epoca, in particolare nella produzione editoriale di catechismi ad uso delle comunità che fiorivano qua e là. Nel corso del secolo cristiano infatti ne furono pubblicati parecchi dai gesuiti residenti in Giappone e a Macao. I primissimi a circolare furono due scritti catechetici scritti da Francesco Saverio in persona e rapidamente tradotti in giapponese: il *Misteri Vitae Christi*, il quale tratta appunto della vita di Gesù,

³² Lùis Fròis, nella sua *Historia do Japão*, descrive il *Gion matsuri* come “una diabolica imitazione della festa del *Corpus Christi*”, mentre Vilela scriveva: “I monaci buddhisti dicono le lodi al mattino, le ore al meriggio e i vesperi la sera, ché il demonio volle che imitassero in tutto le cose di Nostro Signore”. JUNHYOUNG, “Avalokiteśvara's Manifestation as the Virgin Mary”, p. 7.

³³ PROUST, Jacques, *L'Europe au prisme du Japon, XVIème-XVIIIème siècle: entre humanisme, Contre-Reforme et Lumières*, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 86-88.

e il *De origine mundi*, nel quale si narra della creazione dell'universo secondo un punto di vista cristiano. Quest'ultimo testo è di particolare interesse, in quanto costituisce un prototipo di tutti i catechismi giapponesi a venire: esso contiene già nelle prime battute una refutazione della concezione buddhista del cosmo, concepito come eterno e in perenne cambiamento e accusato dall'autore di materialismo, seguendo poi con la narrazione degli eventi evangelici, l'esposizione del decalogo e l'annuncio del Giudizio Universale, in modo molto simile al discorso di San Paolo Apostolo all'Aeropago così come riportato nel diciassettesimo capitolo degli *Atti degli Apostoli*³⁴. Questi due catechismi furono gli unici testi a disposizione per i proselitismi, finché non venne pubblicato nel 1555 un nuovo catechismo scritto in giapponese, il *Nijūgo Kajō* 二十五カ条, lett. "I venticinque articoli", curato da Balthasar Bago e basato sul *De origine mundi* di Francesco Saverio.³⁵

Nel 1591 uscì il *Dochirina kirishitan* (どちりな・きりしたん, "Dottrina cristiana"), il quale costituisce il prototipo di qualsiasi testo catechetico pubblicato dai gesuiti in Giappone in anni successivi. Curato dal Visitatore delle Indie Orientali della Compagnia di Gesù in persona, Alessandro Valignano, questo testo si compone di undici capitoli (l'ultimo capitolo porta in verità il numero dodici, ma manca il nono capitolo), mostrando di concentrarsi sulle questioni teologiche fondamentali del cristianesimo, dalla "dottrina" in senso stretto al significato della Santa Croce, passando poi al Credo, alle preghiere, al rosario e alla morale. La prefazione afferma l'originalità dell'opera, ma Pierre Humbertclaude ha stabilito un rapporto quantomeno di imitazione con la *Dichiarazione più copiosa della dottrina Christiana composta in forma di dialogo* del cardinale Roberto Bellarmino (1542-1621), soprattutto per quanto riguarda la struttura dialogica dell'opera, composta unicamente dalle domande di un giovane discepolo soddisfatte di volta in volta dalle risposte di un maestro³⁶. Ikuo Higashibaba, dal canto suo, identifica nel *Dochirina kirishitan* una traduzione edulcorata in giapponese del catechismo *Doctrina Christã Ordenada a maneira de Dialogo, pera ensinar os meninos, pelo Padre Marcos Jorge da Companhia de Iesu, Doutor em Theologia*, del gesuita portoghese Marcos Jorge, sottolineando come la struttura e lo stile adatto a essere imparato a memoria dell'opera coincidano con l'"originale" portoghese.³⁷

Di questo testo uscì una seconda versione nel 1600, nella quale il confronto fra il cristianesimo e le religioni giapponesi risulta più marcato. Il pilastro sul quale si basa tutto il contenuto dell'opera è il

³⁴ La struttura di quest'opera ci è pervenuta grazie a due fonti: una lettera di San Francesco Saverio stesso e, in modo più profondo, la *Historia do Japão* di padre Luis Fróis. Vedi HUMBERTCLAUDE, "La littérature chrétienne au Japon il y a trois cents ans", in MARQUET, p. 230-231.

³⁵ Ibid. pp. 234-235.

³⁶ Per approfondire le somiglianze tra i due testi, vedere Ibid. pp. 225-228.

³⁷ Citato in SHRIMPF, Monika, "The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukun Fabian (1565-1621)", *Japanese Religions*, 33, 1, 2008, p. 40.

concetto di *fides*, il quale nel testo non viene tradotto in giapponese ma semplicemente traslitterato in *fiidesu* ヒイデス: essa viene definita come la riverenza verso ciò che trascende l'umano conoscere e sulla cui adesione si misura la condotta del cristiano. Non si diventa cristiani per volontà propria o di altri uomini: è solo attraverso la Grazia (altro concetto cardine dell'opera) che si ottiene la fede necessaria per divenire cristiano. È dunque solo l'azione salvifica di Dio nella storia che garantisce la *salvezza* all'individuo. La salvezza, intesa come fine ultimo cui un cristiano deve aspirare, viene descritta nell'opera in termini di salvezza dal peccato e dal demonio. In effetti l'uomo viene ritratto in questo testo come un essere impotente di fronte ai veri attori nella Storia, Dio e Satana. Nella lotta fra Dio e i suoi nemici, l'uomo non è che il campo di battaglia e tutto ciò che può fare è aggrapparsi ai suoi crocifissi e rosari sperando di non finire spazzato via. Dal punto di vista linguistico è importante notare come tutti i concetti più importanti siano traslitterati direttamente dal latino o dal portoghese, tranne pochi termini come *peccato*, tradotto con il giapponese *toga* (科), e *diavolo*, tradotto come *tengu*, 天狗, termine che, nel contesto popolare, indica degli esseri soprannaturali delle montagne.³⁸

L'esame del *Dochirina kirishitan* mette in evidenza come il metodo gesuita studiasse la religione indigena solo per confutarne i principi. L'intento del testo appare infatti quello di uniformare la Chiesa giapponese ai dettami del Vaticano, in un'epoca in cui ogni forma di eterodossia era pesantemente malvista.

Il *Dochirina kirishitan* si rivela molto utile anche per avere una comprensione più profonda della figura del Visitatore Generale dei Gesuiti nelle Indie Orientali, padre Alessandro Valignano. Quest'ultimo, di origini abruzzesi, laureato in diritto all'Università di Padova entrò nelle fila dei Gesuiti ancora giovane, nel 1566, cominciando i propri studi filosofici al Collegio Romano assieme a Padre Acquaviva, futuro Generale della Compagnia. Benché avesse avuto per professore Padre Klau, noto insegnante e studioso del Collegio delle Arti di Coimbra, pare che la formazione di Valignano fosse meno "scientifica" dei suoi confratelli portoghesi. Ricevette la carica di Visitatore Generale delle Indie Orientali nel 1572. Dal 1574 al 1578 visitò l'India, Malacca e Macao e risiedette in Giappone dal 1579 al 1582 e vi si recò in numerose occasioni anche in seguito. Era un conoscente diretto di Padre Ruggeri, suo coetaneo e attivo nell'attività missionaria in Cina, nonché il maestro di Matteo Ricci, successore di Ruggeri come superiore dei gesuiti in Cina e padre della sinologia

³⁸ PARAMORE, Kiri, "Early Japanese Christian Thought Reexamined: Confucian Ethics, Catholic Authority, and the Issue of Faith in the Scholastic Theories of Habian, Gomez, and Ricci", *Japanese Journal of Religious Studies*, 35, 2, 2008, pp. 242-46.

moderna.³⁹ Benché sia spesso ritratto come un grande fautore del dialogo tra culture e ampiamente favorevole a versioni più “indigene” di cristianesimo, in contrapposizione agli “intransigenti” membri degli ordini mendicanti⁴⁰, dai contenuti del *Dochirina kirishitan* ci appare un intellettuale ben più intransigente e poco propenso ai compromessi. Valignano in realtà credeva nella necessità di rendere il messaggio cristiano accessibile ai giapponesi, lasciandoci testimonianza di questa convinzione in testi come il *Cerimoniale per i missionari in Giappone*: tuttavia non credeva nella liceità di un incontro vero e proprio tra cattolicesimo e religioni giapponesi, le quali erano per lui non più di una diabolica imitazione del cristianesimo.

Il suo approccio solo parzialmente aperto alla comprensione dell’alterità in chiave polemica è ancora più evidente nel catechismo che lui stesso redasse per quei giapponesi che volessero intraprendere la via del sacerdozio, pubblicato a Lisbona nel 1586, con il titolo *Catechismus christianae fidei, in quod veritas nostrae religionis ostenditur et sectas japonenses confutatur*⁴¹, al quale ci si riferirà con il titolo abbreviato di *Catechismus Christianae fidei*. La caratteristica che più salta all’occhio di quest’opera è senza dubbio la struttura logica dell’argomentazione: l’opera è divisa in due parti, composte rispettivamente da otto e quattro *conciones* (“discorsi”). La teologia cattolica comincia a comparire solamente nell’ultimo discorso della prima parte: solo alla fine si tratta della figura di Cristo, della Caduta e della salvezza e i discorsi dedicati alla confutazione ideologica delle “sette giapponesi” (ossia le scuole buddhiste) sono solo il quarto e il quinto. I primi tre discorsi, i quali gettano le basi razionali e discorsive di tutta l’opera, sono una vera e propria introduzione filosofica, nella quale padre Valignano detta le premesse concettuali di tutto il suo discorso.⁴²

Il primo discorso passa in esame il “principio primo” dei giapponesi (ossia il “vuoto” buddhista, la buddhità intrinseca in ognuno): esso viene confutato in quanto dotato di perfezione e di saggezza, ma non di intelligenza, e dunque non verosimile in termini intellettuali. Viene inoltre affermato che la religione giapponese manca di coerenza intellettuale in quanto manchevole di un “motore primo” dell’universo: come tutte le cose sono fatte o generate da qualcos’altro, è infatti logico pensare che l’universo stesso abbia un fondatore, il quale non può che possedere un’intelligenza superiore; allo stesso modo, così come la freccia non colpisce il bersaglio senza che sia l’arciere a scoccarla, ogni

³⁹ PROUST, *L’Europe au prisme du Japon.*, pp. 91-92.

⁴⁰ Questa immagine di Valignano viene tratteggiata soprattutto da autori come Josef Franz Schütte e Pedro Lage Reis Correia. Quest’ultimo parla esplicitamente della grande tolleranza di Valignano, contrapponendola alle vedute ristrette dei francescani. SCHRIMPF, “The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621)”, p. 41.

⁴¹ Noto anche con il titolo più breve di *Catechismus japonensis*, esso rappresenta una spiegazione “edulcorata” e corretta per i presbiteri giapponesi della dottrina cattolica così com’era stata riformulata nel *Catechismus Romanus*, il catechismo redatto dal cardinale Carlo Borromeo e frutto dei lavori del Concilio di Trento. PROUST, *L’Europe au prisme du Japon*, p. 90.

⁴² MEYNARD, Thierry, “The Overlooked Connection between Ricci’s *Tianzhu shiyi* and Valignano’s *Catechismus Japonensis*”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 40, 2, 2013, pp. 304-308.

cosa che esiste non può che essere mossa (o aver ricevuto il suo moto originario) da Qualcuno. Dire che il principio primo è in ogni essere inoltre pare contraddittorio, come scrive Valignano: “È contrario alla ragione (*nulla ratione fieri potest*) che il principio primo si identifichi con la natura stessa di tutte le cose e alla loro sostanza”, in quanto ogni cosa, nel discorso di Valignano, consiste in un’unione di materia e forma, mentre il principio primo, in quanto primo motore immobile, non può che essere forma assoluta, privo di materia.⁴³

Il *Catechismus* di Valignano costituisce l’espressione più compiuta del metodo missionario attuato dai gesuiti in Giappone. In questo testo, ancor più che negli altri finora esaminati, i programmi dei collegi gesuiti di Coimbra, Roma e Macao diventano per l’autore il modello per un cammino di formazione improntato anzitutto alla *ratio* filosofico-scientifica, la quale diventa poi la premessa necessaria per comprendere appieno i Misteri della Fede. Il messaggio cristiano viene reso comprensibile attraverso una lunga e meticolosa preparazione, atta ad avvicinare gradualmente il novizio giapponese all’essenza degli insegnamenti della Chiesa. Questo metodo mostra tuttavia la stessa diffidenza nei confronti delle dottrine native vista nei testi precedentemente esaminati: nozioni come quelle di materia, forma, causa efficiente, motore primo, sostanza, anima, vengono date per scontate da Valignano, il quale sembra concepirle come concetti universali, comprensibili con il semplice uso della ragione. Per rendere accessibile la religione cattolica, insomma, invece che fare riferimento alla tradizione speculativa sinica, della quale probabilmente non padroneggiava i concetti con sufficiente dimestichezza per competere con gli intellettuali locali, preferisce educare il lettore alla filosofia tomistica, delegittimando di fatto le dottrine native a livello concettuale e dialettico.

Il *Catechismus Christianae fidei* divenne rapidamente un testo di riferimento in Giappone, divenendo imprescindibile per la formazione di tutti quei giapponesi che intraprendevano la via del sacerdozio. L’efficacia “inculturativa” di questo testo tuttavia fu di natura ricettiva: a trasformare l’aspro scontro tra aristotelismo e tradizione buddhista-confuciana in un dialogo più pacato furono proprio i giapponesi che si formarono su questo testo, i quali svilupparono delle comprensioni nuove e originali degli insegnamenti di Valignano.

1.2.3. Il ruolo del laicato e le radici dell’indigenizzazione successiva.

Il metodo gesuita, come si è già illustrato, per quanto tenesse conto della diversità culturale dei convertiti, lasciava poco spazio all’adattamento culturale e al dialogo con la tradizione giapponese. La chiave per una pratica più aperta al dialogo culturale venne, tuttavia, non dai gesuiti in persona, bensì dai loro convertiti giapponesi, i quali costituivano di fatto il pilastro della cristianità nipponica.

⁴³ Ibid. 311-312.

Come detto sopra, la Chiesa giapponese crebbe molto rapidamente, arrivando a uno squilibrio molto pronunciato tra la presenza di ecclesiastici portoghesi e di laici giapponesi. Fu così che il laicato indigeno si ritrovò a rivestire ruoli sempre più importanti nella vita delle comunità cristiane giapponesi, le quali, a differenza delle comunità site nelle colonie portoghesi o spagnole, non dipendevano da un'élite europea. Ciò indusse fin da subito i missionari ad avvalersi dell'assistenza linguistica e culturale dei cristiani locali, affidando loro gran parte della predicazione. I *dōjuku* 同宿, i catechisti, assieme ai *kanbō* 看坊, gli assistenti, sostenevano i preti europei nell'amministrazione della liturgia domenicale e, soprattutto, si occupavano della predicazione verso i non credenti e dell'educazione dei convertiti.⁴⁴

Con il primo editto di proscrizione del cristianesimo nel 1587 il ruolo dei laici si fece ancora più cruciale: i missionari infatti, ridotti a vivere in reclusione nelle loro residenze, non ebbero altra scelta per continuare la loro opera che di affidarsi ai catechisti per la predicazione e l'educazione dei convertiti. Fu così che i *dōjuku* e i *kanbō* si videro riconosciuto non solo il compito di prendersi cura della diffusione e corretta comprensione del messaggio evangelico, oltreché del supporto spirituale ai malati, ma ricevettero il compito di officiare anche i battesimi dei nuovi convertiti e i funerali dei fedeli defunti, seguendo il costume che le missioni isolate avevano avuto fin dai primi anni (questa decisione fu presa senza prima chiedere l'autorizzazione alla Santa Sede: il Giappone era incredibilmente lontano, in termini temporali, dall'Europa e una domanda rivolta a Roma avrebbe impiegato non meno di cinque anni a ricevere una risposta. Non è dunque strano che i missionari abbiano agito di propria iniziativa). Anche la fertilissima attività editoriale dei gesuiti passò sempre più nelle mani dei fedeli giapponesi: nel 1601 la supervisione dei testi pubblicati dai gesuiti venne affidata a un laico, Soin "Tommaso" Goto, e nella tipografia che produceva tali testi lavoravano non meno di trenta giapponesi, senza contare i diciotto segretari presso lo *scriptorium* del vescovo e i detentori degli archivi della Chiesa giapponese dell'epoca, nei cui registri erano segnati tutti i battesimi, i matrimoni e i funerali (tali documenti oggi non ci sono pervenuti, in quanto andarono perduti durante le persecuzioni). È degno di nota, inoltre, che la comunità giapponese godesse di un'autonomia economica superiore a qualsiasi altra Chiesa d'oltremare, potendo contare, oltre che sulle finanze della Compagnia di Gesù, anche sulle cospicue donazioni dei *daimyō* convertiti.⁴⁵

Un'espressione del ruolo chiave dei laici nel contesto della prima Chiesa nipponica erano le confraternite che nacquero in tutto il Paese. Nel contesto del cattolicesimo europeo le confraternite

⁴⁴ OLIVEIRA E COSTA, João Paulo, "The Brotherhoods (Confrarias) and Lay Support for the Early Christian Church in Japan", *Japanese Journal of Religious Studies*, 34, 1, p. 73

⁴⁵ Ibid. pp. 74-75.

erano organizzazioni devozionali composte da laici, i quali si aggregavano in questi gruppi a scopo puramente spirituale, per pregare o leggere testi sacri insieme, oppure per dedicarsi a opere di carità, come l'assistenza ai malati o l'educazione degli orfani. In particolare, una confraternita appartenente alla seconda categoria, le *misericordias*, si era diffusa in tutte le terre controllate dai portoghesi, i quali usavano queste organizzazioni come strumenti di assimilazione coloniale. Stando alla corrispondenza dei missionari, tuttavia, in Giappone queste organizzazioni nacquero in modo spontaneo e "informale", a partire da alcuni anziani giapponesi che, convertiti al cristianesimo, si dedicarono spontaneamente all'assistenza agli infermi. Tale comportamento risulta degno di nota, in quanto insolito per dei giapponesi: secondo la sensibilità religiosa nipponica, infatti, la malattia è fonte di impurità, sicché viene sconsigliato qualsiasi contatto con i malati e raccomandate precise opere di purificazione in caso il contatto non sia evitabile. Fiorirono poi in Giappone varie confraternite di varia natura, alcune addirittura riservate a specifiche categorie di persone, come una confraternita composta unicamente da donne, dedita alla cura delle donne malate, o la confraternita della comunità cristiana coreana residente a Nagasaki. La più notevole di queste fu la Confraternita di Nostra Signora di Kami, costituita a Kyōto nel 1605. I capi di queste organizzazioni avevano un ruolo importante nella vita della comunità e, con la messa al bando definitiva del cristianesimo del 1614 e la conseguente dipartita di più di metà del clero nipponico, dovettero assumere anche i compiti in precedenza rivestiti dai *kanbō* e dai *dōjuku*.⁴⁶

In sintesi, la Chiesa giapponese, con il passare del tempo, ebbe una intensa partecipazione da parte dei nativi, in larga parte laici. A questa intensa partecipazione si deve la grande spinta verso l'adattamento culturale.

1.2.4. Fukan Habian 不干齋 巴鼻庵 (1565-1621) e il *Myōtei Mondō* 妙貞問答

(1605): l'incontro tra il metodo scolastico dei gesuiti e la comprensione indigena del cattolicesimo da parte del laicato.

Come ribadito in precedenza, se il metodo di evangelizzazione dei gesuiti creò la scintilla dell'adattamento indigeno del cattolicesimo, la prima fiamma si accese grazie all'opera dei convertiti locali, cui spesso erano affidate le attività più importanti della comunità, non da ultima la predicazione. Un personaggio che può aiutare a capire l'importanza dei *dōjuku* nel contesto nipponico è senza dubbio Fukan Habian 不干齋 巴鼻庵 (1565-1621).

⁴⁶ Ibid. 75-79.

Giapponese, cresciuto in un monastero Zen, Fukan si convertì ancora molto giovane al cristianesimo ed entrò, ancora ventunenne, nella Compagnia di Gesù in qualità di *dōjuku* scolastico⁴⁷. In un primo tempo Fukan ricoprì un importante ruolo come mediatore linguistico e traduttore per i gesuiti: nel 1592 pubblicò una riscrittura in *rōmaji* dello *Heike monogatari*, ad uso dei missionari come testo utile all'apprendimento della lingua e della storia giapponese, nonché un testo intitolato *Isoppo monogatari* イソップ物語, una traduzione giapponese delle Favole di Esopo, e una raccolta di aforismi intitolata *Kinkushū* 金句集, lett. "Raccolta di frasi dorate", che raccoglieva sentenze morali tratte in parte dalle sacre scritture cristiane e in parte dai classici cinesi, arricchite da un breve commentario in giapponese.⁴⁸

Se queste opere, già notevoli, ci danno il quadro di un fedele devoto alla corretta comprensione e trasmissione del messaggio cristiano, ciò che lo rese noto tanto tra i gesuiti quanto tra i giapponesi non cristiani fu il suo ruolo di polemista nel corso di molte dispute dottrinali con intellettuali giapponesi anticristiani: particolarmente celebre è rimasto il dibattito con l'intellettuale confuciano Hayashi Razan, futuro consigliere dello *shōgun* Tokugawa Ieyasu e fermo avversario del cristianesimo. Per ragioni ancora non del tutto chiare e oggetto di congetture di varia natura, negli ultimi anni della sua vita Habian Fukan rinnegò la religione cristiana, prendendo un nome buddhista e pubblicando, nel 1620, uno scritto anticristiano, il trattato *Ha Daiusu* 破提字子, lett. "La distruzione di Dio".

Autore prolifico, si è già dato un breve elenco delle opere da lui redatte e curate per costruire un ponte concettuale tra la religione dei *nanban* e la mentalità nipponica. Fra di esse, tuttavia, l'opera che più di tutte può aiutare a comprendere meglio l'importanza di Fukan nel contesto della comprensione indigena della religione cattolica in Giappone è senz'alcun dubbio il *Myōtei Mondō* 妙貞問答, lett. "Dialogo tra Myōshu e Yōtei".

Si tratta di un'opera letteraria in giapponese terminata tra il 1604 e il 1605, la quale riproduce in forma dialogica la discussione di due nobildonne, Myōshu e Yōtei appunto: la prima, più anziana, è incuriosita ma poco convinta della nuova religione dei *nanban* ed espone all'altra i propri dubbi e domande riguardo gli insegnamenti del cristianesimo; la seconda, già convertita e fervente credente, risponde quindi ai dubbi della compagna esponendo il punto di vista del cattolicesimo. L'opera è strutturata in tre parti, o libri: il primo libro consiste in una refutazione del buddhismo, il secondo

⁴⁷ Questo termine indica un catechista laico sulla via del sacerdozio. I *dōjuku* scolastici, a differenza di quelli comuni, imparavano il latino. SCHRIMPF, "The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621)", p. 37.

⁴⁸ DEBERGH, Minako, "Les débuts des contacts linguistiques entre l'Occident et le Japon: Premiers dictionnaires et grammaires des missionnaires chrétiens au Japon au XVIe et au XVIIe siècles", *Langage*, 68, 1982, p.42.

confuta il confucianesimo e lo shintō, il terzo infine, più lungo e articolato degli altri, consiste in un'apologia e raccomandazione del cristianesimo, il quale viene spiegato con gli strumenti concettuali della filosofia tomistica. Dai personaggi e dalle affermazioni dello stesso Fukan si deduce come il *target* principale dell'opera fossero le donne della nobiltà, le quali avevano poche occasioni di recarsi in chiesa; tuttavia, il fatto che l'opera venisse presentata nel 1607 a Honda Kōzuke, un collaboratore dello *shōgun*, ci fa capire come il pubblico reale dell'opera non fosse costituito esclusivamente da nobildonne.⁴⁹

La forma dialogica iscrive quasi fatalmente questo testo nel genere dei catechismi, il quale costituiva, come abbiamo visto, un genere di punta dell'attività editoriale dei gesuiti nell'arcipelago. A differenza del *Catechismus Christianae fidei* di Valignano, tuttavia, l'opera di Fukan è da considerarsi un catechismo indirizzato al proselitismo e alla conversione dei profani e alla prima educazione dei catecumeni piuttosto che un manuale per la formazione teologica di giapponesi già integrati nella Chiesa nipponica. Dai precisi riferimenti al buddhismo e al confucianesimo si può dedurre il *target* raffinato e culturalmente elevato cui questo testo punta.⁵⁰

Gli argomenti contro il buddhismo, seppur impregnati di giudizi di matrice aristotelica, mostrano la conoscenza tutt'altro che approssimativa che l'autore doveva possedere di questa religione. Fukan critica infatti aspramente un concetto buddhista in particolare, ossia il *kuumu* 空無, lett. "Vuoto", inteso come realtà ultima. In particolare, per confutare questo concetto Fukan si rifà al principio dialettico buddhista dell'*abilità nei mezzi*, in giapponese *hōben*, 方便, in sanscrito *upāya*: questo principio dialettico tipico del buddhismo Māhāyāna indica la rivelazione della Verità buddhista per gradi. Secondo questo principio, il Buddha non parlò di *bodhisattva* e di Terre Pure ai suoi primi discepoli solo perché essi non erano ancora in grado di comprenderlo. Si instaura dunque una differenza tra il messaggio iniziale, o superficiale, e il messaggio profondo, detto *vero insegnamento*, in giapponese *jikkyō* 実教. Fukan sfrutta la logica dello *hōben* per sottolineare come l'aldilà di cui parlano le scuole buddhiste, ad esempio la Terra Pura, facciano parte del messaggio superficiale e che secondo il *jikkyō* essi devono essere considerati soltanto come uno stato mentale e il vero aldilà è, dunque, il Vuoto. Tuttavia, un aldilà che coincide con il Vuoto, secondo gli argomenti tomistici di Fukan, significa semplicemente negare l'esistenza di una vita dopo la morte, rendendo vuota l'escatologia. L'argomentazione di Fukan si basa sul pensiero aristotelico, i cui principi riconducono il concetto di vuoto alla categoria del Non Essere.

⁴⁹ PARAMORE, "Early Japanese Christian Thought Reexamined", pp. 237-241

⁵⁰ SCHRIMPF, "The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621)", p. 40.

Un altro elemento del buddhismo aspramente criticato da Fukan è il concetto della Non-Dualità ultima di tutti i concetti e di tutte le cose, elaborato definitivamente in testi sacri come il *Sūtra dell'Insegnamento di Vimalakīrti*, in giapponese *Yuima-gyō* 維摩經. Secondo questo concetto, presente in moltissime dottrine buddhiste, dalla scuola Shingon alle scuole Zen, la contrapposizione fra opposti (vero-falso, giusto-sbagliato ecc.) è un'illusione e il superamento di questa illusione consiste nel raggiungimento del Risveglio. Fukan usa questo principio buddhista per dimostrare come il buddhismo neghi l'aldilà: se infatti la distinzione tra una vita dopo la morte e l'assenza di essa viene meno, la vita dopo la morte non è che un'illusione a propria volta, uno stato fenomenico, transeunte e, in quanto tale, non reale.⁵¹

L'autore del testo prosegue sottolineando le conseguenze etiche di una simile negazione dell'aldilà: senza ricompense per il bene e castighi per il male, afferma Fukan, viene a mancare la motivazione sufficiente per agire secondo la giusta morale. Rincarando la dose, Fukan accusa il buddhismo di immoralità evocando le nefaste conseguenze che seguirebbero l'affermazione del principio di non-dualità: la negazione di una qualsiasi differenza tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato non può che fuorviare gli uomini, spingendoli nella dissolutezza e nell'errore. Infine, Fukan introduce un concetto che costituisce uno dei fondamenti della sua argomentazione in favore del cristianesimo: il concetto di *anima rationalis*, qui presentato come la parte eterna dell'uomo, per introdurre poi l'idea cristiana di paradiso e di inferno.

Un altro aspetto interessante dell'argomentazione antibuddhista di Fukan è la sua accettazione della logica del *genze riyaku* 現世利益, "benefici in questo mondo"⁵². L'autore infatti non scredita la ricerca da parte dei fedeli di una salvezza anche in questa vita oltre che in quella futura, ma anzi afferma che il Dio dei cristiani è ben più prodigo e generoso nel distribuire grazie a chi gliene chiede, a differenza dei buddha e *bodhisattva*, dichiaratamente chiamati da Fukan come "normali esseri umani" e dunque incapaci di operare veri prodigi a favore degli uomini.⁵³

La stessa accondiscendenza verso l'attitudine religiosa giapponese si manifesta nella confutazione del confucianesimo e dello shintō. L'autore infatti identifica nelle due dottrine due rappresentazioni incomplete, ma non false, nell'uomo e del cosmo "così come sono davvero". Per quanto riguarda lo shintō, Fukan cita il racconto delle origini contenuto nel *Nihon shoki*, ammettendo l'esistenza del principio Yin-Yang e identificandolo con la *substantia* aristotelica: il cristianesimo, asserisce Fukan,

⁵¹ Ibid, p 43.

⁵² Con questo termine ci si riferisce, nei *sūtra* buddhisti, ai benefici che l'adesione alla Legge dà non solo nella vita futura, ma anche in quella presente. In breve, si tratta di benefici di natura materiale e spesso immediata, come una buona salute, successo negli affari, un buon matrimonio. Ibid. p. 44.

⁵³ Ibid. p. 44.

non nega l'origine del cosmo così come narrata nei testi antichi, ne completa semplicemente la narrazione introducendo la necessaria *causa prima* di tale origine. Anche per quanto riguarda il confucianesimo, Fukun argomenta la correttezza dell'etica così come tramandata dai classici cinesi, usando anzi proprio l'etica tradizionale a proprio vantaggio: se l'essere umano conosce le cinque virtù confuciane⁵⁴ è proprio grazie all'*anima rationalis*, la quale non solo costituisce la componente eterna dell'essere umano ma conferisce il giusto discernimento di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato (Fukun spiega addirittura il quarto comandamento con il concetto di pietà filiale). In questa parte l'argomentazione di Fukun fa ampio uso di termini mutuati dal neoconfucianesimo: in particolare i termini *kotowari* (理) e *dōri* (道理), entrambi con il significato di “discernimento”, costituiscono la base del suo discorso e della sua definizione di essere umano. L'antropologia di Fukun appare dunque influenzata dal pensiero confuciano, definendo l'uomo come l'essere che per eccellenza è in grado di distinguere il vero dal falso e il bene dal male.⁵⁵

L'uso strumentale di termini non cristiani si estende anche alla terminologia buddhista, usata dall'autore per esprimere determinati concetti cristiani altrimenti difficili da rendere in modo comprensibile. Per indicare, infatti, l'aldilà egli si serve del termine *goshō* (後生, “vita successiva”), termine molto comune nella scuola della Terra Pura, così come *genze an'on* (現是案音, “pace nel presente”), termine usato per indicare la salvezza ottenuta in questa vita.⁵⁶

Come si è affermato in precedenza, quest'opera si iscrive senza ombra di dubbio nel genere letterario dei catechismi, del quale riprende anche gli stilemi e i tratti strutturali. A un esame più attento tuttavia si nota quanto innovativo sia il *Myōtei Mondō* rispetto ai catechismi prodotti dai missionari. Particolarmente interessante si rivela il paragone con il *Dochirina kirishitan*, con il quale il testo di Fukun presenta non pochi punti divergenti e speculazioni originali. A livello strutturale si può già notare la sottile differenza della struttura dialogica del testo: laddove il *Dochirina kirishitan* riporta un dialogo tra un maestro e un discepolo, nel quale alle domande del secondo seguono le infallibili risposte del primo, Fukun crea nel suo *Myōtei mondō* due personaggi femminili alla pari, che discutono di cristianesimo senza posizioni gerarchiche. Si può anche notare che laddove l'autore del *Dochirina kirishitan* descrive il cristianesimo partendo dal concetto di fede, spiegando la salvezza come liberazione dal peccato originale, Fukun descrive il cristianesimo come la verità ultima di tutte

⁵⁴ 仁義礼智信, umanità, rettatezza, reverenza, saggezza e buona fede. Ibid. p. 46.

⁵⁵ Ibid. pp. 49-50.

⁵⁶ Ibid. p. 44.

le cose, discernibile attraverso la ragione insita nell'*anima rationalis* di chiunque, identificando la salvezza con la vita eterna.⁵⁷

Il pilastro ideologico dell'argomentazione di Fukan è, aristotelicamente, l'uso della ragione: l'uomo è un essere razionale, dotato di una mente e provvisto d'intelligenza, capace di distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è, il bene dal male. Fukan considera l'*anima rationalis* come la vera essenza dell'essere umano, non solo in quanto immortale e non soggetta alla morte, ma soprattutto in quanto facoltà dell'uomo di intellighere ciò che è vero: la prova dell'esistenza dell'*anima rationalis*, secondo Fukan, è la facoltà stessa dell'uomo di concepire concetti astratti quali giusto e sbagliato, Bene e Male, il Cielo e le Cinque Virtù, unita alla capacità di uniformare a questi la propria condotta testimoniando dunque dei bisogni che trascendono la *vita brevis* corporale e la tendenza a un'esistenza ultraterrena.

La centralità del problema dell'etica è, forse, la più grande forma di adattamento del discorso cristiano alle premesse speculative della tradizione asiatica che fosse stata formulata fino a quel momento: laddove infatti la tradizione filosofica europea dimostra uno sviluppo profondo per quanto riguarda l'epistemologia e la logica formale, la tradizione del pensiero cinese ha raggiunto i suoi risultati più duraturi nell'ambito dell'etica e del pensiero politico. Se il filosofo europeo si può dire alla ricerca della conoscenza pura, lo scopo del saggio est-asiatico è la ricerca del giusto atteggiamento⁵⁸. Nel pensiero di Fukan, dunque, il buddhismo risulta inadeguato per la sua "amoralità", ossia per l'identificazione del bene con il male conseguente alla dottrina della non-dualità di qualsiasi principio, mentre nel confucianesimo e nello shintō egli vede solo un'applicazione parziale e superficiale della giusta etica e della verità, senza che le radici profonde siano messe sufficientemente in luce. Il cristianesimo invece, afferma Habian Fukan, è la sola religione che racconti la Verità nella sua interezza, permettendo all'uomo di realizzare appieno la propria natura morale e di conformarsi a essa.

L'argomentazione di Habian Fukan è profondamente impregnata dell'insegnamento e del metodo dei gesuiti. Tuttavia, l'originalità con cui egli tratta le questioni centrali della teologia cattolica, l'opera di adattamento linguistico di alcuni concetti cristiani e soprattutto l'attenzione che il gesuita giapponese dedica al problema dell'etica costituiscono un tratto peculiare di questo catechismo, il quale costituisce un vero e proprio ponte per rendere il cristianesimo più comprensibile ai giapponesi.

⁵⁷ PARAMORE, "Early Japanese Christian Thought Reexamined", pp. 244-47.

⁵⁸ CHENG, Anne, *Storia del pensiero cinese. Volume I: dalle origini allo Studio del Mistero*, Einaudi, Torino, 2000, pp. 17-20.

1.2.5. L'architettura kirishitan. Il dialogo con la cultura giapponese sul piano visivo, tra necessità e strategie comunicative.

Un altro ambito nel quale si può osservare l'adattamento culturale risultante dal metodo gesuita e, in ampia parte, dalla spinta inculturatrice della comunità laica è l'architettura degli edifici in questo periodo dai missionari⁵⁹. I gesuiti si rifacevano in particolare alle istruzioni date da Valignano, secondo le quali gli spazi "profani" delle residenze dei missionari sarebbero dovute essere costruite in uno "stile nativo": dovevano essere dotate di *zashiki* 座敷 (ossia stanze interne pavimentate con *tatami*) e includere un'area dedicata alla cerimonia del tè, mentre le chiese e le cappelle sarebbero dovute essere costruite "*no nosso modo*", lett. "alla nostra maniera", principalmente per rendere i luoghi sacri cristiani visualmente distinguibili dai templi buddhisti. Una caratteristica della "nostra maniera" era, ad esempio, la pianta longitudinale delle navate, in contrasto con l'ampiezza "a pianta centrale" dei templi buddhisti. Di fatto, tuttavia, i gesuiti utilizzarono, in molti casi, edifici abbandonati: a causa dei frequenti disordini politici e delle politiche anti-buddhiste di Oda Nobunaga, infatti, molti templi buddhisti, specialmente quelli legati alla scuola Nichiren o alla scuola Jōdo Shinshū, vennero abbandonati, se non addirittura venduti, dai monaci che in precedenza vi abitavano. I missionari stabilirono, in molti casi, di utilizzare questi edifici come spazi sacri, spesso senza nemmeno apportare modifiche alle strutture⁶⁰. Nella maggioranza dei casi, addirittura, si costruivano edifici sacri riciclando materiali provenienti da vecchi templi in rovina o da edifici siti nei villaggi. Da queste abitudini deriva il massiccio uso del legno nella costruzione degli spazi sacri. Capitava spesso che una chiesa, smantellata a causa di locali politiche anticristiane, venisse ricostruita in un altro luogo, come la chiesa di Santo Domingo a Nagasaki. La Chiesa dell'Assunta di Kyōto è forse l'esempio migliore di architettura gesuita "alla giapponese": costruita nella zona di Ubayanagi, nella periferia della capitale, questa chiesa, costruita con una pianta e con uno stile architettonico molto simile a quello dei templi buddhisti, aveva l'insolita altezza di tre piani, la quale dette origine a una

⁵⁹ Lo studio dell'architettura *kirishitan* è molto difficile, data la mancanza di edifici pervenuti a causa delle persecuzioni nei secoli. Gli unici materiali a disposizione sono disegni provenienti dalle fonti più disparate, per lo più da parte degli europei presenti sul luogo. In più gli studi sull'architettura *kirishitan* sono stati a lungo inquinati da diatribe di stampo nazionalistico, concentrandosi solo sui problemi relativi lo stile architettonico degli edifici, da alcuni ritenuto "giapponese", da altri "occidentale", da altri ancora "eclettico". A partire dagli anni 70 del secolo scorso un approccio più interdisciplinare permise di affrontare la materia da un punto di vista più strutturale, nonché di ricostruire una gerarchia delle fonti disponibili e di chiarire le circostanze storiche dell'adattamento culturale dei metodi di costruzione. Per una visione completa dello stato dell'arte sugli studi dell'architettura *kirishitan* si veda ARIMURA, Rie, "The Catholic Architecture of Early Modern Japan: Between Adaptation and Christian Identity", *Japan Review*, 27, 2014, pp. 54-57.

⁶⁰ Per quanto questa pratica di usare edifici religiosi "pagani" riconvertendoli in chiese fosse molto comune fra i religiosi che predicavano oltreoceano, anche come trionfo simbolico sul paganesimo, il contesto giapponese presenta alcune importanti differenze: anzitutto questi edifici venivano scelti dai missionari come luoghi provvisori dove officiare il culto, in attesa di avere i permessi e i mezzi necessari per poter costruire delle chiese proprie, le quali tuttavia spesso non venivano costruite. Ibid. p. 58.

lunga serie di polemiche presso i residenti nella zona che durarono finché la chiesa non fu fatta demolire da Toyotomi nel 1587. La presenza del pavimento in *tatami*, inoltre, ci mostra come le proporzioni dello spazio fossero calcolate in *tatami* anche per le chiese.⁶¹

A favorire una “inculturazione” dello spazio sacro, dettata dalla predominanza dei laici di cui si è già ampiamente discusso, fu anche il frequente uso delle stesse abitazioni dei fedeli come spazi sacri provvisori, nei quali officiare preghiere collettive e, occasionalmente, liturgie. Se già i *daimyō* consentivano o commissionavano la costruzione di cappelle presso le città-castello fortificate, spesso i luoghi di culto principali per i cristiani giapponesi erano le case di uno di loro, con una croce sul pavimento come unico ornamento votivo distintivo. Quest’ultima usanza, come verrà illustrato in seguito, avrà un ruolo preponderante nella sopravvivenza delle comunità cristiane in tempo di persecuzione.

1.3. LA SOPRAVVIVENZA NELLA SEGRETEZZA:

L’INDIGENIZZAZIONE DEL CRISTIANESIMO PRESSO I *KAKURE KIRISHITAN*.

1.3.1. Le contromisure del nuovo *bakufu*.

Come anzidetto, il nuovo *shōgun* Tokugawa, inizialmente intenzionato a dialogare con i missionari per usarli come garanzia per il commercio con l’estero, rivide gradualmente la propria posizione nei confronti della religione cristiana, arrivando a bandirla definitivamente nel 1614. Secondo lo storico Kanda Chisato la scelta di proscrivere definitivamente il cristianesimo fu dovuta ad una concezione della religione cattolica, diffusa in tutti gli strati della popolazione, come di qualcosa di totalmente alieno alla “giapponesità”. Lo shogunato avrebbe dunque imposto l’abolizione del cristianesimo per legittimare il proprio potere⁶². La vita delle comunità divenne terribilmente dura: costrette a separarsi dai loro sacerdoti e a vivere senza contatti tra loro, i vari gruppi di cristiani sparsi per l’arcipelago dovettero convivere con il durissimo sistema repressivo istituito dal nuovo *bakufu*.

I Tokugawa, infatti, avevano istituito una serie di misure capillarmente applicate, atte a sorvegliare la popolazione per impedire il formarsi di gruppi abbastanza numerosi di cristiani da poter dare origine a una seconda rivolta che facesse eco a quella di Shimabara. Ciascun villaggio giapponese fu diviso in unità composte da circa cinque famiglie ciascuna, dette *goningumi*, e nel caso in cui all’interno di una di queste unità fosse stato scoperto un cristiano tutto il gruppo avrebbe subito una

⁶¹ Ibid. pp. 65-67.

⁶² NOGUEIRA RAMOS, “Une identité religieuse dans la tourmente”, p. 154.

punizione. A questo scopo fu fondato un Ufficio per l’Inquisizione Generale: il primo prefetto di questo ufficio fu Inoue Masashige 井上政重 (1585-1660), un ex cristiano che, nel 1643, trasformò la sua residenza a Edo in una vera e propria prigione, ancora oggi osservabile nel quartiere di Myōgadani, a Tōkyō, con il nome di *Kirishitan Yashiki* キリシタン屋敷, lett. “Villa cristiana”.

Venne istituito, inoltre, un sistema di ricompense per qualsiasi delazione a danno dei cristiani: la consegna di un prete alle autorità valeva addirittura l’imponente somma di cinquecento *ryō* d’oro. Altra forma di controllo era il famigerato *fumie* 踏絵, ossia l’imposizione di calpestare pubblicamente un’immagine cristiana come segno di formale abiura. Tale misura venne resa annuale, nel 1641, nella regione del Kyūshū, dove più che altrove le comunità abbondavano. Venne inoltre istituito un sistema anagrafico che prevedeva che tutte le famiglie si registrassero presso un tempio buddhista, dichiarandosi di fatto aderenti a una particolare scuola. Quei cristiani che abiuravano ricevevano la libertà, passando però il resto della loro vita sotto stretta sorveglianza. Lo stesso destino di “libertà vigilata” spettava anche ai discendenti degli apostati, fino alla settima generazione per i discendenti maschi e fino alla quarta per le discendenti femmine.

Infine, venne compilato un indice di libri proibiti, che lo shogunato aggiornava ogni anno, e venne istituito un ufficio speciale a Nagasaki che si occupasse dei testi provenienti dall’estero. Benché costretti a lasciare il Giappone, infatti, i gesuiti non avevano lasciato l’Asia orientale, rimanendo saldi nella loro base a Macao anche dopo l’ascesa della nuova dinastia Qing e continuando, seppur con alterne fortune, la loro opera missionaria in Cina con nuove pubblicazioni cristiane in lingua cinese.⁶³

Tra il 1640, anno in cui i Tokugawa decretarono il divieto di espatrio per i giapponesi e di ritorno in patria per i giapponesi che si trovavano oltremare, e il 1658 furono arrestati circa duemila cristiani. In seguito, gli arresti diminuirono rapidamente per rimanere quasi a quota zero per tutto il resto del periodo Tokugawa.

Nonostante la presenza completamente “silenziosa” del cristianesimo, il *bakufu* favorì la formazione di un discredito sempre maggiore verso i seguaci della “religione dei *nanban*”. Se già il

⁶³ Tra queste spicca il *Tianzhu shiyi* 天主實義, in giapponese *Tenshu jitsugi*, redatto da Matteo Ricci. Questi, ricalcando il *Catechismus Christianae fidei* di Valignano nella struttura dialettica della sua opera, vi si discosta utilizzando a proprio favore argomenti tratti dai classici cinesi, i cui insegnamenti sono usati per refutare il neoconfucianesimo di Zhu Xi, dottrina ufficiale nella Cina dell’epoca. Questo testo divenne rapidamente il principale riferimento per i cristiani cinesi, dei quali c’era una folta schiera a Nagasaki prima del 1614: quando le giunche provenienti dalla Cina del Sud ripresero a commerciare con Nagasaki, in assenza delle navi portoghesi, non era insolito che tra i mercanti cinesi qualcuno portasse con sé questo testo o simili, rendendo di fatto la circolazione dei testi cinesi problematica. Per un’analisi del *Tianzhu shiyi* si veda MEYNARD, pp. 303-322. Per una visione più completa sul bando dei libri si veda BERNARD-MAITRE, Henri, “Intermédiaires chinois”, in MARQUET, 287-295.

primo editto di Toyotomi Hideyoshi del 1587 aveva definito il cristianesimo una “religione pericolosa”, contrapponendolo al Giappone definito come *shinkoku* 神国, “Paese degli dei”, gli editti successivi dei Tokugawa approfondirono ulteriormente la percezione del cristianesimo come una religione aliena e totalmente estranea ai costumi dei giapponesi. Questa concezione del cristianesimo come alterità religiosa assoluta fu corroborata anche da numerosi trattati anticristiani, talvolta di importanti personalità buddhiste, come il *Ha kirishitan* 反キリシタン, “Contro i cristiani”, di Suzuki Shōsan 鈴木正三 (1579-1655) o il *Taiji jashū-ron* 退治邪宗論, “Sullo sterminio delle dottrine pericolose” di Sessō Sōsai 雪窓宗崔 (1573-1649), talvolta provenienti dalla penna di ex cristiani apostati, come nel caso dello *Ha Daiusu* di Fukan Fabian, menzionato in precedenza, o del *Kegiron* 顕偽論, “L’inganno svelato” di Sawano Chūan 沢野忠庵 (1580-1650), in precedenza Cristovão Ferreira⁶⁴. A corroborare questo clima di ostilità era anche un intero genere letterario composto principalmente di racconti in prosa, o *monogatari*, atti a ridicolizzare i cristiani e a sottolinearne la pericolosità: il testo più rappresentativo di questo genere è il *Kirishitan monogatari* キリシタン物語, “Storie sui cristiani”, pubblicato da un autore sconosciuto in due volumi nel 1639 a Kyōto.⁶⁵

1.3.2. I cristiani nascosti: l’adattamento della vita cristiana alla religione popolare.

Dunque, già a partire dalla seconda metà del XVII secolo il cristianesimo risultava ufficialmente estinto in Giappone. Tuttavia, alcune comunità sopravvissero all’ostilità del *bakufu* nella regione dei Kyūshū in virtù delle loro posizioni periferiche, ricevendo una pressione minore rispetto ai propri compagni siti sull’isola principale. Queste comunità, dovendo praticare la religione cristiana nel segreto, si ritrovarono a dover camuffare oggetti, immagini e riti cattolici in modo da non renderli distinguibili da manifestazioni religiose lecite, in particolare buddhiste. Per questo motivo ancora oggi vengono ricordati come i *kakure kirishitan* 隠れキリシタン, i “cristiani nascosti”⁶⁶. Le

⁶⁴ La vicenda di Ferreira, missionario portoghese che, stimato dai suoi confratelli come un santo, abiurò e prese un nome giapponese, rimane uno degli eventi più affascinanti della storia del cristianesimo in Giappone. Per i dettagli sulla vita di Ferreira e un’analisi del suo trattato anticristiano si veda PROUST, p. 77.

⁶⁵ NOGUEIRA RAMOS, “Une identité religieuse dans la tourmente”, pp. 155-159.

⁶⁶ Noti anche come *senpuku kirishitan* 潜伏キリシタン, lett. “cristiani segreti” o, come si vedrà nel capitolo successivo, come *hanare kirishitan* 離れキリシタン, lett. “cristiani separati”. HASEGAWA, (Mase) Emi, 長谷川 (間瀬) 恵美, “Kirishitan shingaku no kanōsei, tenchi hajimari no koto wo megutte”, キリシタン神学の可能性、『天地始之事』を巡って, *Ōbirin Daigaku ronkō*, 桜美林大学論考, 2015, p. 33.

principali comunità di questi cristiani nascosti si trovavano sull'isola di Hirado, a nord-ovest di Nagasaki, sull'isola di Ikitsuki, poco più a nord di Hirado, sulle isole Gotō, nel Mar del Giappone, e sulle isole Amakusa a sud. Altre comunità si trovavano nella regione attigua alla città di Nagasaki, in particolare nella penisola di Urakami. Le varie comunità presenti in quei luoghi riunivano più villaggi, coprendo quindi aree più o meno vaste a seconda dei casi, ma le singole comunità raramente comunicavano tra loro. Di conseguenza ogni comunità si ritrovò a praticare la religione cristiana “in proprio”, senza mai intrattenere rapporti di scambi culturali e religiosi con cristiani appartenenti ad altre comunità. Questa relativa chiusura di ciascun gruppo favorì un altissimo grado di diversificazione nelle singole modalità di pratica del cattolicesimo: in particolare una diversificazione di base avvenne tra i gruppi siti a Hirado e Ikitsuki, a nord, e i gruppi siti nelle penisole di Sotome e Urakami e nell'arcipelago Gotō, soprattutto per quanto riguardava gli oggetti devozionali, le strutture organizzative e i luoghi sacri.⁶⁷

Nonostante le diversificazioni locali si possono identificare alcune caratteristiche comuni a tutti i gruppi di *kakure kirishitan*. In particolare, data l'assenza di ministri del culto ufficialmente inviati dalla Chiesa e, soprattutto, data la costante minaccia di delazioni, torture e condanne a morte per sé e i propri cari, tutte le comunità rimaste svilupparono una forma di cattolicesimo priva delle caratteristiche rituali normalmente iconiche di questa religione: l'esempio più lampante è costituito dall'assenza della messa e della liturgia eucaristica. A causa dell'imposta separazione dai propri ministri del culto e dell'ostilità ufficiale, i cristiani rimasti svilupparono dunque modalità fortemente indigenizzate di pratica del cattolicesimo, in cui il culto del Dio cristiano, della Vergine Maria e dei Santi, in particolare di martiri locali, prese sempre più le caratteristiche visive, iconografiche e rituali della religione popolare, in particolare del culto dei *kami* della terra e del buddhismo della scuola Jōdo. Benché questa indigenizzazione non fosse affatto omogenea, ma al contrario soggetta a profondi cambiamenti a seconda della singola comunità, una costante dell'adattamento culturale del cattolicesimo presso i *kirishitan* si può individuare nella natura spiccatamente pratica dello stesso: la pratica della religione cattolica, per i cristiani nascosti, non è qualcosa che si basi sulla fede individuale, bensì sulla perpetuazione di abitudini e consuetudini tramandate dai propri antenati nel segreto delle mura domestiche.⁶⁸

⁶⁷ Questa distinzione tra due grandi gruppi di *kirishitan*, uno legato all'area Ikitsuki-Hirado e l'altro legato alle zone a sud/est di Nagasaki risale a Tagita Kōya, pioniere degli studi sui cristiani nascosti. A raffinare ulteriormente questa distinzione, approfondendone le diverse manifestazioni, fu Nakazono Shigeo nel suo saggio *Kakure kirishitan to wa nanika* 隠れキリシタンとは何か, del 2012. Vedi IMAZATO, Satoshi, 今里悟之, “Spatial Structures of Japanese Hidden Christian Organizations on Hirado Island: A Comparative Study of Three Villages and Ikitsuki Island”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 44, 2, 2017, pp. 256-257.

⁶⁸ KAJITA, Eiichi, 梶田叡一, “Senpuku kirishitan no denshō monogatari tenchi hajimari no koto”, 潜伏キリシタンの伝承物語『天地始之事』, *Nara gakuen daigaku kiyō*, 奈良学園大学紀要, 2015, p. 30.

L'indigenizzazione della religione cattolica presso queste comunità fu di natura ambigua e interpretabile in vari modi. Vi sono, da un lato, importanti studiosi che guardano alla vita religiosa dei *kirishitan* come a una forma di cattolicesimo trasformata *de facto* in una religione popolare nipponica a tutti gli effetti; questi studiosi ritengono l'indigenizzazione del cristianesimo un fatto inevitabile, non solo in virtù dell'assenza di preti ma anche a causa della natura "analfabeta" e poco colta dei cristiani rimasti, i quali integrarono spontaneamente la religione cristiano-cattolica nella cornice concettuale della tradizione religiosa trasmessa loro dai loro predecessori⁶⁹. D'altra parte, c'è chi arguisce che tale adattamento non fosse l'ingenua applicazione di una sensibilità religiosa pregressa alla pratica del cattolicesimo, bensì il frutto di un'operazione volontaria e calcolata, atta a camuffare nel modo più efficiente possibile le proprie credenze religiose in un periodo di feroce persecuzione, arrivando dunque a guardare alle manifestazioni religiose dei *kirishitan* come a un cristianesimo solo superficialmente "travestito" da religione giapponese al fine di mantenere la segretezza necessaria alla sopravvivenza della comunità⁷⁰. Chi scrive ritiene che le due opinioni sopracitate siano due aspetti diversi dello stesso fenomeno: quelle che inizialmente furono ideate come strategie per nascondere efficacemente la propria identità cristiana con il passare del tempo divennero, probabilmente, parte integrante di questa stessa identità.

Come scritto in precedenza, la pratica dei *kirishitan* era soggetta a variazioni diatopiche: in particolare, i due macro-gruppi più facilmente identificabili erano costituiti dalle comunità "a nord", site sulle isole di Hirado e Ikitsuki, e le comunità "a sud", site nell'arcipelago Gotō, nelle isole Amakusa e nelle penisole di Urakami, Sotome e Kurosaki. Stando alle ricerche di Tagita Kōya, il culto delle comunità "meridionali" risulta basato sulle *orasho* 日繰帳: questo termine, calco dal latino *oratio*, indicava la preghiera in senso ampio, in particolare la recitazione del rosario. Diverso è il discorso riguardo le comunità site nelle isole di Hirado e Ikitsuki, il cui culto si basava sull'adorazione di particolari oggetti liturgici denominati *nandogami* 納戸神, lett. "divinità dell'armadio". Questi oggetti, chiamati anche *nando-sama* 納戸様, erano oggetti devozionali e liturgici di varia natura, ai quali venivano attribuiti grande importanza e talvolta funzioni

⁶⁹ Un esempio è costituito da Miyazaki Kentarō 宮崎健太郎 (1950): nel suo studio *Kakure kirishitan no jitsuzō* カクレキリシタンの実像 (2014), Miyazaki asserisce chiaramente, parlando dei *kakure kirishitan* odierni, che benché il loro culto mantenga elementi mutuati dal cristianesimo esso si è allontanato dalla religione Cristiana "originaria" nel corso dell'epoca delle persecuzioni, divenendo nei fatti una forma di religione popolare giapponese. Egli dunque individua già nella religione dei cristiani nascosti di epoca Tokugawa un allontanamento dal cattolicesimo ortodosso e, dunque, l'inizio di una trasformazione del cattolicesimo giapponese in una religione totalmente autoctona e solo superficialmente simile al culto cristiano. HASEGAWA, "Kirishitan shingaku no kanōsei", *キリシタン神学の可能性*, pp. 15-16.

⁷⁰ JUNHYOUNG, "Avalokiteśvara's Manifestation as the Virgin Mary", pp. 2-3.

talismaniche, facilmente confondibili con oggetti comuni sì da salvaguardare la segretezza della comunità.⁷¹

L'uso di questi oggetti quasi paragonabili a feticci nel contesto della pratica religiosa dei *kirishitan* viene spesso associato a ingerenze della religione popolare, ossia a quella forma non codificata di culti per i *kami*, con al proprio centro il culto delle divinità naturali, il quale si esprime attraverso festività, in giapponese *matsuri* 祭り, che seguono e scandiscono il ciclo delle stagioni e con l'adozione di determinati oggetti carichi di valore simbolico, quando non considerati addirittura come *shintai* 神体, il corpo della divinità stessa. Per quanto in ogni comunità la natura di questi oggetti fosse soggetta a variazioni, la presenza dei *nandogami* sembra costituire una costante nella vita religiosa dei cristiani nascosti. Prendendo come riferimento le comunità di Ikitsuki, presso le quali pare che l'uso dei *nandogami* fosse particolarmente sviluppato, si possono individuare svariate categorie di questi oggetti: i *gozensama* 御前様 consistevano in qualsiasi oggetto, come un rolo, una tavola di legno incisa o un semplice foglio di carta, che portasse un'immagine di Cristo, della Madonna, di Santi ufficialmente riconosciuti dalla Chiesa o di martiri locali. Spesso si trattava di oggetti ricevuti dai missionari, per quanto non di rado sono avvenuti ritrovamenti anche di immagini di produzione indigena. Talvolta questi oggetti assomigliavano talmente tanto nella composizione e nelle iconografie a immagini buddhiste che la loro identificazione come oggetti cristiani risulta ancora oggi problematica: un esempio evidente è la presenza, in molte abitazioni *kirishitan*, del *Taima Mandara*, un *mandala* tipicamente usato per la meditazione nel buddhismo Jōdo del quale si parlerà nel dettaglio in seguito.⁷²

La seconda categoria di *nandogami* consisteva in semplice acqua benedetta, chiamata *San Juan-sama*, spesso usata a scopi curativi, assieme al suo contenitore e all'asta usata per aspergere i fedeli denominata *izuppo*, ispirata nel nome e nell'aspetto all'asta citata nel Vangelo di Giovanni: “Dopo ciò, sapendo Gesù che già tutto era compiuto, affinché si adempisse la Scrittura, disse: *Ho sete*. C'era là un vaso pieno d'aceto. Fissata dunque una spugna imbevuta d'aceto a un ramo d'issopo, glielo accostarono alla bocca” (Gv, 19, 28-29). Come per i *gozensama*, anche il culto dell'acqua santa risaliva all'epoca dei missionari. Anche per i giapponesi non cristiani inoltre, l'acqua ha un forte significato simbolico come strumento di purificazione.⁷³

⁷¹ CHIN, Ueiuei, “Maria Kannon to Amakusa no kakure kirishitan shinkō – santa maria kan shozō shiryō wo chūshin ni”, マリア観音と天草の隠れキリシタン信仰—サンタ・マリア館所蔵資料を中心に, Shūen no bunka kōshō gaku shirīzu, 周縁の文化交渉学シリーズ, 2, 2011, p. 39.

⁷² HARRINGTON, Ann, “The Kakure Kirishitan and Their Place in Japan's Religious Tradition”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 7,4, 1980, p.319.

⁷³ Ibid. pp. 319-320.

La terza categoria di *nandogami* è costituita dagli *otepensia* オテペンシア, dal portoghese “penitenza”, chiamati anche *odōgu* 御道具, lett. “strumenti”, oggetti usati per infliggersi dolore come forma di ascesi, oppure per scacciare gli spiriti maligni. Per quanto qualsiasi oggetto oblungo e flessibile, anche un fascio di corde, potesse essere usato come *otepensia*, spesso questi oggetti avevano una forma molto simile agli *onusa*, i bastoni dotati di funi e pezzi di carta usati dai *kannushi* durante le cerimonie di purificazione.⁷⁴

Gli *omaburi* costituivano la categoria più interessante di *nandogami*: essi erano dei pezzetti di carta a forma di croce usati come talismani per persone, case e campi. Spesso i cristiani li mettevano all’interno di pali cavi per la purificazione dei campi. Secondo le ricerche di Tagita Kōya, esse non costituirebbero solo una forma di amuleto, ma addirittura una rielaborazione indigena dell’Eucarestia: il ricercatore notò infatti come i cristiani di Ikitsuki fossero soliti chiamarli *osuchia* オスチア, “ostia”, e a porli in un contenitore che ricordava, nell’aspetto, il ricettacolo normalmente usato dai preti per portare le ostie consacrate ai malati: tale contenitore veniva usato in occasione di una festività tipica nei villaggi cristiani dell’isola, in occasione della quale tutti gli *omaburi* venivano presi dalle loro abituali posizioni, posti nel loro speciale contenitore ed esposti alla venerazione collettiva in un punto particolare del villaggio, costituendo di fatto una forma locale della festa del *Corpus Christi*.⁷⁵

I *tamoto kami* (“divinità delle maniche”) erano quei *nandogami* che venivano portati dai cristiani dovunque essi andassero e per questo motivo nascosti nelle maniche del *kimono*: spesso ereditati dai missionari, appartenevano a questa categoria soprattutto rosari e semplici oggetti di carta, il cui significato cristiano era in qualche modo camuffato.⁷⁶

Gli *ofuda*, infine, costituiscono l’ultima categoria di *nandogami* in nostra conoscenza. Si trattava di piccole tavole di legno con sopra disegnati una croce, un numero da uno a cinque e alcuni caratteri. Sul retro era presente una scritta che poteva essere *oyorokobi* お喜び, lett. “gioia”, *okanashimi* お悲しみ, lett. “dolore”, o *guroriyasama* グロリヤ様, “gloria”, rivelandosi dunque degli oggetti usati per meditare i quindici misteri del Rosario. I caratteri sul lato anteriore descrivevano il singolo mistero cui quell’*ofuda* si riferiva, ma la maggior parte dei cristiani non era, il più delle volte, in grado di leggerli. È degno di nota che gli *ofuda*, pur riferendosi ai misteri del rosario, non erano

⁷⁴ Ibid. pp. 319-320.

⁷⁵ Ibid. pp. 320-321.

⁷⁶ Ibid. p. 321.

quindici, come i misteri, bensì sedici: il sedicesimo portava il simbolo *oyorokobi* e, sul lato anteriore, la sola parola *amen* scritta in *kana*.⁷⁷

Data l'assenza di sacerdoti e ministri del culto nominati dalla Chiesa, le varie comunità erano impossibilitate a praticare la Messa o a ricevere i Sacramenti. Di conseguenza le pratiche religiose dei *kirishitan* consistevano esclusivamente in attività lecitamente praticabili dai laici: a parte il battesimo e il matrimonio, unici Sacramenti lecitamente conferibili anche da fedeli laici in caso di necessità, la devozione delle comunità si esprimeva principalmente attraverso la preghiera, la quale costituiva il punto più alto della vita comunitaria dei cristiani nascosti quando praticata in assemblea. L'assenza di ministri del culto ufficiali costrinse le varie comunità, inoltre, a dotarsi di figure religiose di riferimento proprie che, seppur sempre laici, potessero sopperire ai bisogni della comunità.

Il punto più alto della gerarchia comunitaria dei *kirishitan* era il *sazukeyaku* 授け役, dai cristiani chiamato *ojiisama* お爺様 per motivi di segretezza. Costituiva la personalità di riferimento per le comunità cristiane risiedenti in un'area comprendente più villaggi denominata *kakeuchi* かけ打ち, nonché il responsabile dei battesimi. Il simbolo del suo ufficio era un bastone che usava durante gli spostamenti tra i villaggi affidatigli. Presso alcune comunità la carica di *sazukeyaku* era ereditaria, mentre presso altre il suo ufficio durava dieci anni, allo scadere dei quali avveniva una votazione tra i membri rispettabili della comunità per nominare il suo successore, il quale doveva sottoporsi a un rito di successione. Il successore, per essere scelto, doveva anzitutto conoscere la formula per officiare i battesimi e tutte le preghiere e costituire un esempio spirituale per gli altri: colui che avesse soddisfatto queste condizioni avrebbe ricevuto gli oggetti necessari ad amministrare il battesimo, i *San Juan-sama* menzionati in precedenza, per poi recarsi in visita al suo predecessore portando con sé un'offerta di riso e *sake*, da consumare insieme. Infine, il nuovo *sazukeyaku* tornava alla propria abitazione seguendo un percorso diverso da quello utilizzato in precedenza, per scongiurare possibili incontri con degli *erenja* エレンジャ.⁷⁸

Poteva inoltre capitare che un *sazukeyaku* fosse costretto ad abbandonare il proprio ruolo prima del tempo nel caso in cui la sua consorte fosse deceduta. Altri *tabù* dovevano essere osservati dal *sazukeyaku* prima di un battesimo: doveva astenersi dal toccare sporcizia e rifiuti, dall'aver rapporti sessuali e, nei giorni immediatamente prima del battesimo, doveva astenersi anche dal lavoro. Data

⁷⁷ Ibid. pp.321-22

⁷⁸ Questo termine, che deriva dal portoghese *heresia*, "eresia", veniva usato dai *kirishitan* per indicare chiunque non condividesse la loro fede. Incontrare un non cristiano era, nella sequenza rituale della successione del *sazukeyaku*, un vero e proprio *tabù*. Ibid, pp. 322-23.

l'importanza del lavoro di un *sazukeyaku* e soprattutto la vastità dell'area affidatagli, la comunità soleva sostenerlo nelle sue necessità materiali tramite frequenti offerte di riso, abiti e denaro.⁷⁹

Subito sotto il *sazukeyaku* c'erano i *gobanyaku* 碁盤役, detti *ottosama* お父様 sempre per motivi di segretezza: costoro abitavano nelle *tsumoto* 津元, le case nelle quali venivano custoditi i *nandogami* e, di conseguenza, coloro le cui case costituivano di fatto le chiese per i vari villaggi. Spesso, per distinguerli tra di loro, li si chiamava *uwayado* 上宿, *nakayado* 中宿 e *shitayado* 下宿, quando erano in numero di tre. Essi, che similmente al *sazukeyaku* potevano essere scelti sulla base di una rotazione annuale o ricevere l'incarico per ereditarietà, si occupavano delle festività che si susseguivano durante l'anno e dovevano conoscere tutte le preghiere principali.⁸⁰

Infine, come cellule organizzative dei cristiani nascosti, vi erano le organizzazioni dette *konpania* コンパニア, dal portoghese *companhia*, o anche *kōgumi* 講組, eredi delle *confrarias* dei tempi dei missionari: ciascuna *konpania* poteva contare al proprio interno dalle due alle dodici famiglie, e sotto la giurisdizione di una *tsumoto* potevano esserci fino a sette *konpania*. I membri di una *konpania* avevano il compito di mantenere materialmente il *sazukeyaku* attraverso offerte di varia natura e di dare supporto materiale alle festività organizzate dai *gobanyaku*. A capo di ciascuna *konpania* c'era un *mideshi*, il quale custodiva nella propria abitazione gli *ofuda* e doveva conoscere le preghiere essenziali per guidare gli incontri di preghiera. Il *mideshi* presiedeva anche a una cerimonia denominata *oshikae*, che coinvolgeva l'intera *konpania* a cadenza mensile. La prima domenica del mese i membri della *konpania* si ritrovavano a casa del *mideshi*: questi aveva il compito di preparare in un sacco gli *ofuda* e, alla presenza di tutti gli altri membri della *konpania*, di pescarne uno dal sacco. L'*ofuda* che sarebbe stato pescato dalla mano del *mideshi* avrebbe indicato se il mese appena cominciato sarebbe stato fausto o infausto. A seguito del responso tutti i presenti recitavano il Rosario sotto la guida del *mideshi*.⁸¹

In ciascun ruolo sopraelencato si possono ravvisare forti influenze della sensibilità religiosa giapponese pregressa, in particolare quella derivata dalle religioni popolari. Il rito divinatorio dello *oshiake* ricorda, nelle modalità con cui si estrae letteralmente il responso divinatorio da un contenitore, alla divinazione tramite *omikujī* ancora oggi praticabile presso i *jinja*. I vari tabù imposti al *sazukeyaku* affinché possa esercitare il proprio ufficio correttamente rispecchiano il concetto di "impurità" presente nella religione popolare e nel culto dei *kami*, sulla base del quale il contatto con

⁷⁹ Ibid. pp. 322-23.

⁸⁰ Ibid. pp. 323-24.

⁸¹ Ibid. pp. 324-25

la sporcizia, con i fluidi corporei, con il sangue e con la morte sono fonte di impurità e, in quanto tali, rendono chi vi viene a contatto inadatto a svolgere compiti rituali.⁸²

Il rapporto dei *kirishitan* con la morte si rivela in realtà abbastanza atipico, seppur sempre condizionato almeno in parte dalla sensibilità shintō: un esempio particolarmente adatto a descrivere quest'attitudine è la cerimonia funebre per i defunti della comunità. Ogni volta che un membro di una comunità di *kirishitan* passava a miglior vita i membri del villaggio erano obbligati a notificare il decesso al tempio buddhista più vicino, il quale avrebbe mandato tempestivamente un monaco che celebrasse le esequie necessarie secondo i rituali buddhisti. I cristiani, non potendo seppellire in modo cristiano il defunto, gli davano il proprio ultimo saluto prima dell'arrivo del bonzo: riuniti in una stanza con la salma, intonavano inni in suo onore, indistinguibili per i profani da normali litanie buddhiste, e mettevano una croce di carta sotto il kimono del defunto, a contatto con la pelle. Il morto veniva commemorato il terzo, il settimo, il trentacinquesimo e il quarantanovesimo giorno dopo la cerimonia e le preghiere dedicate al defunto continuavano fino ai 449 giorni dopo il decesso. La memoria del morto veniva ravvivata anche il primo, il terzo, il settimo, il tredicesimo, il venticinquesimo, il trentatreesimo e il quarantanovesimo anno dopo la morte.

Il protrarsi del lutto fino al quarantanovesimo giorno dopo la morte del defunto ricorda il decorso del lutto della religione popolare, il quale sancisce precise limitazioni e tabù da rispettare, i quali cadono progressivamente fino allo scoccare della settima settimana dopo la morte del congiunto, detta *imiake* 忌明け⁸³. È degno di nota tuttavia il calore con cui la comunità salutava i propri morti, riunendosi attorno alla salma e intonando inni su di essa, molto lontano dalla freddezza imposta normalmente dal lutto osservato dai giapponesi non cristiani, i quali sogliono offrire al defunto una scarna offerta di cibo con le bacchette in verticale, a voler rimarcare che un morto non può mangiare come mangiano i vivi, e di acqua fredda, bevanda di norma riservata agli ospiti indesiderati.⁸⁴

1.3.3 Immaginari e narrazioni sacre presso i cristiani nascosti: contaminazioni e sincretismo tra cattolicesimo e buddhismo della Terra Pura.

Si viene dall'enumerare le tipologie, così come individuate dagli studiosi, di oggetti liturgici utilizzati dalle comunità di cristiani nascosti site sulle isole di Ikitsuki e Hirado, noti come *nandōgami*. Come detto in precedenza, essi costituivano il fulcro del culto di queste comunità, le quali mutuarono dalla religione popolare una forma di feticismo religioso. Tuttavia, una particolare

⁸² Ibid. p. 327.

⁸³ RAVERI, *Itinerari nel sacro*, pp. 172-173.

⁸⁴ Ibid. pp. 166-67.

forma di culto degli oggetti era piuttosto comune presso i *kirishitan* delle isole Amakusa, che pure non praticavano la religione cristiana con l'ausilio dei *nandōgami*: presso queste comunità, infatti, si può constatare un ampio utilizzo, a scopo devozionale, di statuette ritraenti il *bodhisattva* Kannon⁸⁵.

Queste statuette di Kannon costituivano probabilmente il frutto di un ricco commercio con la Cina. Nel periodo Tokugawa, infatti, nonostante le numerose restrizioni e i controlli rigorosi sulla mercanzia, il commercio con l'Olanda e con la Cina, in particolare con le province meridionali dell'Impero, continuava ad animare il porto di Nagasaki, che divenne il principale luogo di contatto tra il Giappone e l'estero. In particolare, secondo la storica dell'arte Wakakuwa Midori 若桑みどり (1935-2007), il commercio di oggetti buddhisti provenienti dalla Cina avrebbe cominciato a crescere a partire dal 1654, anno in cui il celebre monaco cinese Ingen emigrò in Giappone⁸⁶. Molte delle statuette di Kannon ritrovate nelle case dei *kirishitan* di Amakusa provenivano in effetti dalla Cina, come mostrano le caratteristiche iconografiche e la fattura in porcellana; tuttavia, come per i *gozensama* di Ikitsuki, le statuette di fattura locale sono meno rare di quanto non si immagini. Sempre secondo Wakakuwa Midori, vi sono tre iconografie distinguibili nelle statuette di Kannon usate dai cristiani nascosti di Amakusa: la prima ritrae una figura femminile in piedi su un'onda o una nuvola con un diadema sul petto, la seconda ritrae una donna con in braccio un bambino tenuto sul ginocchio e la terza ritrae una donna seduta su un trono che tiene in braccio un bambino, con un piede poggiato sopra un drago e con delle figure infantili su entrambi i lati.⁸⁷

Com'è deducibile da queste iconografie, i *kirishitan* di Amakusa veneravano queste statuette in qualità di rappresentazioni non di Kannon, bensì della Vergine Maria, così come testimonia il nome attribuito dalle comunità cristiane del luogo a queste statuette, ossia *Maria-sama* マリア様. L'identificazione della figura ritratta dalle statuette con la Vergine Maria appare di natura diversa, come opera di adattamento culturale, rispetto ai *nandōgami* di cui si è parlato sopra: in questo caso infatti non si tratta, almeno in epoca più tarda, di un'intenzionale sovrapposizione di una figura

⁸⁵ In sanscrito Avalokiteśvara, è considerato uno dei due esseri illuminati che affiancano il Buddha Amitābha, o Amida in giapponese, nella sua opera di salvezza di tutti gli esseri viventi. In Cina prese il nome Guanyin 観音 e gli vennero attribuite sembianze femminili. Compare anche nel capitolo XXV del Sūtra del Loto, dove viene descritta come l'incarnazione della misericordia e aiuto per chiunque si trovi in difficoltà. JUNHYOUNG, "Avalokiteśvara's Manifestation as the Virgin Mary", pp. 11-12.

⁸⁶ In cinese *Songshi Guanyin* 送子観音, una variante iconografica del *bodhisattva* molto popolare nella Cina meridionale, nella quale la produzione artigianale di queste statue era molto comune. La maggior parte di quelle possedute dagli stessi *kirishitan* erano statuette costruite in Cina e arrivate in Giappone attraverso i portoghesi, per quanto non manchino anche statuette di fattura giapponese. CHIN, "Maria Kannon to Amakusa no kakure kirishitan shinkō", マリア観音と天草の隠れキリシタン信仰, pp. 39-40.

⁸⁷ Ibid. p. 42.

buddhista e di un personaggio cristiano, ma di un vero e proprio fraintendimento. Infatti, il termine *Maria-Kannon* マリア観音, in genere utilizzato per designare queste statuette, è stato coniato dai ricercatori, mentre i cristiani nascosti di Amakusa le hanno sempre chiamate semplicemente *Maria*.⁸⁸

In effetti il paragone con i *gozensama* può essere d'aiuto nel capire con maggiore precisione la natura della devozione mariana di queste comunità e le differenze tra queste due forme di adattamento culturale della religione cattolica attraverso gli oggetti. Se infatti anche le comunità di Ikitsuki e Hirado facevano uso di immagini mariane, anch'esse di provenienza tanto straniera quanto locale, i *gozensama* mariani spesso contenevano, all'interno dell'immagine, elementi chiaramente cristiani, come croci o altro, mentre le statue raffiguranti Maria-Kannon non erano distinguibili da qualsiasi statuette buddhista. Inoltre, a differenza dei *nandōgami*, le statuette di Maria-Kannon non venivano conservate dal capo della comunità locale, ma al contrario erano un elemento alquanto comune nelle abitazioni dei cristiani di Amakusa.⁸⁹

Nonostante queste differenze con i *nandōgami*, l'accostamento concettuale tra Kannon e Maria è spiegabile non solo alla luce di somiglianze iconografiche: nei rispettivi immaginari religiosi, entrambe assurgono a rappresentazioni femminili della misericordia, nonché a figure intermedie tra il fedele in difficoltà e l'Entità oggetto del culto, sia essa il Dio dei Vangeli o il Buddha Amida. Inoltre, la sovrapposizione della figura di Maria con il *bodhisattva* Kannon si rivela in realtà ricca di spunti, aprendo la strada a una vasta serie di considerazioni riguardo le sovrapposizioni concettuali tra cattolicesimo e buddhismo della Terra Pura presso molte comunità di cristiani nascosti, anche fuori dalle isole Amakusa. Anzitutto, la devozione mariana, che nelle isole Amakusa si esprime in modo preponderante attraverso le statuette di Maria-Kannon, era un elemento molto comune della fede dei *kirishitan* in generale, presso i quali il rosario costituiva una forma ampiamente utilizzata di *orasho*: come si andrà a spiegare in seguito, nella devozione mariana dei *kirishitan* sono presenti numerose sovrapposizioni concettuali con il buddhismo della scuola Jōdo. Anzitutto, la pratica del rosario veniva messa in atto dai *kirishitan* in modo analogo alla recitazione del *nenbutsu*, o del *dharani* di Kannon⁹⁰. Infatti, esattamente come nelle due pratiche buddhiste, anche la recitazione del rosario consiste in formule ripetitive, con le quali si loda un'entità superiore

⁸⁸ Ibid. p. 40.

⁸⁹ Ibid. pp. 43-44.

⁹⁰ Il *dharani* di Kannon consisteva sempre in una formula ripetitiva, alla quale veniva attribuito un grande potere salvifico, che veniva recitata dai pellegrini soprattutto negli itinerari del Saikoku e dello Shikoku, spesso davanti alla statua detta *Senju Kannon* 千手観音, lett. "Kannon dalle mille braccia". JUNHYOUNG, "Avalokiteśvara's Manifestation as the Virgin Mary", p. 26.

e si invoca il suo aiuto, risultando una forma di preghiera molto semplice da capire e di facile applicazione.⁹¹

In particolare, la somiglianza modale tra il rosario e il *nenbutsu* consiste nell'uso della giaculatoria o invocazione ripetuta come forma di meditazione svolta in forma di preghiera contemplativa. A supporto di questa tesi ci viene in aiuto una delle tante pubblicazioni fatte dai gesuiti durante il loro periodo di attività nell'arcipelago. Quest'opera, fondamentale per capire le radici della devozione mariana nel cattolicesimo giapponese premoderno, era lo *SPIRITUAL XUGUIO no tame ni yerabi atcumuru xuquan no manual*, let. "Manuale della corona a grani scelto e selezionato per gli Esercizi Spirituali" (t.d.r.), pubblicato a Nagasaki nel 1607 e basato, nel suo contenuto, sugli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio di Loyola, a cui allude esplicitamente nel titolo⁹². Quest'opera consiste in un manuale illustrato sulla recitazione del rosario, cui ci si riferisce, nel testo, con il termine *shukan* 珠冠, "corona di grani": è a partire da questo testo che è possibile far risalire la concezione della preghiera del rosario come forma di meditazione, concezione che verrà poi sovrapposta ai metodi di meditazione visiva tipici del buddhismo Jōdo. Infatti, secondo le istruzioni contenute nel testo, la recitazione del rosario ha lo scopo di porre il fedele alla presenza stessa della Vergine Maria o di Cristo stesso, sì da ricevere direttamente da loro la Verità cristiana. Perché questo incontro mistico avvenga efficacemente, il fedele deve far corrispondere alla preghiera verbale una precisa attitudine spirituale che gli consenta di visualizzare nel proprio cuore il mistero sacro corrispondente alla stazione del rosario sulla quale sta pregando. Questa visualizzazione comincia con il metodo della *compositio loci*: il fedele visualizza per prima cosa il luogo dov'è avvenuto il mistero: la grotta della Natività, il Tempio di Gerusalemme, le nozze di Cana, il Golgota, il sepolcro vuoto. Una volta che il luogo dov'è avvenuto il Mistero è stato visualizzato, il fedele lo "riempie" con tutti i personaggi che la scena coinvolge: Cristo, Maria, i discepoli, i commensali, i soldati romani, le donne. Infine, il fedele stesso si immagina all'interno della scena, interagendo con i personaggi della Storia Sacra e vivendo i misteri della Fede.⁹³

Questo esercizio meditativo risulta difficile per chiunque non sia avvezzo all'ascetismo e ad assidue pratiche di preghiera e contemplazione. Per rendere dunque la meditazione con il rosario più semplice e accessibile ai fedeli nipponici lo *Spiritual Xuguiō* riporta anche alcune immagini da usare come supporto visivo su cui il fedele può proiettare la propria contemplazione, o meditazione, nel

⁹¹ Higashibaba parla esplicitamente di una somiglianza tra la pratica del *dharani* di Kannon nel Giappone medievale e la recitazione del Rosario nel Medioevo Latino europeo. Ibid. p 27

⁹² "Xuguiō" altro non è che la traslitterazione, con criteri fonografici portoghesi, di *shugyō* 修行, letteralmente "pratica ascetica". Ibid. p.23.

⁹³ Ibid. pp. 19-20.

testo *mokusō* 黙想.⁹⁴ A testimonianza della diffusione della pratica del rosario, come conseguenza anche della diffusione di questo manuale, un pittore giapponese rimasto anonimo realizzò un dipinto a colori su carta, intitolato “I quindici misteri del Rosario”, nel quale sono rappresentate tutte e quindici le stazioni del rosario, sì da fornire ai fedeli giapponesi un valido aiuto visivo per applicare correttamente il metodo della *compositio loci*. Tuttavia, in assenza di ministri del culto in grado di guidare la meditazione dell’assemblea dei fedeli e, soprattutto, in un clima in cui la segretezza era questione di vita o di morte, le comunità dei cristiani nascosti cominciarono, con il passare del tempo, a identificare liberamente la pratica del rosario con le varie forme di meditazione orante tipiche del buddhismo popolare, in particolare quello della scuola Jōdo.

Infatti, come anticipato, anche il buddhismo Jōdo prevede una forma di meditazione visiva, la quale consiste nella visualizzazione nella propria mente, in una sequenza prestabilita, di sedici vedute della Terra Pura di Amida mentre si recita il *nenbutsu*. Questa forma di meditazione deriva dal *Sūtra della Contemplazione*, il quale accompagna la mente del credente in meditazione con minuziose descrizioni di diversi luoghi del Paradiso Occidentale, similmente al metodo della *compositio loci* di Ignazio di Loyola: infatti, similmente al processo meditativo messo in atto durante la recitazione del rosario, anche negli ultimi stadi della meditazione accompagnata dal *Sūtra della Contemplazione* il credente proietta sé stesso nella visione della Terra Pura, immaginandosi all’interno di essa e ricevendo la verità buddhista direttamente da Amida in persona. Come supporto visivo per questa pratica, i fedeli della scuola Jōdo utilizzavano un *mandala* particolare, detto *Taima Mandara*, il quale assomiglia molto, nella composizione spaziale e delle singole figure, ai *Quindici Misteri del Rosario* sopracitati. Questo *Mandala* in effetti fu ritrovato, talvolta, nelle case dei cristiani dagli inquisitori shogunali, a volte accostato a crocifissi, il che può spingere a pensare che i *kirishitan*, in assenza di altri supporti visivi, usasse questo *mandala* come supporto per il rosario: si ricordi, a questo proposito, che i *nandogami* legati ai misteri del rosario, gli *ofuda*, erano sedici, in quanto i *kirishitan* ne aggiunsero uno “finale”.

L’identificazione tra immaginario cristiano e iconografia buddhista non riguardò solo la Vergine Maria. Usuale era anche l’identificazione di Cristo stesso con un buddha (si presume il Buddha Amida, anche se spesso le statuette prese in esame sono troppo piccole e usurate per poterne identificare l’iconografia). Indubbiamente la figura di Amida, in quanto padrone di un mondo ultraterreno caratterizzato da pace e felicità e soprattutto in quanto salvatore degli esseri umani che, da soli, non hanno il potere di uscire dalla propria condizione di infelicità e miseria, è facilmente accostabile al Cristo. Anche la Divina Trinità della teologia cattolica non sfuggì a questa sistematica

⁹⁴ Ibid. pp. 22-23-24.

identificazione tra cristianesimo e buddhismo: a essa venne associata la triade che comprende il Buddha Amida e i due *bodhisattva* Kannon e Seiji. Questa triade è tipicamente rappresentata nel *Raigo* 来迎, ossia la discesa di Amida sul fedele morente per condurlo nella Terra Pura.⁹⁵

Per poter descrivere nel dettaglio come l'immaginario dei *kirishitan* modellò la Trinità a immagine della triade del *raigo*, è necessario introdurre un'opera che viene tutt'oggi considerata “la Bibbia segreta dei cristiani nascosti”: il *Tenchi Hajimari no Koto* 天地始之事, “Cose del principio di Cielo e Terra”. Si tratta di una serie di storie tramandate oralmente dai *kirishitan*⁹⁶ che ci danno uno squarcio sulla storia sacra così come veniva tramandata presso le comunità dei cristiani nascosti. Essa si mostra molto scarna rispetto alla tradizione biblica: nelle versioni pervenuteci si trovano solo la narrazione della creazione e della Caduta, dell'Arca di Noé, passando poi alle storie della Natività, dell'infanzia di Gesù, della Passione, della Resurrezione, dell'Ascensione e infine della Comunione dei Santi e del Giudizio Universale⁹⁷. È degno di nota che questi documenti provengano esclusivamente dalle comunità cristiane “meridionali”, in particolare della penisola di Sotome e delle isole Gotō, nelle quali alcuni cristiani di Sotome emigrarono alla fine del Settecento. Non ci sono prove dunque che le comunità di Hirado e Ikitsuki, a nord di Nagasaki, condividessero le stesse narrazioni: la mancanza di testimonianze riguardo le narrazioni sacre delle comunità più a nord si devono soprattutto all'assenza di testi scritti nella tradizione di queste comunità, laddove le comunità di Sotome, Urakami e Gotō hanno tramandato numerosi testi di diversa natura.⁹⁸

La prima cosa che salta all'occhio nei manoscritti è il diffuso utilizzo di termini buddhisti in riferimento a concetti cristiani: il mondo terreno è chiamato *shaba* 娑婆, il destino è chiamato semplicemente *karma* 業, l'Arcangelo Michele è descritto mentre sta meditando in posizione *zazen* 座禅 e il potere creativo di Dio viene chiamato *Butsuriki* 佛力, lett. “Potere del Buddha”⁹⁹. In più, agli angeli vengono attribuite trentatre manifestazioni, pari a quelle di Kannon; di Dio si dice che

⁹⁵ JUNHYOUNG, “Avalokiteśvara's Manifestation as the Virgin Mary”, p. 17.

⁹⁶ Queste storie ci sono pervenute attraverso una serie di documenti scritti risalenti agli anni Venti del XIX secolo: la datazione relativamente recente e le differenti versioni esistenti sono tuttavia una prova sufficiente della natura precedentemente orale di questi racconti. Tali documenti furono pubblicati per la prima volta in Giappone dal pioniere negli studi sui *kirishitan* Tagita Kōya, ma è possibile desumere da varie testimonianze storiche che i primi missionari a ritornare in Giappone a metà del XIX secolo dovettero entrare in contatto con dei manoscritti. Per un resoconto più dettagliato sui documenti e sul loro ritrovamento si veda TURNBULL, Stephen, “Acculturation among the *Kakure Kirishitan*: Some Conclusions on the *Tenchi Hajimari no Koto*” in BREEN, John, WILLIAMS, Mark, *Japan and Christianity, Impacts and Responses*, Springer, 2016, pp. 63-65.

⁹⁷ Le ultime due sono presenti solo in alcune versioni più lunghe. Tagita vi include inoltre un'appendice riportante una leggenda sul Purgatorio. Ibid. pp. 65-66.

⁹⁸ Ibid. p. 65.

⁹⁹ JUNHYOUNG, “Avalokiteśvara's Manifestation as the Virgin Mary”, p.32.

abbia duecento *sō* (segni distintivi della sua natura sovrumana), in contrasto con il Buddha “tradizionale”, che ne ha “solo” trentadue. Anche alcuni episodi evangelici risultano modificati secondo iconografie tipicamente amidiste: nel racconto dell’Assunzione, per esempio, si racconta di come Maria, dopo aver compiuto il miracolo di far nevicare in piena estate, viene fatta ascendere al Cielo sopra un grande fiore che la trasporta in Paradiso: quest’immagine risulta molto simile al fiore di loto sul quale Kannon fa salire i defunti per trasportarli nella Terra Pura¹⁰⁰. Infine, viene raccontato di come Gesù Cristo ascenda al Cielo e, dopo aver conferito di persona con Dio Padre, verrebbe da lui incoronato. Questo evento ricorda nelle caratteristiche ciò che nel *Sūtra della Contemplazione* viene chiamato *juki* 受記, lett. “Ricezione della Rivelazione”, ovvero il momento in cui il fedele, rinato nella Terra Pura, riceve da Amida in persona la rivelazione della Verità della Legge buddhista.¹⁰¹

Nel *Tenchi Hajimari no Koto* molti altri racconti risultano rielaborazioni locali della Storia Sacra cristiana, ricevendo ampiamente anche l’influsso della religione popolare. L’Annunciazione, per esempio, risulta sostanzialmente diversa rispetto al racconto evangelico: la giovane Maria, corteggiata dal Re di Luzon (Filippine), respinge il prestigioso pretendente per compiere la sua missione e mettere al mondo il Salvatore. La stessa Santa Vergine in questa narrazione concepisce il Figlio di Dio dopo che una farfalla le volò in bocca. Nell’episodio di Gesù ritrovato del Tempio, il giovane Figlio dell’Uomo non discute con i dottori della *Torah*, bensì con un monaco buddhista. Dopo la Resurrezione, Gesù è detto andare direttamente a Roma, dove costruisce la *Santa Ekirenjiya* サンタ・エキレンジヤ (*Santa Ecclesia*) perché si diffonda in tutto il mondo. Nei manoscritti si trovano anche episodi tratti dai vangeli apocrifi, come quello relativo alla Veronica. Si narra anche di un episodio in cui Maria, dopo aver partorito, chiede alla proprietaria della stalla di potersi fare un bagno con il nascituro per lavarsi dopo la fatica: Maria chiede che anche il figlio della proprietaria possa fare il bagno con loro, ma la donna declina l’offerta, affermando che suo figlio è malato di varicella. Dopo l’insistenza di Maria la donna infine acconsente, vedendo poi il figlio guarito non appena toccata l’acqua nella quale la Vergine Maria e il Bambin Gesù si stavano lavando. Secondo alcune versioni del *Tenchi Hajimari no Koto* quel bambino diverrà poi il brigante crocifisso alla destra di Gesù.¹⁰²

¹⁰⁰ La leggenda che vedrebbe la Madonna far nevicare in estate sarebbe, invece, di origini italiane: si tratta, per la precisione, di una leggenda quattrocentesca legata alla località piemontese di Santa Maria Maggiore. In Giappone, d’altra parte, questa leggenda divenne molto popolare, tanto da rendere il *Yuki Santa Maria*, o “Madonna della neve”, un giorno di festa per i *kirishitan*. Ibid. p. 36.

¹⁰¹ Ibid. pp. 32-33.

¹⁰² Questo episodio sembrerebbe una rielaborazione di una narrazione presente nel Vangelo Arabo dell’Infanzia, TURNBULL, “Acculturation among the *Kakure Kirishitan*”, p. 69.

Da queste narrazioni e dal ruolo preponderante che la Vergine Maria ha nella maggior parte di esse si evince un altro elemento importante della devozione mariana presso i *kirishitan*. Si è infatti già Maria fosse identificata, a livello iconografico, con Kannon e si è anche anticipato come la Trinità fosse assimilata visivamente con la triade composta da Amida e dai suoi due *bodhisattva* Kannon e Seiji.¹⁰³

Interessanti sono alcune considerazioni, in questi racconti, che riconducono le vicende sacre al contesto giapponese. Il racconto dell'Arca di Noè, per esempio, viene usato come mito eziologico per spiegare come mai le donne si rasino le sopracciglia e si lacchino i denti di nero. O ancora, Satana viene descritto come un *karasu-tengu*, con un lungo becco, corna e ali piumate, e anche a Giuda viene attribuito il lungo naso tipico dei *tengu*. Infine, si narra di un episodio in cui la Sacra Famiglia, fuggendo in Egitto, chiede a dei contadini che incontrano lungo la via di stare scappando dagli uomini di Erode e di dire a questi ultimi, quando passeranno, di non averli visti in quanto stavano seminando: vengono però derisi dai contadini, i quali vengono puniti con una lunga carestia. Questo racconto in effetti risulta essere la rielaborazione della narrazione miracolosa tramandata dai cristiani di Amakusa riguardo la fuga di un missionario nel 1614.¹⁰⁴

La teologia del *Tenchi hajimari no koto* presenta infine un'immagine di Dio vagamente edulcorata: nonostante l'assoluta distinzione con le entità metafisiche autoctone, marcata e resa esplicita dall'uso del termine *Deusu* デウス per designarlo, invece dei nativi *kami* e *hotoke*, prevale una concezione di Dio come “creatore del Cielo e della Terra” e come “splendente come un Sole”, senza alludere a una sua natura trascendente e ultraterrena.¹⁰⁵

Come si è visto, l'influenza della religione popolare e, soprattutto, del buddhismo della Terra Pura, la forma di buddhismo più popolare nel Giappone dell'epoca, hanno profondamente plasmato sia la pratica religiosa sia la narrativa devozionale atta alla trasmissione della religione cattolica da una generazione all'altra.

1.4. CONCLUSIONI

Nel corso di questo capitolo sono state illustrate le fasi e le modalità con cui l'adattamento culturale del cattolicesimo cominciò a manifestarsi fin nei primi secoli di vita di questa religione in terra nipponica. Si è osservato in particolare come il confronto sistematico del cristianesimo con le religioni giapponesi, soprattutto con il buddhismo, fosse utilizzato fin dai primi missionari cattolici

¹⁰³ JUNHYOUNG, “Avalokiteśvara's Manifestation as the Virgin Mary”, p. 17.

¹⁰⁴ Ibid. 71-74.

¹⁰⁵ HASEGAWA, “Kirishitan shingaku no kanōsei”, キリシタン神学の可能性, pp. 21-22.

nell'arcipelago. Si è anche sottolineato, attraverso l'analisi dei testi dottrinali prodotti dai gesuiti in Giappone, come questo confronto fosse funzionale a una refutazione più efficace delle dottrine indigene più che a un dialogo interreligioso modernamente inteso. Le religioni indigene venivano infatti vagliate con gli strumenti della filosofia europea, la quale rimaneva la cornice concettuale privilegiata per il confronto con esse. Dunque, i missionari si interessavano alla religione locale solo a scopi dialettici e polemici, senza desiderare un'integrazione tra cattolicesimo e cultura nipponica.

Questa integrazione non voluta dai missionari, tuttavia, si concretizzò gradualmente attraverso l'opera dei convertiti locali: la comunità cristiana giapponese, fin da subito molto numerosa e composta in larghissima parte da laici, godeva di un'autonomia economica unica e, in virtù delle restrizioni sempre più pesanti imposte ai missionari, il ruolo dei laici si fece sempre più cruciale in tutti gli aspetti della vita religiosa della comunità. Questa graduale marginalizzazione dei missionari europei nella vita ecclesiastica nipponica favorì una loro perdita di controllo della comprensione indigena della religione cattolica, la quale si modellò sempre di più sui bisogni e sulla sensibilità dei laici locali.

Nell'epoca delle persecuzioni, infine, il bando totale della religione cristiana sancì in modo ufficiale e definitivo la natura irrimediabilmente "altra" del cristianesimo rispetto alla cultura nipponica. Data la totale assenza di religiosi, la levatura culturale prevalentemente bassa dei fedeli e il bisogno di segretezza, l'integrazione del cattolicesimo nell'orizzonte concettuale delle religioni giapponesi già osservabile nelle prime comunità andò fuori controllo avvicinandosi sempre di più al sincretismo.

CAPITOLO II

L'ADATTAMENTO CULTURALE DEL CATTOLICESIMO IN EPOCA MODERNA

Identità cattolica e nazionalismo nipponico dall'Era Meiji (1868-1912) alla
prima fase dell'Era Shōwa (1927-1945)

2.1. INTRODUZIONE

Il dominio della famiglia Tokugawa in Giappone durò a lungo e fu caratterizzato da un clima generale di pace e di grande vivacità culturale. I nuovi *shōgun*, infatti, avevano istituito un complesso sistema di controllo del territorio atto a impedire la nascita di disordini paragonabili all'ormai passato *Sengoku jidai*. Fu instaurata, anzitutto, una precisa gerarchia dei *daimyō* basata sulla solidità dei legami di lealtà tra questi e la casata shogunale¹⁰⁶ assieme a un sistema di residenze alternate detto *sankin kōtai* 参勤交代, sulla base del quale ogni *daimyō* doveva necessariamente mantenere, con i propri mezzi finanziari, due residenze, una nei propri possedimenti e una a Edo, dove abitare ad alternanza annuale, sicché lo *shōgun* potesse controllarne meglio l'operato e impedire eventuali associazioni a scopo sovversivo¹⁰⁷. Un Paese così organizzato venne rapidamente a costituire una forma di governo dalle caratteristiche contraddittorie, come la compresenza di una forte autorità centrale e, al contempo, di autorità locali totalmente indipendenti dal punto di vista legislativo e amministrativo, definibile con il termine ossimorico di “feudalesimo centralizzato”.¹⁰⁸

Questo Stato paradossale tuttavia funzionò sorprendentemente a lungo, reggendosi su alcune condizioni che ne permisero il perdurare. Una di queste condizioni era costituita dai limitatissimi contatti con l'estero: come già menzionato nel capitolo precedente, infatti, con l'ascesa al potere dei Tokugawa il Giappone tagliò progressivamente i rapporti con gli Stati europei che avevano costituito

¹⁰⁶ Al vertice di questa gerarchia vi erano cinque casate dette *shinpan* 親藩, imparentate con i Tokugawa, tra le quali ne spiccavano tre, dette *sanke* 三家, le quali erano legate alla famiglia shogunale da legami di parentela diretta e potevano concorrere alla successione in caso di mancanza di un erede. Sotto i casati *shinpan* vi erano i *daimyō* detti *fudai* 譜代, esponenti di casate storicamente alleate dei Tokugawa e ai quali vennero affidati importanti incarichi. Infine, relegati in posizioni periferiche e in domini lontani gli uni dagli altri, vi erano i *tozama* 外様, casati discendenti di famiglie nemiche dei Tokugawa e sottomesse con la forza. CAROLI, Rosa, GATTI, Francesco, *Storia del Giappone*, Laterza, Bari, 2006, p. 96.

¹⁰⁷ A rendere il sistema del *sankin kōtai* più vincolante per i *daimyō* era il fatto che la prima consorte e il figlio primogenito di ciascun signore feudale dovevano necessariamente risiedere in via permanente a Edo, risultando *de facto* ostaggi del *bakufu*. Ibid, p. 99.

¹⁰⁸ Ibid, p. 85.

in precedenza i suoi principali partner commerciali, il Portogallo e la Spagna. Le uniche organizzazioni europee che mantennero il permesso di commerciare con l'arcipelago furono le Compagnie delle Indie Orientali di Londra e di Amsterdam: ma gli inglesi, a disagio per le strette condizioni cui erano sottoposti, si ritirarono ben presto dal commercio giapponese, traendo i loro profitti in altri mari e altre regioni dell'Asia. Unici rimasti a gestire quello che rimarrà a lungo un monopolio esclusivo, gli olandesi dovettero trasferire la propria base operativa dall'isola di Hirado, dove inizialmente risiedevano assieme ai mercanti inglesi, a Nagasaki, sotto il diretto controllo delle autorità shogunali. In particolare, ai mercanti provenienti da Amsterdam veniva imposto il soggiorno su un isolotto chiamato Deshima, sito nel porto della città, perennemente sorvegliato e dal quale non si poteva uscire se sprovvisti di un apposito permesso, rilasciato dalle autorità in occasioni particolari come, ad esempio, il *sanpu* 散布, o *hofreis* in olandese, ossia l'ambasceria che l'*opperhoofd* (il capo della base olandese) svolgeva regolarmente presso lo *shōgun* a Edo¹⁰⁹. Anche il commercio con la Cina meridionale si riprese, con la creazione di appositi quartieri cinesi a Nagasaki. Gli unici altri rapporti con il mondo esterno, delegati dallo shogunato a determinate casate di *daimyō* perché considerati secondari, erano i rapporti con la Corea, gestiti dal casato degli Ō di Tsushima, il commercio con gli Ainu dello Hokkaidō gestito dal casato dei Matsumae di Iwate e, infine, il commercio triangolare con la Cina attraverso le isole Ryūkyū, gestito dal casato degli Shimazu di Satsuma.¹¹⁰

Il delicato equilibrio del regime dei Tokugawa fu lentamente eroso da due fattori che portarono, a lungo andare, alla sua caduta. Anzitutto la perenne crisi economica nella quale il *bakufu* versava comportò rigide politiche fiscali, le quali spinsero la classe contadina a frequenti rivolte. Ma fu soprattutto la pressione delle potenze esterne a mettere in crisi la precaria realtà Tokugawa; in particolare i primi a gettare nello scompiglio le autorità Tokugawa furono i russi. Gli esploratori dello Zar e, soprattutto, gli agenti della Società Russo-Americana, furono i primi a esercitare pressione affinché il Giappone si aprisse al commercio con l'estero. Le potenze europee, infatti, stavano crescendo in avanzamenti scientifici e tecnologici, e l'economia capitalista spinse sempre più l'Europa e l'America alla ricerca di nuove fonti di materie prime e nuovi mercati, da sottomettere anche con la forza.¹¹¹

A convincere il Giappone dell'impossibilità di mantenere i propri contatti con l'esterno così com'erano ancora a lungo fu la schiacciante sconfitta inflitta alla Cina dall'Inghilterra nella Prima

¹⁰⁹ KEENE, Donald, *The Japanese Discovery of Europe, 1720-1830*, Stanford, Stanford University Press, 1969, pp. 8-9).

¹¹⁰ JANSEN, Marius, *The Making of Modern Japan*, Stanford, 2000, pp.68-69; 85-88.

¹¹¹ KEENE, *The Japanese Discovery of Europe*, pp. 57-58.

Guerra dell'Oppio (1839-1842). L' Impero cinese, vale a dire la nazione che più di tutte aveva rappresentato la potenza, il prestigio, la ricchezza e la gloria da che il Giappone conservasse memoria storica, era infatti entrato in conflitto con l'Inghilterra a causa del fiero rifiuto da parte della Cina di aprirsi al commercio internazionale, subendo una devastante sconfitta e venendo obbligata ad un'umiliante apertura totale a quel commercio con l'estero che aveva prima così ostinatamente rifiutato. Dinnanzi a uno spettacolo così traumatico le autorità giapponesi realizzarono chiaramente che presto anche al Giappone sarebbe toccato il confronto con le nuove potenze straniere, la cui pressione sulle coste nipponiche si faceva sempre più asfissiante. Il fatidico momento si presentò nel 1853, quando il commodoro americano Matthew Perry (1794-1858) fece irruzione della baia di Edo con quattro navi da guerra della marina degli Stati Uniti, chiedendo di poter avviare relazioni commerciali con il Giappone. Alla risposta (consueta) delle autorità shogunali di recarsi a Nagasaki a presentare queste richieste, il commodoro rispose con un netto rifiuto, dando un anno di tempo al *bakufu* per elaborare la sua risposta. Al suo ritorno, nel 1854, le autorità di Edo accettarono le condizioni poste dal commodoro, con alcune modifiche. In particolare, per non dover subire un'apertura totale forzata così com'era stato per la Cina, il Giappone acconsentì a un'apertura parziale: il commercio internazionale venne esteso, oltre che alla città di Nagasaki, ad altre tre città portuali, vale a dire Yokohama, Niigata e Hakodate. Di seguito anche l'Inghilterra, la Russia, la Francia e la Prussia siglarono accordi commerciali con il Giappone affinché fosse permesso anche alle loro navi di attraccare presso questi porti, che divennero di fatto i principali porti aperti giapponesi. In queste città commerciali vigeva, stando ai Trattati stipulati con le nazioni straniere, il criterio dell'extraterritorialità: gli stranieri potevano operare all'interno delle città portuali secondo l'ordinamento del proprio Paese di origine e, in caso di illeciti di qualsiasi tipo, sarebbero stati giudicati da un giudice non giapponese secondo il diritto del proprio Paese nativo. Questa condizione fu una vera e propria umiliazione per il Giappone, dove il malcontento verso il governo shogunale che aveva approvato i Trattati crebbe sempre più.

Fu così che cominciò quel breve ma intenso periodo della storia giapponese chiamato *Bakumatsu* 幕末, lett. "Fine del *bakufu*". In questa difficile epoca di transizione l'istituzione shogunale, seppur ancora esistente, cominciò a mostrare chiaramente tutta la propria debolezza di fronte alla situazione. Per di più le forze centrifughe già presenti da tempo nel Paese ebbero l'occasione perfetta per esplodere in tutta la loro potenza: i *daimyō* delle regioni occidentali, in particolare dei domini di Chōshū e Satsuma, approfittarono della situazione per ribellarsi al dominio shogunale, appellandosi all'autorità "superiore" dell'Imperatore. Da queste controversie si sviluppò una lunga guerra che si concluse con la vittoria dei sostenitori dell'Imperatore. Nel 1868, dunque, l'ascesa al trono del

giovane Imperatore Meiji 明治 e lo spostamento della capitale imperiale a Edo, che prese il nuovo nome di Tōkyō, inaugurarono una nuova fase storica.

Il nuovo Stato giapponese si ritrovò a dover mettere tempestivamente in atto numerose misure in molteplici campi per poter colmare il divario tecnico e scientifico con le potenze straniere, sì da dare al Giappone la sicurezza di cui aveva bisogno in un clima internazionale caratterizzato dall'imperialismo euro-americano e dallo sfruttamento coloniale. Per dare ufficialità a tale scopo, unendo così la vecchia *leadership* feudale sotto un fine comune, il nuovo governo Meiji promulgò un documento, il *Gokajō no Goseimon* 五箇条の御誓文, lett. "Giuramento dei Cinque Articoli", nel quale l'Imperatore indicava gli obiettivi del nuovo governo: in particolare, all'Articolo Cinque, si dichiarava che il nuovo Stato avrebbe raggiunto la grandezza attraverso "la ricerca della conoscenza in tutto il mondo". Dunque, il Giappone si impegnò in una campagna di studio del mondo occidentale, sì da acquisire le competenze necessarie per arrivare a competere ad armi pari con le grandi potenze e ritrattare l'abolizione dei Trattati che, a partire dal commodoro Perry, regolavano con vantaggi sbilanciati il commercio tra il Giappone e il resto del mondo.¹¹²

A questo scopo fu organizzata la missione Iwakura, una missione diplomatica che riuniva le principali personalità politiche e intellettuali del nuovo Giappone, le quali avrebbero viaggiato in missione attorno al mondo per più di un anno, tra Stati Uniti e Paesi europei, studiando i punti di forza e le caratteristiche intrinseche di ciascuno. La missione partì alla volta di San Francisco nel 1872 e rimase negli Stati Uniti per ben sei mesi a causa di un'*impasse* diplomatica, avendo però il tempo di raccogliere molte informazioni riguardo la complessa realtà americana. Poi fu la volta dell'Inghilterra, modello tanto in ambito economico e produttivo quanto in quello culturale e educativo, dove fu chiaro agli ambasciatori che l'unico modo per togliere il giogo dell'extraterritorialità fosse dotarsi di un ordinamento giuridico che le potenze straniere potessero riconoscere. Se, in seguito, la Francia non costituì un esempio molto positivo a causa delle condizioni in cui versava la nascente Terza Repubblica subito dopo la sconfitta nella guerra franco-prussiana, l'esempio della Prussia fu forse il più impressionante per gli ambasciatori nipponici: Paese giovane, militarmente potente, scientificamente avanzato, governato da una *leadership* forte e autoritaria e tuttavia giuridicamente moderno. Dopo dei rapidi soggiorni in Russia, Austria, Italia e Nord Europa, la Missione salpò da Marsiglia per tornare in patria.¹¹³

A seguito dell'attento studio della realtà europea e statunitense, gli oligarchi giapponesi si convinsero della necessità di imparare dalle potenze straniere le competenze necessarie

¹¹² JANSEN, Marius, *The Making of Modern Japan*, pp. 337-39.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 355-361.

all'emancipazione e, soprattutto, di rafforzare il Giappone come Stato-Nazione sì da spingere il popolo a collaborare attivamente con il nuovo Governo. Il motto del periodo Meiji che meglio esprime questo obiettivo di innovazione nel solco delle potenze europee e allo stesso tempo di orgoglio nazionalistico è senz'alcun dubbio quello che recita *wakon yōsai* 和魂洋才, lett. "spirito nipponico, tecnica occidentale". Un altro motto particolarmente utile per capire lo spirito dell'innovazione cui il nuovo Giappone puntava è *fukoku kyōhei* 富国強兵, lett. "nazione prospera, esercito forte": dati i preziosi precedenti visti all'estero gli artefici nel nuovo Stato giapponese non poterono che basare la ricchezza del Paese su un esercito temibile, elemento che all'epoca costituiva il principale indicatore della potenza di una Nazione. Se già il morente *bakufu* aveva fatto degli sforzi in tal senso cercando di ammodernare i corpi militari nipponici, attraverso la fondazione nel 1855 di due istituti dove addestrare le nuove forze armate, il *Kaigun Denshūjo* 海軍伝習所 a Nagasaki per la marina e il *Kobushō* 講武所 a Edo per le forze di terra, il nuovo governo Meiji andrà oltre, stabilendo dei modelli precisi per il nuovo esercito e standardizzando i nuovi costumi militari.

I frutti del rinnovamento in ambito militare si videro all'inizio del XX secolo: nel 1900 il Giappone mandò un contingente militare che si unì alle forze internazionali stanziato in Cina per sedare la rivolta dei Boxers. Tale contingente costituiva la metà delle forze internazionali nella loro intelligenza e la disciplina dei soldati giapponesi lasciò gli ufficiali europei senza parole. Ma la vera prova di forza da parte del nuovo esercito fu senza dubbio la guerra russo-giapponese, cominciata nel 1904 e terminata l'anno seguente con la sonora sconfitta inflitta dalla Marina giapponese alla flotta del Baltico al largo dell'isola di Tsushima e con l'ufficializzazione della sconfitta della Russia con il Trattato di Shimonoseki.

Nel 1912 l'Imperatore Meiji, ormai anziano, morì, lasciando il trono al suo successore, l'Imperatore Taishō 大正. Il governo di questo Imperatore fu breve, a causa delle precarie condizioni fisiche e mentali del sovrano, il quale fu ben presto sostituito nelle faccende di Stato dal figlio, il futuro Imperatore Shōwa 昭和. Durante il suo regno, comunque, il Giappone si dotò di strutture statali democratiche e di un sistema parlamentare e partitico, vedendo allo stesso tempo crescere sempre di più il prestigio dell'esercito, le cui ingerenze nella vita pubblica si fecero sempre più forti.

Nel 1926 l'Imperatore Shōwa salì al potere, favorendo la crescente influenza delle forze armate e il rafforzarsi dell'ossatura ideologica di stampo nazionalistico che, da tratto identitario, era andata evolvendosi in un vero e proprio sistema ideologico. L'adesione estrema a questa ideologia di Stato portò il Paese nel vortice della guerra.

2.1.1. Le radici dell'ideologia di Stato del periodo Meiji (1868-1912)

Il periodo Tokugawa era stato caratterizzato, sul piano intellettuale, da una forte prominenza del confucianesimo, che arrivò a costituire “l'ideologia ufficiale” del *bakufu*. Pur non trasformandosi in una religione provvista di luoghi sacri e rituali com'era accaduto in Cina e in Corea, il confucianesimo divenne la dottrina dominante, scalzando il prestigio precedentemente detenuto dal buddhismo, il quale si vide relegato alla funzione di “religione funebre”¹¹⁴. La dottrina di Confucio sostituì quella del Buddha anche nell'appropriarsi della retorica anticristiana, la quale incorporò gli argomenti mutuati dai classici cinesi per contrastare le “ideologie sovversive” straniere. In particolare, a ricevere il maggior prestigio fu la riformulazione del confucianesimo formulata dal pensatore e commentatore Zhu Xi (1130-1200), il quale aveva dedotto dalle dottrine etiche dei saggi dell'antichità un complesso sistema cosmologico dai tratti deterministici, fautore di un sapere e di un saper fare prettamente libreschi e particolarmente utile per contrastare il finalismo creazionistico del cristianesimo¹¹⁵. I giovani esponenti della nobiltà, dunque, ricevevano la propria istruzione in accademie patrocinate dallo shogunato, dove si studiavano i classici della letteratura confuciana.

Tuttavia, il periodo Tokugawa vide anche la nascita di due correnti di pensiero alternative agli studi confuciani ufficiali, le quali aprirono la strada al pensiero del periodo Meiji. La prima di queste correnti è quella dei *rangaku* 蘭学, lett. “studi olandesi”: dall'Olanda, infatti, assieme alle “stranezze” europee arrivavano anche testi europei, soprattutto traduzioni olandesi di trattati di medicina, utili per i medici di bordo, e di astronomia, utili per i navigatori per disegnare le mappe e tracciare le rotte. Benché in Giappone la conoscenza della lingua olandese fosse appannaggio esclusivo di poche famiglie site a Nagasaki, le quali si tramandavano il mestiere di interprete, alcuni studiosi di Edo si cimentarono nella traduzione di alcune di queste opere scientifiche provenienti dall'Europa. Con il crescere della minaccia russa a nord, i *rangakusha* si videro investiti sempre di più di incarichi e commissioni ufficiali, divulgando nell'arcipelago la medicina e la cartografia europee, gettando poi

¹¹⁴ Il sistema di censimenti presso i templi buddhisti di cui si è parlato nel capitolo precedente contribuì al consolidamento del buddhismo anche tra la gente comune, per la quale tuttavia tale religione rimase essenzialmente legata ai servizi funerari. MILLER, Ian, *Choosing the Other, Conversion to Christianity in Japan*, University of Manchester, 2010, pp. 73-74.

¹¹⁵ Una forma di confucianesimo che fu invece considerata eterodossa fu quella del pensatore Wang Yangming (1472-1529), il quale interpretava il sapere come una dote innata dell'uomo, arrivando a una concezione più “umanistica” del cosmo. Il pensiero di Wang Yangming fu a lungo accostato al cristianesimo in Giappone, anche a causa del parallelismo tra la religione straniera e la dottrina del pensatore formulato da Matteo Ricci nei suoi scritti, i quali tra l'altro furono severamente proibiti nell'arcipelago. BERNARD-MAÎTRE, “Les premiers rapports de la culture européenne avec la civilisation japonaise”, in MARQUET, Christophe, *Présences occidentales au Japon. Du “siècle chrétien” à la réouverture du XIXème siècle*, pp. 114-117.

le basi per l'apprendimento scientifico del periodo Meiji. I *rangakusha* si facevano fautori di un pensiero spiccatamente pragmatico, osteggiando la sinologia ufficiale in quanto colpevole di diffondere quella che consideravano una conoscenza falsata della realtà. Essi contrapponevano all'*ipse dixit* dei confuciani un approccio epistemologico improntato all'osservazione diretta del reale, in modo non dissimile al metodo scientifico europeo.¹¹⁶

Un'altra corrente che avrebbe gettato le basi ideologiche del periodo Meiji fu la corrente dei *kokugaku* 国学, lett. "studi nazionali". Gli studiosi appartenenti a questa corrente contrapponevano alla cultura cinese, le eccellenze letterarie e religiose del Giappone stesso, esaltando la tradizione nazionale come superiore a quella cinese. I *kokugakusha*, sollevando questioni come "la purezza del popolo giapponese", furono senz'alcun dubbio i precursori del nazionalismo Meiji, nonché i primi a esaltare il culto dei *kami* e dell'Imperatore come carattere distintivo della cultura nipponica in contrapposizione con la cultura continentale.¹¹⁷

A caratterizzare di più il pensiero successivo furono le curiose ibridazioni che si ebbero tra queste correnti. Degno di nota per l'evoluzione del pensiero successivo e, soprattutto, per l'influenza sul pensiero religioso e sulla retorica anticristiana successivi, fu il pensatore Aizawa Seishisai. Esponente della Scuola di Mito, scuola di pensiero che coniugava gli studi confuciani con le idee dei *kokugakusha*, egli osservò come la religione cristiana svolgesse la funzione, nei Paesi stranieri, di dottrina capace di infervorare il popolo e asservirlo più facilmente al sovrano. Arrivò quindi a sostenere che il Giappone dovesse trovare nel culto dell'Imperatore, vera dottrina nativa del Giappone e dunque vero *kokutai* 国体, lett. "essenza della Nazione", lo strumento ideologico per replicare questo meccanismo nell'arcipelago, enunciando per la prima volta l'iconico motto *Sonnō jōi* 尊王攘夷, let. "Venerare l'Imperatore, espellere i barbari".¹¹⁸

Con l'avvento dei Trattati il mondo intellettuale giapponese si divise tra i nazionalisti, sostenitori della dottrina di Aizawa, e gli esponenti del movimento *bunmei kaika* 文明開化, i quali si facevano fautori di un apprendimento massiccio della cultura europea sì da superare l'arretratezza in cui versava il Giappone. Se per una prima fase del periodo Meiji il *bunmei kaika* fece ancora sentire la sua voce, poi questo si spense sotto i forti venti del nazionalismo, i quali però non avevano che cominciato a soffiare.

¹¹⁶ KEENE, *The Japanese Discovery of Europe*, pp. 25-26.

¹¹⁷ JANSEN, *The Making of Modern Japan*, pp. 204-205.

¹¹⁸ WAKABAYASHI, Bob, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan*, Harvard University Asia Center, Harvard, 1986, pp. 68-72.

2.2. IL RITORNO DEI MISSIONARI

2.2.1. La *Société des missions étrangères* e i primi contatti tra la Chiesa e i cristiani nascosti.

Dopo secoli di esplicito divieto per i missionari stranieri di sbarcare in Giappone, nel corso del tempo erano stati pochi i religiosi cattolici ad approdare sulle coste nipponiche. L'ultimo era stato, nel 1708, il gesuita Giovanni Battista Sidotti (1668-1714), sbarcato sull'isolotto di Yakushima e arrestato quasi immediatamente.¹¹⁹

Eppure, in Europa l'interesse per il Giappone non si spense: a lungo la Chiesa carezzò l'idea di un ritorno nell'arcipelago dove così tante comunità erano state così bruscamente lasciate senza preti. Dopo la dipartita degli ordini religiosi iberici, a guadagnarsi dal papato l'egemonia sull'opera missionaria in Giappone e nel resto dell'Asia orientale fu la *Société des missions étrangères*, fondata a Parigi nel 1658, la quale nominò in due occasioni dei Vicari apostolici per la comunità giapponese. Tale privilegio accordato alla *Société*, tuttavia, rimase a lungo una pura formalità: le nomine rimasero valide solo sui documenti ecclesiastici, questi Vicari non videro il Giappone nemmeno dal ponte di una nave e ogni tentativo di ritornare a un progetto di evangelizzazione del Giappone si ridusse a un lontano ricordo o a una vaga speranza. La situazione tuttavia cambiò lentamente, arrivando a un punto di svolta a seguito della terribile vittoria della Gran Bretagna e della Francia nella Seconda Guerra dell'Oppio (1856-1860). Sebbene la Chiesa cattolica avesse vissuto dei periodi poco felici in Francia, come la Rivoluzione francese che favorì un'ampia diffusione dell'anticlericalismo, a metà del XIX secolo essa godeva di un insperato prestigio, dovuto anche all'appoggio dato al nuovo Imperatore di Francia, Luigi Napoleone Bonaparte. Inoltre, grazie alle forti simpatie cattoliche presso l'esercito e la marina francesi, principali agenti dell'espansionismo coloniale, la *Société* divenne una vera e propria *lobby* nel mondo della politica estera francese dell'epoca, contribuendo alla "missione civilizzatrice" dell'impero francese. E proprio grazie alla vittoria francese in Cina al fianco della Gran Bretagna contro la Cina la *Société* riuscì a penetrare in Giappone attraverso le isole Ryūkyū.¹²⁰

La prima relazione tra la Francia e il regno delle Ryūkyū era già avvenuta quando, nel 1844, il missionario Forcade e il suo assistente cinese Agostino Ko vennero fatti sbarcare a Naha, capitale del

¹¹⁹ Il lungo interrogatorio del missionario è riportato nell'opera del letterato confuciano Arai Hakuseki, il *Seiyō kibun* 西洋紀文. L'interrogatorio del Sidotti è una tappa storica fondamentale nella comprensione della cultura europea da parte del Giappone. TAKESHITA, Toshiaki, "La Yōgaku (Rangaku) e la prima introduzione della scienza occidentale in Giappone", *Il Giappone*, 1973, 13, 1973, pp. 15-16.

¹²⁰ LEHMANN, Jean-Pierre, "French Catholic Missionaries in Japan in the Bakumatsu and Early Meiji Periods", *Modern Asian Studies*, 13, 3, 1979, p. 378.

regno, in un atto quasi unilaterale da parte della marina francese. Due anni dopo, Forcade venne nominato Vescovo di Samos, ricevendo anche le cure del neonato Vicariato apostolico del Giappone (il quale comprendeva anche le isole Ryūkyū). Grazie ai progressi fatti da Forcade e dal suo successore a Naha Le Turdu, fu possibile mandarvi per “prepararsi” i missionari Girard e Mermet de Cachon. I due missionari, dopo una formazione sul campo a Okinawa, si recarono in Giappone in occasione della spedizione Baron Gros.¹²¹

Questa spedizione era di importanza epocale, in quanto prima ambasciata ufficiale dello Stato francese per instaurare ufficialmente rapporti amicali e commerciali con il Giappone. Tuttavia, si può dire che i missionari fossero una componente minoritaria e quasi circostanziale all’interno dell’ambasceria, pur essendo forse gli unici a provare un vivo interesse per l’arcipelago. Infatti, la Francia, per quanto intenzionata ad avviare relazioni diplomatiche e commerciali con il Giappone, non aveva abbondanti risorse da impegnare in attività nella regione, soprattutto di carattere militare: era interesse dell’ambasceria, dunque, instaurare un contatto con il minor ammontare di difficoltà e costi possibile. La questione religiosa non venne praticamente discussa nella stipula del Trattato, se non in una piccola clausola dove si precisava che, sulla base del principio di extra-territorialità, la religione cattolica sarebbe stata legalmente professabile solo dai francesi all’interno delle città portuali aperte al commercio internazionale, i quali avrebbero potuto erigere chiese e cimiteri ad uso dei propri connazionali residenti sul suolo nipponico.¹²² Al primo funzionario francese in terra nipponica, Duchesne de Bellecourt, fu fatto capire che gli interessi francesi in Giappone erano di natura prettamente secolare e ai missionari fu espressamente comunicato il divieto di recarsi a predicare nell’interno del Paese, quindi si limitarono a operare nelle città portuali.¹²³

Padre Girard, che giunse in Giappone in occasione dei negoziati, divenne così il capo della prima missione cattolica in Giappone dal 1614. In particolare, egli rimase a Yokohama, dove fece costruire una cappella e cominciò a lavorare come interprete di Bellecourt, mentre il suo sottoposto padre Mermet si recò a Hakodate dove aprì una scuola di francese. A completare il quadro arrivò un terzo missionario, padre Petitjean, il quale si stabilì a Nagasaki.¹²⁴

La presenza dei missionari, tuttavia, non significò affatto un ritrattamento delle leggi anticristiane del Paese: quando infatti nella sua cappella di Yokohama padre Girard cominciò a predicare in giapponese, trentasei dei numerosi giapponesi che regolarmente si erano fermati ad ascoltarlo vennero arrestati e condannati a morte, costringendo il console francese (e quello inglese) a intervenire per

¹²¹ Ibid. pp. 379-80.

¹²² Ibid, p. 382.

¹²³ Ibid. p. 381.

¹²⁴ Ibid. p. 382.

impedire la pubblica esecuzione dei giapponesi “convertiti”, raggiungendo il proprio scopo solo a condizione che padre Girard cessasse di predicare in giapponese.¹²⁵

Un altro episodio ancor più indicativo accadde a Nagasaki, nel 1865, quando si presentarono nella nuova Cattedrale di Oura¹²⁶, amministrata da lui, dei cristiani provenienti da Urakami. La scoperta dei cristiani nascosti infiammò gli animi dei nuovi missionari al punto da spingerli a far visita alle comunità di *kirishitan*, il che costituiva un’effrazione dei Trattati, secondo i quali gli stranieri non potevano lasciare le zone extraterritoriali. Questi movimenti clandestini dei missionari nell’interno non sfuggirono alle autorità shogunali, le quali ne approfittarono per arrestare un cospicuo numero di cristiani. Ciò causò non poche tensioni tra il *bakufu* e i rappresentanti della Francia: il console Léon Roches riuscì a ottenere il rilascio dei prigionieri, scrivendo tuttavia in seguito a Petitjean intimandogli di frenare il proprio zelo, sottolineando come la questione religiosa fosse troppo spinosa per essere affrontata in modo tanto esplicito in una situazione di crisi come quella corrente.¹²⁷

2.2.2. Dalla persecuzione alla diffidenza: verso un secolarismo ambiguo.

Con la caduta del *bakufu* nel 1868 le persecuzioni, contrariamente a quanto si aspettassero i missionari, non videro alcun miglioramento. Al contrario, il nuovo governo intensificò gli arresti e le condanne ai danni dei cristiani. Il nuovo Giappone infatti, desideroso di “fare i giapponesi”, si preoccupò di diffondere presso il popolo un’ideologia di Stato che unificasse la neonata nazione, mostrando la propria ostilità verso qualsiasi possibile ideologia sovversiva. Tale ideologia ufficiale, che in seguito sarebbe divenuta nota come *Kokka shintō* 国家神道, lett. “Shintō di Stato”, si basava sul culto della figura dell’Imperatore, il quale veniva venerato in qualità di divinità tutelare della Patria e padre dei giapponesi, e sulla partecipazione a riti e cerimonie presso determinati santuari, come quello di Yasukuni 靖国 a Tōkyō.

Il termine *shintō* era nuovo nel discorso ideologico e religioso giapponese: esso venne mutuato dagli scritti di Aizawa per identificare il culto dei *kami* e dell’Imperatore come manifestazione religiosa nazionale e, in quanto tale, come elemento costitutivo dell’identità del popolo giapponese, in contrapposizione alle religioni “straniere”, tra le quali figura anche il buddhismo¹²⁸. Se nei secoli

¹²⁵ Ibid. pp. 382-83.

¹²⁶ La cattedrale di Oura fu costruita nel febbraio del 1865. Essa venne intitolata ai ventisei martiri crocifissi in quel luogo nel 1597 per ordine di Toyotomi Hideyoshi, i quali erano stati canonizzati da Pio IX nel 1862. Ibid, p.384.

¹²⁷ Ibid. p. 384-85.

¹²⁸ Il termine *shintō*, atto a identificare la “religione nativa”, veniva mutuato dallo *Yijing* 易經, classico della letteratura confuciana, nel quale il termine *shen dao* 神道 indicava la religione del popolo. WAKABAYASHI, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan*, pp. 123-28.

precedenti il culto dei *kami* era stato praticato in armonia con la religione buddhista, il nuovo governo attuò una netta cesura tra “la religione autoctona” del Giappone e il buddhismo, separazione nota con il nome di *shinbutsu bunri* 神仏分離, lett. “separazione tra i *kami* e i buddha”.¹²⁹

Oltre ad aver creato lo shintō come “religione nativa”, il nuovo governo operò una distinzione tra due tipi diversi di shintō: il primo, che nel tempo prese la denominazione di *kyōha shintō* 教派神道, lett. “shintō delle sette”, venne definito come una religione vera e propria, provvista di un apparato dottrinale e dogmatico definito e di precisi insegnamenti spirituali, mentre il secondo venne identificato con il *kokka shintō*, definito come una non-religione, consistente solo in un insieme di riti rivolti alla persona dell’Imperatore e ai caduti per la patria¹³⁰. Dunque, lo shintō di Stato così come definito dal governo non coincideva con il culto dei *kami*, associandosi ad esso solamente in virtù dei suoi forti richiami al culto della casta Imperiale e alla divinizzazione degli eroi nazionali. Questa somiglianza, o non-coincidenza, con il culto dei *kami* (e con lo shintō delle sette) diede al *kokka shintō* un’ambiguità particolare: esso si profilava come un sistema rituale essenzialmente laico, strizzando però l’occhio a velleità chiaramente religiose e ponendo il culto dei *kami* in una posizione di privilegio rispetto a tutte le altre religioni, le quali si trovarono relegate a un ruolo periferico.¹³¹

La politica anticristiana del Giappone Meiji, tuttavia, non era destinata a durare molto: i membri della missione Iwakura, al loro ritorno in patria nel 1873, fecero pressioni affinché la proscrizione del cristianesimo venisse definitivamente abrogata, consapevoli del fatto che le potenze straniere non avrebbero mai acconsentito alla revisione dei Trattati ineguali in favore di un Paese che perseguitava quella che ritenevano essere la vera religione. L’abolizione della proscrizione del cristianesimo, tuttavia, non favorì dei cambiamenti radicalmente positivi per le comunità cristiane presenti nell’arcipelago. Per quanto inizialmente la corrente *bunmei kaika* avesse favorito un gran numero di conversioni al cristianesimo tra i membri della classe colta, la progressiva affermazione dello shintō di Stato come ideologia ufficiale portò qualsiasi manifestazione religiosa potenzialmente sovversiva, cristianesimo compreso, a trovarsi sempre più in una posizione di marginalità.

¹²⁹ Questa separazione forzata tra manifestazioni religiose che per secoli erano state scarsamente distinguibili portò talvolta a persecuzioni e atti di vandalismo verso i luoghi sacri non espressamente dedicati al culto dei *kami*. A soffrire di questa politica furono anche, e forse soprattutto, le scuole buddhiste: a seguito della contrapposizione forzata tra culto dei *kami* e dei buddha, da sempre congiunti, diversi seguaci del culto del *Tennō* si dettero al deturpamento dei templi buddhisti, secondo lo slogan *haibutsu kishaku* 廃仏毀釈, lett. “Distuggere il buddhismo, fare a pezzi Śākyamuni”. RAVERI, *Itinerari nel sacro*, 332.

¹³⁰ Questa distinzione non fu subito esplicita: fra il 1872 e il 1875 è possibile osservare i tentativi dell’élite governativa di stabilire una sorta di teocrazia monarchica, mettendo il Paese nelle mani di un “sovrano divino”. Varie ragioni spinsero gli oligarchi a cambiare direzione, optando per una forma anomala e ambigua di secolarismo di Stato. WILDMAN NAKAI, Kate, “Between Secularity, Shrines, and Protestantism: Catholic Higher Education in Prewar Japan”, *Japan Review*, 30, 2017, p. 100.

¹³¹ ALLAM, Cheryl, “The Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism”, *Buddhist-Christian Studies*, 10, 1990, pp. 37-38.

Il controllo della religione da parte dello Stato è qualcosa di assai vecchia data in Giappone, risalente addirittura al periodo Nara: da sempre lo Stato aveva esercitato su di essa la propria influenza, lasciando tuttavia una certa libertà d'azione alle istituzioni religiose nei limiti dei propri affari interni. Nei secoli si era consolidata una relazione di mutua dipendenza tra le istituzioni pubbliche e quelle religiose, nella quale ciascuna delle due parti si accomodava ai bisogni dell'altra. Da un lato lo Stato, bisognoso della forza unificatrice del mito e dei rituali e del supporto ideologico autorevole dei capi religiosi, controllava la religione incorporandola nelle strutture pubbliche. Dall'altro la religione, accettando il controllo statale, aveva acquisito prerogative istituzionali, potere politico e militare, prestigio culturale e pedagogico, benessere economico e fiscale. Il nuovo governo Meiji, tuttavia, ruppe questo tacito accordo creando una nuova ortodossia ideologica a partire dalla mitologia e dal pensiero *shintō* e gettando, così, le basi per un vero e proprio cambio di paradigma nei rapporti tra Stato e religione, secondo il quale una non-religione diventava ideologia di Stato associandosi tuttavia a una religione dichiaratamente tale, ponendo quest'ultima in una posizione di privilegio rispetto alle altre.¹³²

L'atteggiamento verso la religione, in Giappone, fu dunque regolato sulla base dell'adesione delle singole religioni all'ideologia ufficiale. La Costituzione Meiji, ottriata dall'Imperatore nel 1889, sanciva all'Articolo 28 una libertà di culto "condizionata": i sudditi potevano professare infatti la religione che preferivano, purché nel nome di essa non si fossero sottratti ai propri "doveri di sudditi". L'anno successivo, nel 1890, fu promulgato il Rescritto Imperiale dell'Educazione, documento che riportava quello che, per il nuovo governo, doveva costituire il fine ultimo del percorso scolastico, ossia coltivare le giovani generazioni nelle virtù confuciane di rettitudine e obbedienza e, soprattutto, di pietà filiale verso il Padre della Patria. Il Rescritto venne distribuito in tutte le scuole assieme a un ritratto dell'Imperatore, davanti ai quali studenti e insegnanti dovevano inchinarsi. Anche le visite obbligatorie ai santuari, i *jinja sanpai* 神社参拜, non avevano ufficialmente altro scopo che di ispirare nei giovani studenti una corrispondenza di patriottico sentire e di risvegliare in essi "l'orgoglio di essere giapponesi", senza imporre credenze di carattere religioso.¹³³

Con questi accorgimenti giuridici il nuovo Stato giapponese impose definitivamente lo *shintō* di Stato come ideologia ufficiale non religiosa e ufficializzò definitivamente la propria posizione dinnanzi alla religione. Questa posizione, secondo la classificazione di Ahmed T. Kuru, può essere definita come una posizione di secolarismo assertivo. Kuru identifica come "secolarismo assertivo" quel tipo di atteggiamento nei confronti della religione da parte dello Stato paragonabile al principio

¹³² ALLAM, "The Nichiren and Catholic Confrontation...", pp. 37-38.

¹³³ Ibid, pp. 42-43.

della *laïcité* tipico dell'ordinamento francese, in base al quale la religione viene concepita come un fatto puramente privato e, dunque, se ne penalizza una rappresentazione o professione pubblica. Questo concetto si oppone al cosiddetto "secolarismo passivo", tipico degli Stati anglosassoni, il quale consiste in un atteggiamento di relativa tolleranza a diversi gradi di manifestazioni pubbliche di affiliazione religiosa.¹³⁴

A preparare il terreno per questa posizione "laicista" fu la diffusione, nel 1886, della cosiddetta Istruzione 12¹³⁵ presso tutti i governi prefetturali. Tale istruzione, in giapponese *kunrei* 訓令, delineava la totale separazione della religione dal mondo scolastico, vietando che nelle scuole venisse impartito qualsiasi insegnamento religioso e si tenessero rituali e cerimonie di qualsiasi tipo. A sostituire le materie religiose sarebbe stata l'ora di *shūshin* 修身, "etica", sostanzialmente un'ora dedicata all'insegnamento del *kokutai*, della natura dei *kami*, del significato dei riti officiati nei *jinja*, della Casata Imperiale e dell'unicità del sistema familiare nipponico. Per quanto questa istruzione non avesse forza di legge, essa comportò numerosi problemi alle numerose scuole cristiane sparse nel Paese, le quali dovettero ricorrere a lunghi negoziati con il Ministero per poter concordare delle modalità in cui continuare le proprie attività anche religiose.¹³⁶

Se nel mondo protestante fu l'alto profilo e la volontà di affrancarsi dal pervasivo controllo dello Stato a portare vari esponenti della propria classe intellettuale a sviluppare forme indigene di cristianesimo, che si esplicarono in speculazioni teologiche originali e talvolta in formazioni di movimenti religiosi locali, per quanto riguarda il cattolicesimo si può dire che avvenne l'esatto opposto. Fin dalla permanenza francese, infatti, la presenza cattolica si caratterizzò per un profilo basso, mostrandosi spesso più disposta a scendere a patti con le disposizioni del governo piuttosto che a imbarcarsi in discussioni senza fine. Inoltre, a differenza del mondo intellettuale protestante nipponico spesso impegnato in discussioni di natura morale riguardo i comportamenti dei giapponesi, risultando un'ottima forza critica all'interno della società, la Chiesa cattolica manifestò sempre una marcata indifferenza verso le vicende politiche del Paese ogniquale queste non riguardassero direttamente la comunità.¹³⁷

Successivamente, a seguito di ulteriori legiferazioni riguardo i criteri adottati dallo Stato per riconoscere ufficialmente scuole e università private, le istituzioni di istruzione cristiane dovettero attivarsi sì da rispettare i requisiti richiesti dal governo per vedersi riconosciuto lo *status* di scuola.

¹³⁴ WILDMAN NAKAI, "Between Secularity, Shrines, and Protestantism...", pp. 98-99.

¹³⁵ Questa Istruzione fu emanata dal Ministero dell'Educazione in concomitanza dell'Ordinanza delle Scuole Private, la quale affrontava sempre lo stesso problema della religione nelle scuole. Ibid, pp. 101-102

¹³⁶ Una di queste scuole, la futura Rikkyō Daigaku, riuscì a ottenere il permesso di tenere le liturgie nei dormitori, senza insegnare religione negli edifici scolastici. Ibid, p. 102.

¹³⁷ ALLAM, "Nichiren and Catholic Confrontation...", pp. 36-37.

2.2.3. La riaffermazione di un cattolicesimo universale e colto: l’Istruzione superiore cattolica.

In una simile situazione, dove il nazionalismo e la pervasività dello Stato si univano a un atteggiamento poco accomodante nei confronti della religione, gli esponenti della Chiesa cattolica si ritrovarono pesantemente scoraggiati a condurre un proselitismo attivo.

A complicare ulteriormente l’attività pastorale cattolica in Giappone fu la concorrenza, mai esperita fino ad allora, con le altre denominazioni cristiane, in particolare con il protestantesimo: la maggior parte delle conversioni nell’alta società precedentemente incoraggiate nel periodo del *Bunmei kaika*, infatti, erano state rivolte verso le Chiese protestanti, giunte in Giappone in contemporanea alla *Société des Missions Étrangères* e attivamente impegnate nel proselitismo. Nonostante la più lunga tradizione vantata dal cattolicesimo in terra nipponica e il grande numero di convertiti anche dopo il Rinnovamento Meiji, il protestantesimo riuscì ad acquisire un prestigio sociopolitico più alto, identificandosi con una classe sociale ben definita, ossia i giovani rampolli della ormai ex-classe dirigente samuraica, privi di uno *status* definito e in cerca di un posto nel nuovo assetto politico del Paese.¹³⁸

La causa di questa particolare presa da parte del protestantesimo sulla nuova classe colta fu dovuta anzitutto al posizionamento prevalentemente urbano, da parte dei missionari protestanti, dei centri di missione: la società giapponese in rapido mutamento, infatti, tendeva sempre più a concentrarsi nelle città, facendo degli agglomerati metropolitani i veri centri nevralgici della vita culturale giapponese dell’epoca. I cattolici, invece, furono spinti dall’esperienza pregressa dei gesuiti a concentrare la propria attività pastorale nelle aree rurali, segnate dalla miseria e dalla forte presenza di persone scarsamente alfabetizzate¹³⁹. Inoltre, l’elevato prestigio sociale delle denominazioni protestanti fu dovuto anche al posto cruciale che l’istruzione occupava nel metodo dei missionari protestanti: fin da subito, infatti, le principali denominazioni del mondo protestante, dai luterani ai presbiteriani ai congregazionisti, si preoccuparono di fondare nelle principali città nipponiche un gran numero di scuole dove insegnare lingue straniere e, a chi lo desiderasse, anche la religione cristiana. I giovani rampolli della *ex-buke*, i quali si iscrivevano presso tali scuole in quanto interessati all’apprendimento delle lingue delle nuove potenze, spesso passarono da un’iniziale avversione per la religione straniera

¹³⁸ BALLHATCHET, Helen, “Confucianism and Christianity in Meiji Japan: The Case of Kozaki Hiromichi”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, 1988, p. 352.

¹³⁹ SATO, Yoshinobu, SUGAWARA, Yoshiko, IRIE, Tomoko, “Meijiki no kirisuto kyō to kyōiku jigyō: katorikku wo jirei ni”, 明治期のキリスト教と教育事業: カトリックを事例に, Nagasaki Uesureian Daigaku chiiki sōgō kenkyūjo kiyō, 長崎ウエスレヤン大学地域総合研究所紀要, 10, 1, 2012, p. 75.

a una conversione sentita e appassionata, anche in virtù di una somiglianza, o quanto meno una “non-contraddizione”, del cristianesimo protestante con i principi confuciani, da secoli alla base della formazione morale e intellettuale dell’*élite* giapponese¹⁴⁰. Le Chiese protestanti riuscirono così a fare breccia nella nuova classe dirigente, plasmando in modo più o meno profondo la vita intellettuale nipponica. L’alta eterogeneità e la tendenza allo sviluppo di realtà ecclesiastiche autocefale tipica del protestantesimo favorirono, inoltre, diverse manifestazioni di adattamenti culturali, come la nascita di diverse dispute teologiche interne alle Chiese giapponesi, quando non addirittura di movimenti e Chiese locali, come nel caso del *Mukyōkai* 無教会, lett. “Non-Chiesa”, fondato da Uchimura Kanzō nel 1901.¹⁴¹

La Chiesa cattolica, invece, non riuscì a contribuire in modo altrettanto profondo alla vita della classe intellettuale del nuovo Giappone: seguendo l’esempio dei loro predecessori e, soprattutto, al fine di evitare ulteriori attriti con le autorità shogunali e con i consoli plenipotenziari francesi, infatti, i missionari francesi mantennero sempre un basso profilo, evitando un proselitismo eccessivamente attivo. Se l’istruzione rivestiva comunque un ruolo centrale nel loro metodo, soprattutto per quanto riguardava l’educazione dei più piccoli, la posizione prevalentemente rurale dei predicatori della *Société des Missions Étrangères* portò la predicazione cattolica a dedicarsi prevalentemente a opere di carità, quali ospedali e orfanotrofi; le scuole fondate dai missionari cattolici, inoltre, erano spesso scuole appartenenti ai primi gradi di istruzione, molto diverse dalle scuole superiori e dai collegi istituiti dai protestanti¹⁴². Le poche scuole cattoliche dotate di un certo prestigio nei centri urbani erano costituite principalmente dalla Gyōsei 暁星, fondata nel 1888 a Tōkyō, e la Kaisei 海星, fondata nel 1891 a Nagasaki: si trattava di istituti di istruzione secondaria di primo grado, a utenza esclusivamente maschile, fondate dalla Società di Maria, unica organizzazione cattolica che si fosse occupata del missionariato in ambito scolastico. Tuttavia, nessuna di queste due scuole ottenne il riconoscimento come scuola specializzata, in giapponese *senmon gakkō* 専門学校, rango all’epoca quasi equiparabile a quello di un’Università, molto ambito dalle principali scuole del Paese.¹⁴³

¹⁴⁰ Ibid, p. 352.

¹⁴¹ Uchimura Kanzō fu probabilmente la figura più celebre e influente del cristianesimo nipponico di periodo Meiji: la sua solida fede di ispirazione metodista e quacchera, unita a una profonda insoddisfazione degli insegnamenti teologici impartitigli dai missionari americani, lo portarono a formulare una confessione religiosa rigorosa e iconoclasta. NORMAN, William, “Kanzō Uchimura”, *Contemporary Religion in Japan*, 5, 1, 1964, pp. 37-38.

¹⁴² SATO, SUGAWARA, IRIE, “Meijiki no kirisuto kyō to kyōiku jigyō”, *明治期のキリスト教と教育事業*, p. 76.

¹⁴³ I primi istituti scolastici cristiani a essere riconosciute come *senmon gakkō* erano stati la Rikkyō 立教, scuola di lingua inglese fondata a Tōkyō nel 1874 dal vescovo anglicano Channing Moore Williams (1829-1910), e la Dōshisha 同志社, fondata a Kyōto nel 1875 dal congregazionista giapponese Nijjima Jō 新島襄 (1843-1890). WILDMAN NAKAI, “Between Secularity, Shrines and Protestantism: Catholic Higher Education in Prewar Japan”, p.103.

A sfavorire il sorgere di una comunità cattolica culturalmente vivace e di fenomeni di adattamento culturale fu anche la scarsa distinzione che i nuovi missionari cattolici facevano tra la religione cristiana e la cultura francese. I missionari francesi, infatti, suggerirono più o meno consapevolmente nella propria predicazione un accostamento sistematico, quando non una vera e propria identificazione, della religione cattolica con l'identità nazionale francese. Nelle omelie e nella corrispondenza degli alti rappresentanti della Chiesa cattolica in Giappone si fa molto spesso menzione della "trinità" costitutiva della missione civilizzatrice francese, composta dal vescovo, dal console e dall'ammiraglio, instaurando dunque un legame assai stretto tra la religione cattolica e le cariche civili e militari francesi operative in terra nipponica e, soprattutto, identificando la religione cattolica stessa come un elemento della "civiltà francese" da esportare.¹⁴⁴

L'insieme di questi due fattori fecero sì che fino ai primi anni del XX secolo il cattolicesimo non solo rimase marginale nella storia culturale del Giappone ma non presentò nemmeno dei fenomeni di adattamento culturale degni di nota: benché il numero dei laici e dei catechisti giapponesi all'interno della comunità fosse ancora prominente il contesto era molto cambiato rispetto al XVI secolo. Infatti, i missionari spesso sapevano il giapponese a sufficienza per poter predicare in autonomia e supervisionare più da vicino l'attività pastorale. In più, i discendenti dei *kakure kirishitan* costituirono, probabilmente, la porzione di popolazione più difficile da raggiungere per il nuovo cattolicesimo: coloro che accolsero i missionari, infatti, dovettero scoprire la "scorrettezza" delle pratiche tramandate loro dai propri avi, dovendo abbandonare dunque la pratica cristiana così come la conoscevano per abbracciarne la versione "rivista e corretta". Per questo motivo moltissimi dei *kirishitan* si rifiutarono di prestare ascolto ai missionari, mantenendo nelle proprie abitazioni i *nandogami* e gli altari domestici ai *kami*, separandosi dunque dai loro compagni e ricevendo il soprannome di *hanare kirishitan* 離れキリシタン, lett. "cristiani separati".¹⁴⁵

Questo non deve tuttavia portare a pensare che l'operato francese mancasse totalmente di fattori interessanti per quanto riguarda l'adattamento culturale del cattolicesimo. Se infatti i religiosi cattolici in Giappone si occuparono soprattutto di fondare strutture ospedaliere e orfanotrofi, un posto periferico nel mondo dell'istruzione superiore lo ebbero alcune strutture di fondazione cattolica che cominciarono a funzionare da dormitori per gli studenti universitari. In queste strutture, nelle quali si ospitavano gli studenti iscritti nei vari Atenei nipponici, venivano impartite lezioni gratuite di lingue straniere, limitandosi ad impartire gli "insegnamenti cristiani" attraverso l'imposizione di regole di condotta all'interno dei dormitori, come i coprifuochi. Degna di nota è anche la scuola di lingue

¹⁴⁴ LEHMANN, "French Catholic Missionaries in Japan in the Bakumatsu and Early Meiji Period", p. 388.

¹⁴⁵ Gli stessi francesi li chiamavano "les séparés". OTIS, Cary, *A History of Christianity in Japan*, Charles E. Tuttle Company, Rutland, 1976, pp. 364-65.

straniere fondata dai francescani a Sapporo nel 1904, primo esempio di scuola cattolica pensata per giovani esponenti della classe colta.¹⁴⁶

Di importanza non secondaria per l'attività pastorale della *Société des Missions Étrangères* fu anche la ripresa dell'attività editoriale a scopo missionario. Il problema di quale testo usare per istruire i nuovi convertiti si era già posto ai primissimi missionari francesi sbarcati nell'arcipelago, i quali avevano deciso di utilizzare i catechismi in cinese prodotti dai gesuiti attivi nei secoli precedenti nel continente, per quanto Petitjean avesse proposto di utilizzare il *Tenchi hajimari no koto*, del quale si è già trattato nel capitolo precedente. Nel 1865 era stato pubblicato il *Seikyō yōri mondō* 聖教要理問答, lett. “dialogo sui principi della Santa Dottrina”, primo catechismo pubblicato in Giappone dai tempi del *Dochirina kirishitan*: fedelmente alla politica pocanzi menzionata, questo catechismo era una traduzione molto letterale, se non addirittura una parafrasi, di un catechismo cinese. Il *Seikyō yōri mondō* risulta interessante ai fini del nostro discorso in quanto sancì un uso linguistico peculiare del missionariato cattolico negli anni successivi: in virtù dell'ampio utilizzo di testi cinesi per la redazione di opere catechetiche, molti usi linguistici dei *kirishitan* furono sostituiti con dei sinismi: ciò valse soprattutto per quei termini ricalcati dal portoghese o dal latino, come il termine *orasho*, il quale venne sostituito con il termine *kyō* 經, come nel caso del Padre Nostro, non più chiamato *on'aruji no orasho* 御主の日繰帳 come fra i cristiani nascosti ma *daishukyō* 大主經, così come il termine “tentazione”, precedentemente reso con il calco linguistico *tento*, venne tradotto con il sinismo *yūkan* 誘惑¹⁴⁷. Anche il termine con cui riferirsi a Dio cambiò: infatti, per indicare il Dio cristiano negli scritti cattolici si abbandonò il calco dal latino *Deusu* デウス, ampiamente utilizzato in precedenza dai gesuiti nel XVI secolo e dai *kakure kirishitan*, in favore del sinismo *Tenshu* 天主, lett. “Signore del Cielo”. Questa scelta, volta principalmente a distinguere il linguaggio dottrinale cattolico da quello protestante, fu dovuta anche alla scarsa praticità del termine *Deusu*, esprimibile attraverso una varietà di calchi grafici talmente elevata da risultare difficile da uniformare e ricondurre a una forma standardizzata.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ibid. p. 365.

¹⁴⁷ MAKINO, Reiko, 牧野玲子, “Nihon rōma katorikku kyōkai ni okeru hōyaku kitōbun: shu no inori ni kan suru kōsatsu: honnyaku no ayumi to sono igi nit suite”, 日本ローマ・カトリック教会における邦訳祈祷文: 「主の祈り」に関する考察: 翻訳の歩みとその意義について, *Kirisutokyōgaku*, 基督教学, 33, 1998, p. 27.

¹⁴⁸ HIOKI, Naoko, 日沖直子, “Tokushū, kanji bunkaen ni okeru seisho hon'yaku to shinkō no hyōgen takahashi gorō yaku seifukuinsho wo megutte meiji no katorikku kyōkai ni tsuite no ikkōsatsu”, 特集「漢字文化圏における聖書翻

Questi piccoli contributi tuttavia non furono sufficienti a favorire la nascita di una classe intellettuale cattolica, rendendo i giapponesi cattolici di fatto socialmente meno elevati e prestigiosi dei loro compatrioti protestanti. A prendere atto della situazione fu il gesuita tedesco Joseph Dahlmann (1861-1930): costui, nel corso di una visita in Giappone nel 1903, aveva scritto una serie di rapporti nei quali enfatizzava il bisogno, per la missione cattolica in Giappone, di cercare non (solo) delle conversioni immediate, ma anche il costituirsi di sostenitori colti della Chiesa, sì da rendere la religione cattolica meno estranea ai bisogni della società giapponese, ormai moderna e avanzata. La *Société des Missions Étrangères* aveva infatti fallito nel dare ai giapponesi provvisti di una buona educazione qualcosa che colmasse il vuoto spirituale e morale che la tempesta ammodernatrice dell'Era Meiji aveva portato seco, facendosi scalzare dai concorrenti protestanti e dando la percezione errata del cattolicesimo come di una Chiesa esclusivamente francese, rendendo inconcepibile per un giapponese colto l'associazione tra il cattolicesimo e, per esempio, la cultura tedesca.¹⁴⁹

Alla luce dei rapporti di Dahlmann, nel 1906 Pio X commissionò alla Compagnia di Gesù di fondare un'istituzione di istruzione superiore in Giappone, sì da risolvere la difficile situazione venutasi a creare. Due anni dopo, il generale della Compagnia mandò in Giappone Dalhmann con altri due confratelli, affidando loro l'arduo compito di valutare la situazione e fondare un Istituto d'istruzione superiore con particolare enfasi sulla filosofia, con l'appoggio delle frange tedesca e statunitense della Compagnia, secondo le istruzioni dello stesso Dalhmann. Seguendo l'esempio degli istituti universitari specializzati protestanti già esistenti, in particolare Rikkyō e Dōshisha, nel 1913 fondarono un istituto che rispettasse tutti i requisiti legali di una *senmon gakkō*, che prese il nome di *Jōchi gakuin* 上智学院, lett. "Istituto della Sapienza Suprema", in inglese Sophia University, la quale divenne il terzo istituto superiore specializzato di fondazione cristiana nel Paese. L'istituto fu provvisto di corsi preparatori biennali, in particolare di corsi di lingua inglese e lingua tedesca, e di un percorso regolare triennale.¹⁵⁰

Nonostante l'intenzione di contrastare l'influenza protestante sullo stile di vita dei giapponesi altolocati, i tre padri fondatori dell'istituto non sottolinearono mai lo scopo "cattolico" dello stesso nel corso dei negoziati con il Ministero dell'Educazione. Ben consapevoli dell'esistenza dell'Istruzione 12 e delle politiche secolariste del nuovo Stato, i tre gesuiti agirono con estrema cautela, affermando che la *Jōchi Gakuin* non sarebbe stata una scuola missionaria e che la religione cattolica non sarebbe stata parte del *curriculum studiorum*. Nell'atto costitutivo dell'istituto, nel quale

訳と信仰の表現」高橋五郎訳『聖福音書』をめぐって--明治のカトリック教会についての一考察, *Ajia-Kirisutokyō-Tagensei*, アジア・キリスト教・多元性, 14, 2016, p. 67.

¹⁴⁹ WLDMAN NAKAI, "Catholic Higher Education in Prewar Japan", p. 105.

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 106.

si ometteva qualsiasi obiettivo religioso e persino l'affiliazione dei tre fondatori, si indicava come fondatore padre Hermann Hoffmann (1864-1937), capo di una piccola congrega di gesuiti a Tōkyō ma indicato solo come “cittadino tedesco” nel documento. Lo scopo dell'istituto così come dichiarato nell'atto costitutivo era “l'educazione dei giovani e la promozione del loro benessere intellettuale, morale, sociale e fisico”, mentre l'oggetto era dichiarato essere “un'istruzione di livello superiore nei campi della filosofia, della letteratura tedesca e del commercio”.¹⁵¹

I gesuiti erano infatti fiduciosi di riuscire a instillare negli alunni un punto di vista essenzialmente cattolico anche senza insegnare direttamente nozioni di carattere teologico o dottrinale. Vitale fu per essi, sempre sull'esempio degli istituti protestanti, il ruolo giocato dagli edifici legati all'Università ma non completamente integrati con essa, in particolare i dormitori. Inizialmente essi erano aperti agli studenti cattolici come ai non cristiani, così come agli studenti della Jōchi e anche agli studenti di altri istituti: questa alta differenziazione però portò presto a tensioni e faziosità all'interno delle strutture, inducendo i gesuiti a consentire di risiedervi, a partire dall'anno accademico 1919, solo agli studenti cattolici e a coloro interessati a ricevere insegnamenti cattolici. Padre Hoffmann stesso dava lezione di teologia ai ragazzi non cristiani che lo desiderassero ogni mercoledì, elargendo simili lezioni anche ai ragazzi del dormitorio tre sere a settimana. Il dormitorio prese il nome di *Arojio juku* アロジオ塾, lett. “la sala di Aloisio”, dal nome di Aloisio Gonzaga (1568-1591), un gesuita del Cinquecento canonizzato come santo patrono degli studenti.¹⁵²

All'interno dell'Istituto, tuttavia, l'insegnamento della religione cattolica non era praticabile in modo diretto. I gesuiti optarono dunque per una forma di trasmissione di una “visione del mondo cattolica” in forme più indirette. Una risorsa in questo senso venne vista nel corso denominato *rinri* 倫理, “etica”, reso obbligatorio dal Ministero dell'Educazione nei corsi preparatori: questo corso, che aveva lo scopo di inculcare nei giovani studenti la “lealtà patriottica” tipica del kokka shintō, venne descritto nelle lettere di padre Hoffmann come un'utile prima occasione per trasmettere ai ragazzi i principi basilari della religione naturale, come l'esistenza di Dio e lo scopo della vita umana. Poiché il corso doveva essere tenuto in giapponese, in contrasto con le lezioni di inglese e tedesco che componevano i corsi preparatori, le lezioni di etica furono inizialmente affidate al solo gesuita giapponese disponibile, Tsuchihashi Yachita 土橋 八千太 (1866-1965), il quale ricevette tuttavia precisissime indicazioni da padre Hoffmann, il quale prese successivamente su di sé le sorti del corso. Anche i corsi linguistici furono sfruttati per instillare in modo implicito una “mentalità di matrice cattolica” negli studenti: il gesuita americano Mark McNeal (1874-1934), responsabile dei corsi

¹⁵¹ Ibid. p. 106-107.

¹⁵² Ibid. p. 107.

preparatori di lingua inglese, era solito istruire i propri alunni del primo anno sui *Tales of Shakespeare* di Charles Lamb, per abituare i ragazzi all'analisi e all'interpretazione del testo attraverso la pronuncia e la parafrasi di frasi difficili, secondo un metodo molto simile alla *Ratio studiorum* usata dai gesuiti del passato per apprendere il latino. Per gli alunni del secondo anno padre McNeal usava invece come testo di riferimento i *Tales of the Alhambra* di Washington Irving, per dare ai ragazzi "esempi di morale e cavalleria" che facessero nascere in loro un sentimento di curiosità per i codici morali derivati dalla religione cattolica.¹⁵³

Per quanto riguardava i corsi universitari veri e propri, i gesuiti pensarono di improntare la propria Università come un centro di studio e di divulgazione della filosofia e della cultura tedesca. Il percorso di Filosofia fu senza dubbio quello più articolato, con corsi che spaziavano dall'ontologia all'estetica all'epistemologia, passando per la filosofia dello Spirito e perfino per la filosofia indiana, specialità di Hoffmann. Il percorso di Letteratura tedesca fu dotato di ben sette corsi, due dei quali tuttavia erano "Fondamenta di filosofia" e "Storia della filosofia": anche il corso di Letteratura tedesca, dunque, sarebbe stato pesantemente influenzato dagli insegnamenti filosofici. Ovviamente entrambi i percorsi sarebbero stati insegnati interamente in tedesco. Riconoscendo che nelle fasi iniziali pochi studenti si sarebbero iscritti di propria volontà a dei corsi di filosofia o di letteratura tedesca, i gesuiti aggiunsero un corso di Commercio, dall'orientamento più pratico e capace di attirare più studenti, i quali sarebbero poi stati in seguito, almeno nelle intenzioni dei fondatori dell'istituto, sedotti dal sapere e dalla cultura tedesca, invogliando i nuovi iscritti a seguire gli altri due corsi.¹⁵⁴

Le conversioni, del resto, furono poche nel corso degli anni, rendendo l'effettiva presenza cattolica nell'Istituto comunque minoritaria. Anche quando, nel 1931, la Jōchi venne definitivamente riconosciuta come Università a tutti gli effetti e si istituì un programma di lezioni e dibattiti a cadenza settimanale su temi affini al cattolicesimo, programma che sei anni dopo prese il nome di *Kulturheim*, la frequentazione di questi seminari rimase qualcosa di poco praticato dalla maggior parte degli studenti. Anche l'andamento dei singoli corsi fu diverso dalle aspettative: la maggior parte degli studenti, circa il 75%, optava per seguire il percorso di Commercio, i cui corsi erano tenuti in lingua giapponese e soprattutto trasmettevano competenze di pratica utilità¹⁵⁵. I gesuiti, per formare il corso, si erano ispirati ai corsi del collegio gesuita di commercio fondato ad Antwerp nel 1852, ma il tasso inaspettatamente alto di frequentazione del corso li costrinse ad assumere istruttori tecnici giapponesi e a richiedere alla Compagnia l'invio di un confratello versato in materie socioeconomiche. Dallo statuto rilasciato dalla Jōchi in occasione del suo pieno riconoscimento come Università nel 1927,

¹⁵³ Ibid. p. 108.

¹⁵⁴ Ibid, p. 109.

¹⁵⁵ I corsi di commercio comprendevano stenografia, dattilografia, contabilità e scrittura commerciale in tedesco o in inglese, oltre a materie più eminentemente tecniche e due corsi annuali di etica commerciale. Ibid, p. 109.

inoltre, apprendiamo come il corso di Letteratura tedesca fosse andato specializzandosi maggiormente, arricchendosi di insegnamenti antropologici, sociologici e pedagogici. Il corso di Filosofia, divenuto al contrario più amorfo, fu sempre più influenzato dai corsi del percorso di Letteratura.

Dunque, si può già notare un cambio di identità intellettuale della Jōchi, che da istituto improntato sullo studio della filosofia si trasformò in una fucina di nuovi membri della altrettanto nuova classe di colletti bianchi dell'era Taishō (1912-1916), con particolare enfasi sulla divulgazione della cultura tedesca.

Come verrà spiegato nel paragrafo successivo, il contesto nipponico, fortemente caratterizzato da un nazionalismo altamente pervasivo e dalla concorrenza religiosa non solo con le religioni locali ma anche con le altre denominazioni cristiane, risulta essere la causa tanto dell'iniziale carenza di fenomeni di adattamento culturale quanto della successiva abbondanza degli stessi: il contesto altamente ostile nei confronti della religione infatti costrinse sempre a tenere un profilo basso, rendendo l'adattamento culturale sempre più necessario.

2.3. CRESCENTI TENDENZE ACCULTURATIVE

2.3.1. La Conferenza delle Tre Religioni: i primi accordi tra Stato giapponese e Chiesa cattolica.

Il passaggio dall'era Meiji all'era Taishō, caratterizzata dall'introduzione del sistema partitico e della competizione democratica nelle istituzioni giapponesi, vide lo svilupparsi di un assetto ideologico complesso, il quale favorì l'evoluzione di una situazione ambigua per i cristiani. L'impalcatura ideologica su cui si sorresse l'era Taishō, infatti, fu di doppia natura: da un lato vi fu il costituzionalismo, l'ideologia parlamentarista che sosteneva i valori democratici della partecipazione popolare alla vita politica del Paese; dall'altro, il tennoismo, l'ideologia nazionalista che vedeva nella persona divina dell'Imperatore la fonte ultima di qualsiasi legittimità morale e politica. Queste due ideologie vissero, nel corso del breve e vivace regno del successore dell'Imperatore Meiji, in uno stato di complementarità più che di opposizione: entrambe si basavano, infatti, su valori comuni, quali la lealtà, il patriottismo, l'armonia sociale, la pietà filiale e il *kokutai*. Entrambe le ideologie avevano al proprio vertice l'Imperatore, esaltato come il sovrano benevolo che aveva ottratto al popolo la Costituzione e che perpetuava il governo della stirpe divina che, a partire dalla dea solare Amaterasu, governava il Paese da sempre. Infine, entrambe le ideologie erano d'accordo sul ruolo del sovrano divino, il quale doveva regnare ma non governare: secondo i costituzionalisti, al centro della vita politica del paese dovevano esserci gli attori pubblici del

Parlamento mentre il sovrano avrebbe dovuto risiedere legittimamente ai margini, mentre secondo i tennoisti il divino Imperatore era una figura ben al di sopra della politica.¹⁵⁶

In un'atmosfera così pervasa da istanze democratiche e nazionalismo allo stesso tempo le condizioni dei gruppi religiosi cominciarono a cambiare: dal deciso secolarismo assertivo della precedente era Meiji, caratterizzato da una sostanziale marginalizzazione della religione, si passò ad una relativa tolleranza verso la presenza e l'opera delle diverse denominazioni presenti sul territorio giapponese. Lo sviluppo del parlamentarismo favorì un relativo dialogo tra i rappresentanti delle varie religioni esistenti in Giappone e il Governo, permettendo a ciascuna delle varie parti di far valere la propria posizione. Allo stesso tempo, tuttavia, la crescente influenza dell'esercito rese la non-religione ufficiale sempre più pressante, costringendo gli stessi gruppi religiosi all'adattamento per poter sopravvivere. La situazione della religione cristiana, in particolare, rimaneva altamente incerta, nonostante l'Ordinanza 41 del 1899, primo atto di riconoscimento, da parte del legislatore nipponico, della parità delle comunità cristiane con gli altri gruppi religiosi siti in Giappone.¹⁵⁷

A portare alla luce il bisogno di controllo della nascita di nuove ideologie anche nelle “periferie umane” del Paese fu un episodio di notevole gravità, ricordato come *Taigyaku jiken* 大逆事件, lett. “incidente di alto tradimento”: nel 1910-11, quattro operai progettarono di assassinare l'Imperatore. A seguito del loro fallimentare tentativo, vi furono molti arresti e processi. Ma la questione non poteva finire lì, ormai il vaso di pandora si era aperto: il governo prese piena coscienza dell'esistenza di possibili ideologie contrarie alla dottrina ufficiale, la cui portata antipatriottica costituiva un vero e proprio problema di ordine pubblico. Data l'alta probabilità che simili progetti antipatriottici nascessero in contesti periferici rispetto all'ideologia ufficiale, com'erano i gruppi religiosi, fu chiaro come la semplice marginalizzazione della religione potesse costituire un problema.¹⁵⁸

Così, il 25 febbraio 1912, si tenne a Tōkyō la Conferenza delle Tre Religioni, in giapponese *Sankyō kaidō* 三教会堂, a cui parteciparono ventuno funzionari governativi, tra i quali figuravano anche il primo ministro, il viceministro degli esteri, il capo della polizia di Stato, il ministro della marina, il ministro delle comunicazioni e il ministro della giustizia. Dalla parte dei delegati religiosi parteciparono i tredici rappresentanti delle sette *shintō* ufficialmente riconosciute, cinquantuno abati e delegati delle varie denominazioni buddhiste (Tendai, Shingon, Rinzai, Sōtō, Nichiren, Jōdo e Jōdo Shinshū) e sette rappresentanti delle comunità cristiane in Giappone (Chiesa di Cristo in Giappone, Chiesa Congregazionista, Chiesa Battista, Chiesa Metodista, Chiesa Episcopale Anglicana, Chiesa

¹⁵⁶ ALLAM, “Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism”, p. 38.

¹⁵⁷ NOBLE, Colin, “Negotiating a Religious Identity in Modern Japan: The Christian Experience”, *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society*, ANU Press, 2006, pp. 155-156.

¹⁵⁸ Ibid. p. 40.

Ortodossa Greca e Chiesa Cattolica Romana). Lo scopo con cui il governo organizzò questa conferenza fu l'invito agli esponenti delle varie religioni attivamente praticate nel Paese a seguire e insegnare anche ai propri confratelli la "morale nazionale", in giapponese *kokumin dōtoku* 国民道徳. Questa conferenza, benché non molto ricordata, costituì il tornante storico a partire dal quale lo Stato giapponese chiamò le comunità religiose, cattolici compresi, a collaborare ai fini della pubblica sicurezza e prosperità. L'atteggiamento del governo, dal "secolarismo assertivo", si trasformò dunque in un più accomodante "secolarismo passivo", in virtù del quale divengono tollerati dallo Stato vari gradi di visibilità pubblica della religione, in quanto la religione venne chiamata a servire come strumento ideologico alla lotta alle "ideologie eversive". In cambio della collaborazione alla promozione dell'ideologia ufficiale, i cattolici, assieme a tutti gli altri esponenti religiosi presenti alla Conferenza, guadagnarono uno *status* ufficiale e un riconoscimento esplicito da parte dello Stato, uscendo dallo stato di marginalità nel quale avevano dovuto vivere fino ad allora e riscattandosi dalle accuse di essere "alieni" e "antipatriottici".¹⁵⁹

Se in alcune frange del mondo protestante fu l'alto profilo e la volontà di affrancarsi dal pervasivo controllo dello Stato a portare vari esponenti della propria classe intellettuale a sviluppare forme indigene di cristianesimo, per quanto riguarda il cattolicesimo si può dire che avvenne l'esatto opposto. Fin dalla permanenza francese, infatti, la presenza cattolica si caratterizzò per un profilo basso, mostrandosi spesso più disposta a scendere a patti con le disposizioni del governo piuttosto che a impegnarsi in controversie e lotte più o meno aperte con il governo. Inoltre, a differenza del mondo intellettuale protestante nipponico spesso impegnato in discussioni di natura morale riguardo i comportamenti dei giapponesi, la Chiesa cattolica giapponese manifestò sempre una marcata indifferenza verso le vicende politiche del Paese ogniqualvolta queste non riguardassero direttamente la comunità cattolica stessa.

Il primo effetto di questo accordo tra Stato e religioni si ebbe nel 1924, quando lo Stato reinterpretò l'Istruzione 12 in una nuova ottica: l'insegnamento di natura religiosa all'interno delle scuole non era più proibito, lo sarebbe stato soltanto ogni insegnamento che privilegiasse una religione rispetto alle altre. Con questa nuova dottrina fu possibile, per le scuole confessionali, riprendere l'insegnamento della religione senza problemi, purché si insegnassero i principi della religione naturale e non si negligessero gli insegnamenti morali "adatti a un suddito".¹⁶⁰

¹⁵⁹ Ibid. pp. 40-41. L'accusa di antipatriottismo, oltre che dalla dipendenza dalla Santa Sede e dalla prevalenza, ancora nei primi anni del XX secolo, di personale ecclesiastico straniero, era motivata da episodi precisi che misero spesso i preti in una pessima luce agli occhi del governo. Un esempio calzante risale alla vittoria da parte dell'esercito imperiale nipponico nella guerra contro la Russia zarista. In quell'occasione, infatti, trovandosi tra i prigionieri di parte russa molti polacchi cattolici, i preti della Chiesa giapponese chiesero di poter dare conforto spirituale anche agli sconfitti, attirandosi i sospetti e le minacce degli ufficiali. OTIS, Cary, *A History of Christianity in Japan*, p. 365.

¹⁶⁰ ALLAM, "Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism", p. 41.

Di riflesso, il governo non mancò di ampliare il proprio controllo nei confronti della religione: nel 1926 fu infatti istituita una Commissione per la ricerca sulla legislazione religiosa, la quale comprendeva tre rappresentanti delle sette shintō, otto prelati buddhisti, otto ufficiali amministrativi, sei studiosi, dodici membri della Dieta parlamentare e, soprattutto, due cristiani, uno dei quali, Hayasaka Kyūnosuke 早坂 久之助 (1883-1976), rappresentava la Chiesa cattolica giapponese e sarebbe stato in seguito nominato Arcivescovo di Nagasaki. Questa commissione, nata con il compito di rappresentare le varie organizzazioni religiose riconosciute dal Governo, fu istituita dal Ministero dell'Educazione per far approvare un disegno di legge, da presentare in parlamento, riguardo la possibilità, da parte dello Stato, di intervenire nella regolamentazione dei gruppi religiosi. Il fatto che la Commissione approvasse tale disegno di legge in modo pressoché unanime rende particolarmente chiaro quanto fosse nell'interesse generale delle istituzioni religiose istituire un clima di collaborazione con lo Stato, anche a discapito della propria indipendenza.

2.3.2. La controversia dei riti di Stato: circostanze, precedenti e conseguenze.

Benché sul piano scolastico la Chiesa riuscì a ad accomodarsi senza troppi problemi, la partecipazione dei cattolici ai riti statali presso i santuari shintō in onore dell'Imperatore e degli eroi della Patria costituì il vero nodo problematico della presenza cattolica in Giappone di quell'epoca.

Come già sottolineato, la partecipazione ai riti era obbligatoria, in quanto prova di lealtà nei confronti dello Stato e momento di formazione morale per i giovani. Per quanto queste cerimonie in onore dell'Imperatore e degli antenati si tenessero nei *jinja*, i quali costituivano dei luoghi sacri, e fossero performati dai *kannushi*, ministri del culto tradizionalmente dediti ai rituali in onore dei *kami*, il governo perdurava nella propria posizione ufficiale, continuando a negare il carattere religioso delle stesse e indicandole solo come manifestazioni di patriottismo, sì da non intaccare il principio della libertà di culto sancito dalla Costituzione. Per i cattolici tuttavia la situazione era più complicata: il cattolicesimo, similmente a moltissime altre denominazioni cristiane, nega infatti categoricamente la liceità di qualsiasi forma di culto o riverenza che non sia rivolta all'unico Dio. Di conseguenza, la partecipazione ai riti pubblici, officiati da sacerdoti non cattolici in santuari non cattolici, così come la partecipazione a funerali buddhisti, costituiva per i cattolici giapponesi un delicato problema morale.

Ad affrontare la questione per la prima volta era stato il primo sinodo episcopale giapponese, tenutosi a Nagasaki nel 1890. Da questa prima assemblea della gerarchia cattolica nell'arcipelago risultò una serie di linee guida per i fedeli nipponici, le quali davano istruzioni di comportamento anche nell'eventualità di dover partecipare a riti e cerimonie non cristiani. In particolare, i vescovi

giapponesi incoraggiarono i fedeli a non condannare nessun rito che non fosse in aperta contraddizione con la religione cattolica e a non considerare superstizioso nessun gesto simbolico che il sentire comune o lo Stato non designassero come tali. Nel caso specifico dei riti funebri, i cattolici ricevevano il permesso di parteciparvi qualora, in caso contrario, fossero sorte inimicizie o tensioni e qualora non vi fosse “pericolo né scandalo” nella fede del singolo.¹⁶¹

Più preciso e meno permissivo fu il successivo sinodo del 1896, dal quale risultò la pubblicazione di un catechismo e di un libro di preghiere. In questo secondo incontro episcopale si stabilì che offrire incenso ad un altare degli antenati o inchinarsi in segno di rispetto presso un *jinja* dovessero considerarsi atti di idolatria da evitare. Una simile posizione non poteva essere accettata dal governo, il quale cercò di convincere le gerarchie ecclesiastiche della natura puramente civile dei riti e della necessità da parte dei cattolici di parteciparvi, ma senza successo¹⁶², spingendo la Congregazione *De Propaganda Fide* a mandare in Giappone il Nunzio Apostolico delle Filippine, Giuseppe Petrelli (1873-1962), per poter mediare. La presenza di Petrelli, tuttavia, non portò a nessun risultato: per gli esponenti della Chiesa cattolica la natura puramente civile dei riti nei *jinja* non era accettabile.¹⁶³

Nel 1924, l'anno della reinterpretazione dell'Istruzione 12, si tenne un terzo sinodo, nel quale la tensione tra la volontà di rispettare i dettami della Chiesa da un lato e la sensibilità verso i problemi oggettivi vissuti dai cattolici giapponesi dall'altro si fece particolarmente accentuata. Per far valere le proprie posizioni all'interno del sinodo, il governo si servì dell'ammiraglio cattolico Yamamoto Shinjirō 山本信次郎 (1877-1942) come portavoce. Il sinodo stabilì che quei cattolici impegnati in posizioni ufficiali all'interno delle istituzioni pubbliche, come gli ufficiali dell'esercito o i funzionari statali, avrebbero ricevuto il permesso di partecipare alle cerimonie, in quanto obbligati dalla propria posizione, ma non autorizzò gli studenti. Questa soluzione, che fu mandata a Roma per essere confermata, non ricevette mai né il rifiuto né il beneplacito della Santa Sede.¹⁶⁴

Gli anni Trenta videro la situazione ideologica nipponica precipitare: dal clima di relativo dialogo e di collaborazione tra Stato e religioni tipico dell'era Taishō, si passò gradualmente ma inesorabilmente al nazionalismo imperversante dell'era Shōwa, nemico di qualsiasi ideologia eterodossa. Il declino del parlamentarismo fu dovuto principalmente ad un crescente malcontento verso le figure dei politici e capi di partito, visti dal popolo come tendenzialmente corrotti ed egotici. L'esercito, forte delle proprie continue vittorie, colmò il vuoto ideologico lasciato dal declino del

¹⁶¹ Ibid, p.44.

¹⁶² I maggiori sforzi in tal senso vennero fatti nel Kyūshū, che risultava ancora la regione con la maggior concentrazione di cattolici del Paese. In particolare, vi fu un vero e proprio confronto tra il governatore di Nagasaki e il vescovo della stessa città, il francese Jean Claude Combaz, il quale tuttavia non portò a nessuna conciliazione. Ibid, p. 45.

¹⁶³ Ibid, p.46.

¹⁶⁴ Ibid, p. 46.

costituzionalismo, sostituendovi una versione estrema di tennoismo, denominata *Kōdō* 皇道, lett. “Via Imperiale”.¹⁶⁵

Questa estrema declinazione dell’ideologia nazionalistica, sostenuta in particolare dai giovani ufficiali dell’esercito, consisteva in un patriottismo mistico, basato sulla venerazione della Casata Imperiale e del *kokutai*, sulla repulsione per qualsiasi ideologia straniera e sulla sacralizzazione della “missione” di diffondere il regno benevolo dell’Imperatore al di là dei confini nazionali¹⁶⁶. Il fatto che le forze armate si ponessero come gli attuatori della volontà dell’Imperatore scoraggiò qualsiasi opposizione, rafforzando le basi della nascente dittatura militare del Paese¹⁶⁷. L’inizio del potere definitivo dell’esercito si ebbe nel 1931, con l’assassinio del primo ministro Inukai, colpevole di essersi opposto alle ingerenze dei militari nelle faccende decisionali del parlamento. Il coronamento dell’indurirsi dell’ideologia si ebbe con la fondazione di una polizia ideologica, la quale si accanì particolarmente sui gruppi cristiani e sulle sette *shintō*, e con la pubblicazione, nel 1937, del libello *Kokutai no Hongi* 国体の本義, lett. “il vero significato del *kokutai*”, nel quale si esprimeva esplicitamente la natura divina dell’Imperatore, definito *arahitogami* 現人神, lett. “Dio manifesto in forma umana”, ponendo definitivamente in forma esplicita le basi del *Kōdō* e stabilendoli come base dell’ideologia ufficiale.¹⁶⁸

In un clima in cui l’ortodossia ideologica andava sempre più irrigidendosi, per le religioni cominciò un periodo difficile¹⁶⁹. Ovviamente, anche la Chiesa cattolica cominciò a soffrire della pressione crescente e della sempre maggiore intransigenza ideologica.

Nel 1931, quando a seguito dell’Incidente del Ponte Marco Polo le richieste dell’esercito di “rispettare la Via Imperiale” si facevano più stringenti, il neoeletto arcivescovo di Nagasaki, il già citato Hayasaka Kyūnosuke, si oppose a quella che considerava un’infrazione coercitiva dell’articolo 28 della Costituzione, dichiarando che lo *shintō* di Stato era “una religione primitiva” e che i riti statali erano senz’ombra di dubbio atti religiosi. Questa forte presa di posizione dell’arcivescovo nipponico, tuttavia, potrebbe solo erroneamente far pensare a una Chiesa giapponese risoluta a difendere la propria posizione. L’evento che segnò il definitivo inizio degli adattamenti alla dottrina

¹⁶⁵ Ibid, p. 54.

¹⁶⁶ Ibid, p. 50.

¹⁶⁷ L’identificazione tra corpi militari e volontà imperiale avvenne anche attraverso l’affidamento dei ruoli di comando dell’esercito e della marina ai principi imperiali, rendendo la “sacra” famiglia imperiale il vero vertice delle forze armate e, di conseguenza, rendendo qualsiasi ribellione all’esercito un atto di lesa maestà nei confronti dell’Imperatore. Ibid. p. 51.

¹⁶⁸ Ibid. pp. 51-52.

¹⁶⁹ La categoria religiosa più perseguitata e maggiormente soggetta alla repressione, talvolta violenta, dello Stato fu senza dubbio quella delle Nuove Religioni, o *Shinshūkyō* 新宗教, le quali costituivano il terreno più fertile per quanto riguardava il proselitismo popolare e, dunque, costituivano la maggiore minaccia di eterodossia ideologica. Ibid. p. 53.

ufficiale avvenne appena l'anno seguente, nel 1932, quando a essere oggetto del pubblico scandalo fu nientemeno che l'istituzione rappresentativa della cultura cattolica nel Paese, la Jōchi Daigaku, che dopo profondi sforzi per ampliare la propria struttura ed ottenere il riconoscimento ufficiale come Università (*daigaku* 大学), incappò infatti in uno scandalo che la costrinse a lunghi negoziati con il Ministero dell'Educazione e con l'esercito per non vedersi revocato lo *status* di istituto superiore di prestigio che tanto faticosamente si era impegnata ad ottenere. In effetti l'Università, pur avendo sempre rispettato la volontà del Ministero, era sempre riuscita a eludere la partecipazione attiva del proprio corpo studentesco e del personale alle cerimonie ufficiali: già nel 1913, un anno dopo la propria fondazione, Hoffmann aveva deciso di non esporre il *kadomatsu* 門松, la tradizionale decorazione dell'Anno Nuovo. Nel 1920, anno della consacrazione del defunto Imperatore Meiji presso l'omonimo Santuario, l'Università non tenne nessun evento celebrativo; ancora nel 1929, quando il Ministero dell'Educazione raccomandò alle Università di mandare dei rappresentanti del proprio corpo studentesco a rendere omaggio al nuovo sito del Santuario di Ise e la Jōchi declinò gentilmente¹⁷⁰. Il 5 maggio del 1932, un gruppo di circa sessanta studenti del secondo anno della Jōchi si recarono al Santuario di Yasukuni durante una marcia militare condotta dal colonnello Kitahara Hitomi, l'ufficiale affidato all'Università Jōchi, per rendere omaggio ai caduti per la patria, divinizzati in quel *jinja*. Lo scandalo fu dovuto al rifiuto di tre studenti di inchinarsi in segno di riverenza verso le anime dei caduti, esortati da Hoffmann.¹⁷¹

Il 14 giugno dello stesso anno alla Jōchi si teneva un evento pubblico per festeggiare la promozione a "università" nel sistema scolastico nipponico, in occasione del quale Hoffmann pronunciò un lungo discorso (in tedesco) nel quale affermava che la Jōchi Daigaku, in quanto università cattolica, rispettava e promuoveva la lealtà all'Imperatore e il rispetto per l'autorità. Poco dopo questo discorso, l'Università ricevette una chiamata dal Ministero dell'Educazione, il quale notificava che il colonnello Kitahara, a causa del rifiuto di alcuni studenti della loro università a mostrare riverenza ai caduti per la Patria, aveva deciso di ritirarsi dal ruolo di ufficiale di riferimento dell'Università stessa, di fatto annullandone lo *status*.¹⁷²

Da questo fatto partirono lunghi negoziati: l'Università non poteva permettersi di perdere un riconoscimento così faticosamente ottenuto e il Ministero dell'Educazione, dal canto suo, non poteva permettersi di perdere la faccia togliendo il riconoscimento ad un'Università precedentemente lodata e investita di onori. A mediare negli ambienti ecclesiastici, in una situazione così difficile, fu il

¹⁷⁰ WILDMAN NAKAI, "Catholic Higher Education in Prewar Japan", pp. 113-14.

¹⁷¹ ALLAM, "Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism", p. 65.

¹⁷² WILDMAN NAKAI, "Catholic Higher Education in Prewar Japan", pp. 112-113.

vescovo di Hiroshima Johannes Ross (1875-1969), il quale insistette per un'interpretazione aperta del canone 1258, l'articolo di diritto canonico che regolava la partecipazione dei cattolici a culti non cristiani, così da venire incontro alle esigenze dei credenti e degli studenti. A questo proposito è opportuno citare un documento in latino di otto pagine sito negli archivi della Jōchi Daigaku, datato "Ottobre 1932" e intitolato *De Communicatione in Jinja Sanpai*, lett. "Sulla partecipazione al *jinja sanpai*", il quale non porta alcuna firma ma può essere attribuibile allo stesso Johannes Ross, in quanto fa riferimento al canone 1258 sopracitato, oltretutto al vicariato di Hiroshima, di cui Ross era vescovo. Tale documento consiste in un *casus* di teologia morale atto a giustificare la partecipazione dei giapponesi cattolici ai riti nei *jinja* proprio in virtù del canone 1258. Il documento comincia citando il canone, il quale stabilisce che: "È illecito per i fedeli assistere attivamente in ogni modo o prendere parte in servizi religiosi non cattolici" ("*Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum*") aggiungendo poi che la partecipazione di cattolici a cerimonie non cattoliche dal carattere funebre o nuziale è tollerata purché si limiti solo a una presenza passiva e meramente "materiale", e purché vi sia una buona ragione e non vi sia scandalo né pericolo per la fede del cattolico che si presti a tale presenza. L'autore prosegue descrivendo i riti che avvengono nei *jinja*, riconoscendo in essi degli elementi religiosi, come la presenza dei *kannushi*, ma identificando anche gli elementi civili dei suddetti riti (*elementum nationalis patrioticumque*), identificando dunque il *jinja sanpai* come *res mixta*, ossia come un rito dove convivono elementi sacri e secolari. Il testo argomenta che la presenza degli studenti a questi riti può essere tollerata in quanto la mancata partecipazione ad essi può comportare un pericolo: gli studenti vengono infatti accompagnati alle cerimonie da degli insegnanti o degli istruttori militari e rischiano di incorrere in gravi punizioni in caso di assenza. Viene poi esplicitamente affrontato il problema dell'inchino dinnanzi alle icone imperiali: in realtà, afferma l'autore del documento, inchinarsi in segno di riverenza durante questi riti non costituisce un problema, in quanto il Ministero stesso ha dichiarato questo atto come portatore di un significato laico. Essendo i *kannushi* a performare realmente il rito, la presenza cattolica a tale rito risulta assolutamente passiva e, di conseguenza, non problematica per i cattolici stessi. Finché gli studenti cattolici sono sufficientemente istruiti, afferma il testo, la loro comprensione di avere un ruolo semplicemente passivo durante i riti li preserverà dallo scandalo e dal pericolo per la fede.¹⁷³

¹⁷³ MINAMIKI, George, "The Yasukuni Incident and the Chinese Rites Controversy", *The Catholic Historical Review*, 66, 2, 1980, 217-19.

Gli argomenti di Padre Ross convinsero l'arcivescovo di Tōkyō, Jean Alexis Chambon (1875-1948), il quale permise agli studenti cattolici di tutta l'Arcidiocesi di Tōkyō di partecipare alle cerimonie pubbliche in onore dei caduti.¹⁷⁴

Il permesso dato dall'Arcivescovo Chambon, tuttavia, era soltanto verbale, necessitando di un consenso più ampio all'interno della gerarchia ecclesiastica. Chambon ricevette dunque la richiesta del Delegato Apostolico Edward Mooney di chiedere al Ministero dell'Educazione un documento scritto che attestasse ufficialmente la natura laica e civile della partecipazione ai riti. L'ottenimento di questo documento condusse il Delegato Apostolico a promulgare una dichiarazione nel gennaio del 1933, nel quale si dichiarava ufficialmente che i *jinja* altro non erano che il simbolo architettonico dell'amor di patria di ogni giapponese e che l'inchino reverenziale eseguito in questi luoghi non costituiva un atto di idolatria, in quanto consisteva, come affermato esplicitamente dalle autorità civili, in un'espressione legittima di lealtà alla Nazione.¹⁷⁵

Tuttavia, la situazione migliorò solo in parte: nel Kyūshū, dove la popolazione cattolica era meno incline ai compromessi rispetto agli abitanti della capitale, continuò a opporsi alla partecipazione forzata ai riti nei *jinja*, comportando l'inizio di una vera e propria campagna anticattolica da parte dell'esercito, che distrusse attivamente chiese e monasteri e cacciò fedeli e membri stranieri del basso clero.¹⁷⁶

2.3.3. *Pluries Instanterque*: l'integrazione forzata tra cattolicesimo e shintō di Stato.

Nel 1933 il sacerdote italiano Paolo Marella (1895-1984) succedette a Mooney nel ruolo di delegato apostolico del Giappone e, l'anno seguente, presiedette al quarto sinodo del clero nipponico, in occasione del quale la questione della partecipazione cattolica ai riti del kokka shintō tornò a farsi sentire in tutta la sua urgenza e gravità. Infatti, benché l'operato del suo predecessore avesse permesso un lieve miglioramento delle condizioni di vita della comunità nella capitale e nelle regioni a est del Paese, le comunità del Giappone occidentale, in particolar modo nel Kyūshū, vivevano in uno stato di persecuzione fattuale a causa del reiterato rifiuto, incoraggiato dall'Arcivescovo di Nagasaki, di partecipare ai riti statali. Convinto dunque che la questione della liceità della partecipazione dei giapponesi cattolici ai riti di Stato fosse il vero ostacolo all'attività pastorale nell'arcipelago, Paolo Marella scrisse una lettera direttamente a Roma, nella quale esponeva la sua visione del problema e chiedeva se non fosse arrivato il momento di rivedere le posizioni del Vaticano a riguardo.¹⁷⁷

¹⁷⁴ ALLAM, "Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism", p.65.

¹⁷⁵ Ibid. p. 66.

¹⁷⁶ Ibid. pp. 67-68.

¹⁷⁷ FRANCES TAKAGI, "Inculturation and Adaptation in Japan Before and After Vatican II", p. 248.

La risposta dalla Congregazione *De Propaganda Fide* arrivò il 26 maggio 1936. Si trattava di un’Istruzione Apostolica, dal titolo *Pluries Instanterque*, la quale avrebbe sancito definitivamente la politica della Chiesa cattolica tutta nei confronti della questione della partecipazione ai riti ufficiali del kokka shintō negli anni successivi. In questa istruzione la Congregazione deliberava che i sacerdoti presenti nei territori dell’Impero giapponese avrebbero dovuto istruire i fedeli riguardo il valore puramente civile delle cerimonie tenute presso i *jinja* e che dette cerimonie non esprimevano altro che sincero patriottismo e lealtà verso la famiglia imperiale e agli eroi della nazione. A sostegno di questa tesi, nel documento la Congregazione fece esplicito riferimento alla legislazione giapponese in merito, in particolare alla dichiarazione scritta del Ministero dell’Educazione nipponico redatta su esortazione dell’ormai ex delegato apostolico, Edward Mooney, arrivando addirittura a menzionare l’Istruzione 12 come prova della chiara distinzione tra shintō e religione. Gli stessi ordinari venivano inoltre investiti dell’autorità e del compito di consentire ai fedeli di partecipare anche ad altre cerimonie private come matrimoni o funerali.¹⁷⁸

Un altro evento che contribuì a ulteriori modifiche e cambiamenti all’interno della Chiesa giapponese fu una disposizione legislativa dello Stato giapponese. Nel 1939, infatti, venne per la prima volta promulgata una legge che rendeva definitivamente i gruppi religiosi totalmente soggetti al controllo statale. Questa legge, detta *Shūkyō dantai hō* 宗教団体法, lett. “Legge sulle organizzazioni religiose”, stabiliva che ogni gruppo religioso shintō, buddhista o cristiano dovesse ottenere, entro un anno, il pieno riconoscimento del Ministero dell’Educazione, il quale avrebbe concesso tale riconoscimento anche a condizione di “purgare” le dottrine e addirittura i testi sacri. I gruppi che avessero rifiutato di sottoporsi all’approvazione del Ministero sarebbero stati soppressi dal governo e, di conseguenza, costretti alla clandestinità o semplicemente alla scomparsa. Questa legge introduceva, inoltre, la figura del *tōrishā* 統理者, ossia un rappresentante dello Stato all’interno della Chiesa, analogo ai *kanchō* 館長 delle scuole buddhiste e delle sette shintō, il quale veniva scelto dal Ministero.¹⁷⁹

Con la nuova Istruzione Apostolica e l’applicazione della nuova legislazione, la comunità cattolica giapponese fu definitivamente alleviata dall’accusa di antipatriottismo, potendo vivere la propria appartenenza religiosa senza la marginalizzazione e le tensioni con l’esercito di cui precedentemente era stata protagonista. *Pluries Instanterque*, però, divenne anche lo strumento con cui la dottrina cattolica riconobbe e legittimò il nazionalismo nipponico, supportando il sistema di pensiero del *Kōdō*

¹⁷⁸ FRANCES TAKAGI, Takako, “Inculturation and Adaptation in Japan Before and After Vatican II”, *The Catholic Historical Review*, 79, 2, 1993, pp. 248-49.

¹⁷⁹ ALLAM, “Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism”, p. 55.

e divenendo, in ultima istanza, parte di esso, seppur solo a livello marginale. Con questo documento l'adattamento del cattolicesimo alla realtà culturale nipponica cambiò radicalmente caratteristiche rispetto al passato: esso non riguardava più la pratica religiosa a livello popolare, bensì il più ostico e intricato ambito della dottrina. Da un adattamento di natura pratica e rituale, dovuto alla necessità di camuffare la propria identità religiosa, si passò ad un adattamento di natura dottrinale e teologica obbligatorio per non ritornare alla clandestinità e alle persecuzioni.

Gli esponenti della Chiesa nipponica si adeguarono presto alle nuove regole, cercando di istruire al meglio della loro capacità teologica i fedeli giapponesi della liceità, quando non della necessità, della riverenza alla figura imperiale. Fu inoltre attuata una massiccia e definitiva nazionalizzazione del clero, il quale divenne composto quasi esclusivamente da sacerdoti giapponesi. Questo processo fu definitivamente compiuto con la nomina alla cattedra arcivescovile di Tōkyō, nel 1937, di Doi Tatsuo 土井辰雄 (1892-1970), il quale venne scelto dal Ministero dell'Educazione in qualità di *tōrishā* della Chiesa cattolica in Giappone. La figura di Doi divenne cruciale nei rapporti tra Stato giapponese e Chiesa Cattolica: in quanto capo della Chiesa cattolica in Giappone, e in quanto giapponese, egli era ben visto dal Ministero, il quale tentò di favorire un accentramento di qualsiasi importanza decisionale nelle sue mani, e aveva al contempo la fiducia del resto della gerarchia ecclesiastica, verso la quale mostrò sempre rispetto.¹⁸⁰

A seguito del passaggio della Legge sulle Organizzazioni Religiose, il Ministero chiese ai cattolici di “correggere” la propria dottrina e i propri libri di preghiera, con lo scopo di rescindere completamente i legami con Roma e con qualsiasi autorità estera in generale. La reazione iniziale fu un pacato rifiuto: il vescovo Taguchi Yoshigorō 田口芳五郎 (1902-1978), in qualità di portavoce del clero, e il sopracitato ammiraglio Yamamoto Shinjirō, in qualità di portavoce del laicato, comunicarono al Ministero che ciò avrebbe significato modificare il cuore stesso della loro fede e che avrebbero a questo punto preferito il martirio. Il Ministero ammorbidì le richieste, chiedendo comunque la cancellazione da qualsiasi scritto sacro e breviario delle parole “Roma”, “Santa Sede”, “Santo Padre”, volendo rendere il meno esplicita possibile qualsiasi dipendenza anche religiosa da qualsiasi autorità straniera. Sotto queste comunque dure condizioni, nel 1941 fu riconosciuta ufficialmente la *Nippon Tenshū Kōkyō Kyōdan* 日本天主公共教団, “Associazione della Chiesa Cattolica in Giappone”.¹⁸¹

¹⁸⁰ Quando il Ministero dell'Educazione cominciò a rivolgersi a Doi come al “capo della Chiesa giapponese”, l'Arcivescovo di Tōkyō dichiarò che ciò aveva valenza puramente formale, disponendo che ogni sua decisione dovesse ricevere comunque un'approvazione dall'assemblea episcopale a maggioranza dei tre quarti. Ibid. p. 258.

¹⁸¹ Ibid, 259.

Pur accettando di non modificare gli insegnamenti essenziali del cattolicesimo, il Ministero impose comunque delle modifiche al catechismo utilizzato dalle comunità giapponesi. In particolare, se alcune modifiche al catechismo erano state apportate già nel 1936 a seguito della pubblicazione di *Pluries Instanterque*, il catechismo del 1942 risultò ulteriormente rimaneggiato per poter rispettare a pieno le condizioni del Ministero. Quest'ultima versione del catechismo portava numerose modifiche e omissioni rispetto alla versione precedente, soprattutto riguardo il concetto di Dio, di unicità del cattolicesimo e di autorità ecclesiastica. Anzitutto il termine Papa, precedentemente reso con *kyōkō* 教皇, venne modificato in *kyōfu* 教父.¹⁸²

Anche le prerogative della gerarchia ecclesiastica subirono delle modifiche: se nel catechismo pubblicando all'indomani di *Pluries Instanterque* veniva specificato che “i fedeli devono seguire incondizionatamente la guida spirituale del Papa, dei vescovi e dei preti”¹⁸³, nella versione aggiornata di tale catechismo per sopperire alla nuova legislazione l'intera frase venne omessa. Venne anche cambiata l'interpretazione del Primo Comandamento, in particolare per quanto riguarda la definizione del concetto di “superstizione”: se nei catechismi precedenti esso veniva definito come “credere nei *kami* o nei Buddha, nei talismani, nei portafortuna e nelle profezie”, identificando come atti superstiziosi “recarsi nei templi, eseguire riti buddhisti, offrire incenso” e simili¹⁸⁴, nel catechismo successivo si legge soltanto “Superstizione è offrire al creato la stessa venerazione dovuta solo a Dio”.

Il concetto stesso di Dio come “unico signore” ne esce sostanzialmente rimaneggiato: se nel catechismo del 1936 si legge la consueta versione “Io sono il Signore, non avrai altro Dio all'infuori di me”, nella versione aggiornata leggiamo “Io sono il Signore, mi venererai come il tuo unico Dio”. Una maggiore comprensione di questo cambiamento viene dalle diverse spiegazioni del comandamento presenti nelle due versioni: se nella versione del 1936 il commento recita che “bisogna venerare solo Dio” (*tada tenshu dake wo reihai suru koto* ただ天主だけを礼拝すること), nel successivo si legge che “solo Dio dev'essere venerato in quanto Dio” (*tenshu nomi wo tenshu toshite reihai suru koto*, 天主のみを天主として礼拝すること), definendo “venerare qualcosa in quanto Dio”, come “venerare qualcosa in qualità di creatore di tutte le cose e come Signore supremo”. Il concetto stesso di Dio come “Signore supremo” subì delle, seppur sottilissime, modifiche. Sia nel catechismo del 1936 sia in quello aggiornato, si legge la frase: “Dio è lo spirito infinito che ha creato

¹⁸² Il *kanji kō* 皇 era direttamente associato alla persona dell'Imperatore, detto in giapponese *Tennō* 天皇. La presenza di tale *kanji* nella parola usata per designare il Pontefice avrebbe avuto una sospetta ambiguità. KRÄMER, Hans Martin, “Beyond the Dark Valley: Reinterpreting Christian Reactions to the 1939 Religious Organization Law”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 38, 1, 2011, p. 193.

¹⁸³ Ibid. p. 193,

¹⁸⁴ Ibid, p. 194.

il cielo, la terra e tutte le cose e che le governa”. La sola differenza tra le due versioni è il verbo “governare”: se nella versione del 1936 viene usato il verbo *shusai suru* 主宰する, il quale significa “governare” nel senso di “organizzare, pianificare”, implicando dunque l’effettivo esercizio di un’ autorità, nella versione aggiornata viene usato il verbo *tsukasadoru* 掌る, il quale significa “governare” nel senso di “controllare, sorvegliare”, sfumatura dunque più ambigua. Infine, nel nuovo catechismo non compare nessuna frase, presente nelle precedenti versioni, che affermi che il cattolicesimo sia la vera religione, limitandosi a definirlo *yuitsu-na* 唯一な, lett. “unico nel suo genere”, senza accordargli lo status di “vera religione”.¹⁸⁵

L’adattamento del discorso dottrinale cattolico alla Via Imperiale non si limitò solo ai catechismi, esprimendosi anche attraverso le omelie e i discorsi delle personalità ecclesiastiche stesse. Nella primavera del 1940 il vescovo Ross fece un discorso in occasione del 2600esimo anniversario della fondazione del Giappone. “Cerca per primo il Regno di Dio e la Sua giustizia” diceva, “e al contempo, con quella stessa lealtà nel cuore e per il bene di essa, sii leale al tuo signore terreno. Riveriscilo, obbediscilo, amalo. Ché onorandolo onori Dio, riverendolo riverisci Dio, amandolo ami Dio, il quale ha preservato amorevolmente lui e i suoi augusti antenati attraverso tutte le vicissitudini del tempo. La lealtà al Trono è sempre stata l’inequivocabile atteggiamento di ogni cuore cattolico”.¹⁸⁶

Ad elaborare quasi un sistema teologico che potesse giustificare l’accomodamento della religione cattolica a realtà religiose e culturali così diverse fu il delegato apostolico stesso, Paolo Marella. Nell’Agosto del 1937, in occasione di un ritiro spirituale di una trentina di preti nella città di Tōkyō, padre Marella tenne un discorso nel quale esplicò ai preti presenti la sua opinione in materia di adattamenti culturali. Egli cominciò introducendo la figura del gesuita Matteo Ricci, ritraendolo come una figura storica coraggiosa e dotata di un approccio rivoluzionario, grazie al quale fu capace di rendere il cristianesimo più comprensibile e intimamente accettabile ai cinesi della sua epoca, proseguendo poi ammonendo i presenti riguardo il pericolo che comporta la supposizione di aver compreso la situazione giapponese, anche dopo decenni di residenza in Giappone, “perché il Giappone rimane un mistero per gli stessi giapponesi”.¹⁸⁷

Marella prosegue il discorso sviluppando una complessa teoria del metodo missionario, secondo la quale il singolo missionario deve operare l’adattamento culturale anzitutto su sé stesso, secondo una struttura articolata su tre livelli. Il primo livello si identifica con il piano intellettuale: il missionario deve essere uno yamatologo, deve cercare una conoscenza profonda e completa della lingua

¹⁸⁵ Ibid. pp. 196-97.

¹⁸⁶ FRANCES TAKAGI, “Inculturation and Adaptation in Japan before and after Vatican II”, p. 257.

¹⁸⁷ Ibid, p. 250.

giapponese¹⁸⁸, completandola con una conoscenza quanto più approfondita possibile della cultura e della tradizione, allo stesso modo in cui chi studia greco e latino studia anche la mitologia e la storia antica per meglio comprenderne la letteratura. Il secondo si identifica con il piano affettivo: il missionario deve essere un nipofilo, amando il Giappone e le sue espressioni culturali senza svalutarle di fronte alla propria fede, ma al contrario esaltandole; colui che battezzasse mille giapponesi, convincendoli a rinunciare alle proprie tradizioni per convertirsi non sarebbe senza rimprovero. Il terzo livello si identifica con il piano del “significato originario”: il missionario deve sbarazzarsi di tutto ciò che ritiene “normale” o “civile” secondo i propri canoni culturali, facendo attenzione alla correttezza del messaggio evangelico piuttosto che alle finzze terminologiche con cui lo si trasmette.¹⁸⁹

Un altro discorso fondamentale per capire l’attitudine di Marella nei confronti dell’adattamento culturale è il discorso intitolato: “La Chiesa: organismo e organizzazione”, pronunciato in 3 giugno 1941 in occasione della Riunione degli Ordinari del Giappone. In questo discorso Marella evolse ulteriormente la propria posizione riguardo il bisogno di adattamento culturale, non parlando più della dimensione individuale del missionario, bensì della struttura e dei fini della Chiesa cattolica nella sua interezza. Il delegato apostolico, in questo complesso discorso, opera una distinzione concettuale tra l’organismo della Chiesa, che è divino e coincide con i suoi fini, e l’organizzazione della Chiesa, la quale è in parte umana e coincide con i mezzi con cui la Chiesa persegue i propri fini. Secondo il discorso di Marella infatti la Chiesa è senza dubbio divina nella sua origine e nel suo scopo, ma è anche composta da esseri umani. Nel discorso del delegato apostolico, dunque, la Chiesa in quanto organismo è divina, poiché essa coincide con il Corpo vivente di Cristo, mentre la Chiesa in quanto organizzazione è in parte divina, poiché l’origine dei sacramenti e delle gerarchie è sempre considerata ultraterrena, e in parte umana, poiché “ogni uomo differisce dall’altro, e così i popoli”: Dio ha voluto questa diversità e la Chiesa “ha sempre affermato la propria volontà di non distruggere nulla, in un popolo, cui il Vangelo potesse accomodarsi”.¹⁹⁰

L’accettazione da parte di Roma della situazione in Giappone, seppur in termini molto generici, e dunque il permesso accordato agli ecclesiastici siti in Giappone di istruire i fedeli riguardo la legittimità della partecipazione ai riti di Stato costituì un’eccezionale rottura con quella che fino a quel momento era stata la prassi della Chiesa in Asia. Questo è particolarmente vero se si considera il più famoso precedente riguardante la partecipazione di cattolici locali a riti non cristiani, ossia la

¹⁸⁸ Il proposito di istruire il clero all’uso di qualsiasi lingua viene mutuato da un’esortazione di Papa Benedetto XV, pontefice particolarmente attento alle problematiche relative al missionariato. Lo stesso Benedetto XV fu l’autore dell’enciclica *Maximum Illud*, nella quale auspicava la nascita di un clero nazionale per ogni Paese. ALLAM, “The Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism”, p 67.

¹⁸⁹ FRANCES TAKAGI, “Inculturation and Adaptation in Japan Before and After Vatican II”, p. 250-51.

¹⁹⁰ Ibid. p. 262.

celebre “controversia dei riti cinesi”. Tale controversia dottrinale, risalente al XVII secolo, coinvolse i gesuiti ancora attivi nei territori dell’Impero cinese, i quali consentivano ai convertiti locali di partecipare ai riti confuciani eseguiti periodicamente a corte per auspicare l’armonia sociale e il mantenimento dell’ordine cosmico: i gesuiti, seguendo l’esempio del loro maestro Matteo Ricci, incoraggiavano i cristiani cinesi a partecipare a questi riti, rivolgendo le proprie implorazioni al Dio cristiano, mentre i francescani vedevano ciò come una legittimazione dell’idolatria. Tale controversia, per la quale venne interpellata la Santa Sede, ebbe fine con l’emissione, nel 1742, della Bolla papale *Ex quo singulari*, da parte di papa Benedetto XIV. Questo documento aveva sancito la fine della controversia, dichiarando illegittima la partecipazione a tali riti e incoraggiando l’estromissione dei missionari che avessero continuato a incoraggiare questo fenomeno. Tale bolla papale, la quale aveva costituito il principale riferimento per qualsiasi missionario inviato in Asia nei secoli successivi, veniva accantonata in virtù di un nuovo atteggiamento della Chiesa più comprensivo verso ciò che non fosse in aperto contrasto con la religione cristiana.¹⁹¹

2.4. CONCLUSIONI

In questo capitolo si è discusso delle vicende della comunità cattolica a partire dal declino del *bakufu* dei Tokugawa, artefici del bando della religione cristiana nei secoli precedenti, fino alle difficoltà del secondo conflitto mondiale. In particolare, si è tentato di illustrare, prima di tutto, come la natura improvvisa e quasi coercitiva dell’avvio delle relazioni con gli Stati stranieri verso la fine del periodo Edo abbia favorito la nascita, nel discorso culturale giapponese, di una componente nazionalistica che, con il passare del tempo, andò rafforzandosi fino a divenire parte integrante del contesto culturale e intellettuale del Paese. Particolare enfasi è stata posta sullo sviluppo, a seguito della caduta del *bakufu*, di un’ideologia ufficiale capace di unificare spiritualmente i giapponesi in un contesto così caotico e cruciale, la quale venne identificata nello shintō di Stato, ossia una forma laica di shintō (identificato a propria volta come la religione autoctona del Giappone, da contrapporre alle religioni provenienti dall’estero, buddhismo compreso) consistente in un insieme di pratiche rituali in onore della persona divina dell’Imperatore e dei caduti per la Patria. L’adesione del popolo giapponese a quest’ideologia venne garantita tramite vari strumenti istituzionali, primo tra tutti la Costituzione promulgata dall’Imperatore stesso nel 1889 e, in seguito, da numerose disposizioni del Ministero dell’Educazione che fecero dello shintō di Stato il fulcro della formazione civica e morale dei giovani.

Si è in seguito sottolineata la problematicità di questo nuovo contesto culturale e intellettuale per i gruppi religiosi presenti in Giappone, compresa la comunità cattolica. Eccezion fatta per le sette

¹⁹¹ MINAMIKI, “The Yasukuni Incident and the Chinese Rites Controversy”, p. 215

shintō, di fatto privilegiate dalla loro associazione con l'ideologia ufficiale, le varie comunità religiose si videro marginalizzate nel contesto nipponico; la Chiesa cattolica, seppur rinvigorita dal ritorno dei missionari, si trovò dunque sottoposta a nuove sfide, come la concorrenza con le altre denominazioni cristiane sbarcate nell'arcipelago, le difficili interazioni con i discendenti dei *kirishitan* e, soprattutto, la conciliazione dell'attività pastorale con lo shintō di Stato. Tali sfide non furono ben gestite dai missionari della *Société des missions étrangères*, inizialmente unici missionari cattolici operanti in Giappone, i quali accettarono la marginalizzazione da parte dello Stato scegliendo di non contestare la politica del nuovo governo e di limitare le proprie attività all'istituzione di ospedali e orfanotrofi. A differenza dei nuovi rivali protestanti, i quali ebbero il merito di plasmare profondamente la vita e il pensiero della nuova classe intellettuale, la Société non considerò l'istruzione come un'attività pastorale prioritaria, di fatto impedendo la nascita di esponenti cattolici della classe colta giapponese che potessero favorire un'interazione della fede cattolica con la cultura del nuovo Giappone. A risolvere parzialmente tale problema fu la fondazione, ad opera dei gesuiti, della Jōchi Daigaku, l'attuale Sophia University, nata con il preciso scopo di creare una frangia cattolica nella classe colta nipponica. Tuttavia, per poter raggiungere il proprio scopo, inizialmente anche questa Università dovette mantenere il basso profilo dal punto di vista religioso, dichiarandosi non come una scuola missionaria, bensì come Istituzione volta all'insegnamento della letteratura e della filosofia tedesca, sì da potersi porre al pari di altri grandi Istituti prestigiosi.

La seconda parte del capitolo ha cercato di evidenziare, attraverso le alterne vicende della Chiesa cattolica giapponese a partire dal periodo Taishō, come proprio il basso profilo e la scarsa partecipazione politica della comunità cattolica alla vita del Paese, inizialmente cause di scarso dialogo tra religione cattolica e cultura locale, favorirono un ritorno all'adattamento culturale. A partire dalla Conferenza delle Tre Religioni del 1912 il cattolicesimo cominciò un processo di riconoscimento da parte dell'apparato statale, il quale tuttavia divenne sempre più pervasivo nei confronti della Chiesa cattolica, la quale dovette adattarsi sempre di più alle richieste del Ministero dell'Educazione. In particolare, la questione della partecipazione dei cattolici ai riti dello shintō di Stato, dichiarati a più riprese dallo Stato come puramente laici e tuttavia percepiti dai cattolici come manifestazioni religiose, divenne centrale nella vita pubblica della comunità, comportando una ripresa del dibattito dottrinale riguardo la liceità della partecipazione, da parte dei cattolici, a manifestazioni religiose non cattoliche. Con il crescente potere dell'esercito e il montante nazionalismo, la Chiesa cattolica giapponese fu costretta ad adattarsi al clima sempre meno favorevole ai compromessi: a seguito di vari scandali, varie frange della comunità cattolica ricevettero il permesso di partecipare ai riti, per non compromettere la posizione pubblica della Chiesa.

A sancire definitivamente l'adattamento della Chiesa cattolica ai bisogni ideologici dello Stato, favorendo lo sviluppo di un discorso dottrinale cattolico che si adattasse al kokka shintō, furono due testi giuridici di diversa origine: da un lato l'Istruzione Apostolica *Pluries Insuperque*, pubblicata dalla Congregazione *Propaganda Fide* nel 1936, la quale stabilì che i cattolici giapponesi dovessero adattarsi al contesto nazionalistico nel quale si trovavano, incoraggiando la partecipazione alle cerimonie pubbliche; dall'altro, la Legge sulle Organizzazioni Religiose, promulgata dal governo nipponico nel 1939, stabiliva uno stretto legame tra qualsiasi comunità religiosa e lo Stato sottoponendo il riconoscimento dei gruppi religiosi alla discrezionalità del Ministero dell'Educazione, il quale aveva il potere di richiedere qualsiasi informazione riguardo le dottrine e i rituali delle comunità e, se necessario, di richiederne la modifica. Queste due nuove regolamentazioni spinsero il cattolicesimo giapponese a ricorrere a un nuovo tipo di adattamento culturale, non più di natura pratica com'era stato ai tempi dei *kakure kirishitan*, bensì di natura dottrinale e teologica, come si evince dalle omelie pronunciate in quegli anni dagli esponenti pubblici della Chiesa cattolica nipponica.

CAPITOLO III

L'INCULTURAZIONE NELLA CHIESA CATTOLICA GIAPPONESE CONTEMPORANEA

Tra affiliazione religiosa e identità culturale.

3.1. INTRODUZIONE

A seguito della sconfitta nel secondo conflitto mondiale, il Giappone entrò in una fase estremamente critica della propria storia, forse più di ogni altra. Con un'economia lacerata dal peso del prolungato sforzo bellico, un apparato istituzionale ormai completamente in mano a un esercito sconfitto e le infrastrutture totalmente distrutte, il Paese si trovò in uno stato di grande prostrazione e vaste fasce della popolazione dell'arcipelago erano ormai ridotte a uno stato di miseria: a causa dei siluramenti era affondato il 70% della flotta mercantile nipponica, essenziale per l'economia, e i bombardamenti, assieme alla perdita delle colonie, comportarono la perdita di due terzi dell'apparato industriale del Paese. La povertà era drammaticamente divenuta la norma nelle città giapponesi, martoriate dalle bombe e dagli sforzi per il sostegno bellico: nelle aree urbane vi erano circa otto milioni di senzatetto e, a causa del degrado degli impianti produttivi, i disoccupati ammontavano a circa nove milioni, ai quali si aggiunsero altri milioni di soldati di ritorno in patria, segnati da anni di guerra e di stenti. Soprattutto, la popolazione giapponese, tutt'ora l'unica della Storia, subì il trauma del bombardamento atomico: il 6 e il 9 agosto 1945, infatti, vennero sganciate dai bombardieri statunitensi le due testate nucleari *Little Boy* e *Fatman*, la prima sulla città di Hiroshima e la seconda, quasi simbolicamente, sulla città di Nagasaki. Infine, il 15 agosto dello stesso anno, il Giappone dichiarò la resa incondizionata. Nel discorso alla Nazione pronunciato per l'occasione, l'Imperatore disse che il popolo giapponese avrebbe dovuto “sopportare l'insopportabile, tollerare l'intollerabile”.¹⁹²

La sconfitta bellica portò, inoltre, altri due importantissimi traumi per la storia nipponica, i quali rappresentarono delle pesanti umiliazioni per il popolo e determinarono gran parte dei cambiamenti culturali e di costume dei decenni a venire, segnando nel profondo l'identità del Giappone contemporaneo. Il primo di questi traumi fu l'occupazione del Paese da parte delle forze armate americane: per un Giappone che si era nutrito, nei decenni precedenti, del mito della propria superiorità rispetto allo straniero e dell'invincibilità del proprio esercito, la sconfitta accompagnata

¹⁹² CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone*, pp. 216-17.

da un'occupazione da parte del nemico fu un avvenimento traumatico senza precedenti. Dopo decenni di esaltazione delle virtù militari e di panasiatismo, il Giappone si ritrovò non solo sconfitto e costretto alla resa, ma addirittura soggetto, per la prima volta nella propria storia, ad un'occupazione straniera.

I militari statunitensi calpestarono dunque il “sacro suolo dell'Impero”. Al comando delle forze americane era Douglas MacArthur (1880-1964), incaricato dal presidente Harry Truman (1884-1972) di smilitarizzare e democraticizzare il Giappone in qualità di capo del Comando supremo delle forze alleate. Benché rappresentante della totalità degli eserciti degli Alleati che occupavano il Giappone, il generale MacArthur agiva soltanto su ordine di Washington, rendendo di fatto gli Stati Uniti i principali decisori. Nel contesto dell'occupazione militare del Giappone sconfitto, la presenza preponderante degli americani comportò una netta inversione di rotta rispetto ai decenni precedenti: l'esercito statunitense approfittò infatti della situazione disastrosa del Giappone per farne un proprio avamposto nella regione est asiatica, rendendo di fatto il Giappone da nemico sconfitto ad alleato strategico.¹⁹³

A differenza delle forze di occupazione in Europa, il Comando supremo delle forze alleate in Giappone operò solo attraverso direttive del governo giapponese, il cui operato era tuttavia strettamente supervisionato. Queste direttive comprendevano l'abolizione dei Ministeri considerati come principalmente responsabili della repressione dell'opposizione politica, come il Ministero degli Interni, il Ministero della Marina, il Ministero dell'Esercito e il Ministero degli Approvvigionamenti militari, e la sospensione di tutti i corsi scolastici e universitari e alla riscrittura dei libri di testo, considerati i principali mezzi di diffusione dell'ideologia nazionalista. Fu poi smantellato il sistema dei grandi gruppi industriali *zaibatsu*, sul quale si basava tutta l'economia prebellica, e furono organizzate delle purghe nei confronti di tutti coloro che, negli anni precedenti, avessero apertamente sostenuto il regime, secondo l'attuazione di quella che verrà ricordata come “la giustizia dei vincitori”.¹⁹⁴

Il secondo trauma, forse ancora più importante del primo, fu il discorso passato alla storia con il nome di *ningen sengen* 人間宣言, lett. “dichiarazione di umanità”, tenutosi il giorno di Capodanno del 1946. In occasione di questo discorso l'Imperatore Shōwa in persona, rivolgendosi alla Nazione, negò la propria natura divina, dichiarandosi di fatto un uomo. Il fatto che l'Imperatore, la figura sulla cui divinità si era fondata non solo l'intera narrativa nazionalista degli ultimi decenni ma l'intera

¹⁹³ Ibid, p. 218. Un'altra ragione per cui gli Stati Uniti poterono imporsi come nuovo modello privilegiato per il Giappone prostrato fu lo status “decaduto” dell'Europa: devastata dalla guerra al pari dell'arcipelago giapponese e divisa storicamente da due guerre fratricide, essa aveva irrimediabilmente perso l'autorità morale e culturale che deteneva un tempo, facilitando l'identificazione dell'America con “il vincitore” che esce dal conflitto più forte di prima. MAZZEI, Franco, VOLPI, Vittorio, *Asia al centro*, Milano, Università Bocconi Editore, 2014, p.91.

¹⁹⁴ CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone*, p. 219.

legittimazione del potere della casata imperiale fin dagli albori dello Stato giapponese, dichiarasse pubblicamente che la propria natura divina, nel nome della quale un'intera generazione di giapponesi era andata a combattere e a morire, era una menzogna costituì forse il più grande momento di rottura che il popolo giapponese avesse mai affrontato.

Nonostante la “de-divinizzazione” dell’Imperatore, la casata imperiale fu trattata con un certo riguardo dalle forze di occupazione, le quali si astennero dall’applicare anche sulla famiglia del sovrano nipponico la “giustizia dei vincitori” che venne invece applicata sugli ufficiali dell’esercito. Una delegittimazione della figura Imperiale, infatti, avrebbe avuto delle conseguenze enormi e difficilmente prevedibili sulla società giapponese. Dunque, per non causare una sollevazione popolare e per non indebolire i vertici burocratici dello Stato, il cui mandato si basava sulla loro nomina da parte dell’Imperatore, la famiglia imperiale fu esautorata da qualsiasi accusa. In cambio l’Imperatore si impegnò a negare la propria natura divina e a spingere i giapponesi a “tollerare l’intollerabile”, collaborando con gli occupanti americani.¹⁹⁵

A sancire definitivamente il “declassamento” della figura Imperiale da divinità a guida umana della nazione fu la nuova Costituzione voluta dalle forze di occupazione americane, promulgata il 3 novembre 1946 ed entrata in vigore il 3 maggio 1947. Questa nuova Costituzione fu oggetto di diverse tensioni non solo tra il governo giapponese e le forze di occupazione ma anche tra i membri della stessa Commissione costituente: a porre i problemi più importanti fu proprio la ridefinizione della figura e del ruolo dell’Imperatore all’interno dell’ordinamento statale. Nella precedente Costituzione Meiji, infatti, l’Imperatore veniva esplicitamente dichiarato come “discendente dell’ininterrotta linea divina” e, in quanto tale, come capo dello Stato, venendo al contempo posto al di sopra della legge in qualità di sovrano divino. Cionondimeno, le forze di occupazione, determinate a veder nascere un nuovo Giappone sotto il segno del parlamentarismo, non potevano accettare una definizione giuridica di questo tipo. Dopo lunghe discussioni, prevalse la definizione dell’Imperatore come *simbolo*, in giapponese *shōchō* 象徴, della Nazione.¹⁹⁶

Oltre alla ridefinizione del ruolo dell’Imperatore nel nuovo Giappone post-bellico, un compito di primaria importanza per le forze di occupazione fu il mutamento dei rapporti tra Stato e religione.

¹⁹⁵ L’espressione più famosa di questa “giustizia” fu senza dubbio il processo di Tōkyō, istituito il 3 maggio 1946 e omologo asiatico del più famoso processo di Norimberga, in occasione del quale vennero giudicati e condannati centinaia di gerarchi nazisti. In occasione del processo di Tōkyō furono condannati diversi esponenti dell’esercito e della marina, alcuni classificati come criminali di “classe A”, ossia come responsabili di crimini contro la pace, per lo più alti ufficiali e politici del regime, altri come criminali di “classe B”, ovvero come colpevoli di crimini di guerra “convenzionali”, e altri ancor come criminali di “classe C”, ossia in qualità di responsabili di crimini “contro l’umanità”. A differenza del procedimento a Norimberga, tuttavia, a Tōkyō la differenza tra criminali di classe B e classe C fu spesso sfumata e poco definita. Inoltre, i “giudici” alleati omisero diverse questioni ancora controverse e che rimasero tali per diverso tempo, come le *comfort women* nelle colonie o gli esperimenti su esseri umani condotti dall’Unità 731. Ibid, pp. 219-21.

¹⁹⁶ Ibid, p. 219.

Già a partire dal 1945 gli occupanti americani si erano impegnati a smantellare le principali istituzioni tipiche dello shintō di Stato e ad imporre la riscrittura di tutti i testi scolastici, nonché la soppressione del corso di “etica nazionale” dai *curricula* di qualsiasi livello d’istruzione. La nuova Costituzione contribuì a introdurre una nuova e netta separazione tra Stato e religione: all’articolo 20 essa prevede la libertà di culto per tutti gli i cittadini, stabilendo che lo Stato non garantisce privilegi né permette di svolgere attività politica a nessuna organizzazione religiosa, che non sia imposta a nessuno la partecipazione a atti, celebrazioni, riti o pratiche religiose e che lo Stato non sponsorizza alcun tipo di istruzione o pratica di carattere religioso. A salvaguardia del principio di separazione tra Stato e religione, l’articolo 89 sancisce l’illiceità di qualsiasi dispendio di denaro o di risorse pubbliche a vantaggio di qualsivoglia gruppo religioso e per qualsiasi istituzione caritatevole, educativa o assistenziale che non sia sotto il controllo dello Stato.¹⁹⁷

Privato di un esercito che lo difendesse, di un apparato industriale che lo sostentasse, perfino di un padre che gli desse coraggio, il Giappone entrò dunque devastato nell’era contemporanea, privato dell’identità che con tanta fatica e tante atrocità si era costruito.

La difficile ricostruzione del Paese partì da premesse altamente sfavorevoli. A guidare il Giappone in questa delicata fase della sua Storia fu il Primo Ministro Yoshida Shigeru (1878-1967), precedentemente viceministro degli Esteri e ambasciatore in Italia e in Inghilterra negli anni Trenta. Questi, definibile come “il DeGasperi giapponese”¹⁹⁸, mantenne nei confronti degli occupanti statunitensi una posizione di sostanziale collaborazione, delegando di fatto le relazioni internazionali e le questioni di sicurezza nazionale agli Stati Uniti e sviluppando con Washington una relazione diplomatica privilegiata, concentrandosi sull’attuazione di una politica antimilitarista e, soprattutto, sullo sviluppo economico del Paese tramite la ricerca di mercati. Le applicazioni della “dottrina Yoshida” vennero ufficializzate definitivamente con il Trattato di San Francisco, firmato nel 1951¹⁹⁹. Sempre con il favore degli americani, Yoshida fu anche l’attuatore, tra le altre cose, delle famose “purghe rosse” del 1950, in occasione delle quali migliaia di persone vennero arrestate per presunta affiliazione con il Partito comunista.²⁰⁰

Anche dopo la dipartita degli americani, nel 1952, il nuovo Giappone continuò a basarsi sui pilastri della dottrina statale di Yoshida, anche dopo la sua caduta nel 1954 e l’ascesa, due anni dopo, del

¹⁹⁷ VAN WINKLE, Andrew, “Separation of Religion and State in Japan: A Pragmatic Interpretation of Articles 20 and 89 of the Japanese Constitution”, *Washington International Law Journal*, 21, 2, 2012, p. 366.

¹⁹⁸ MAZZEI, VOLPI, *Asia al centro*, p. 92.

¹⁹⁹ L’amministrazione americana sostenne attivamente le politiche di Yoshida: non solo in quanto interessata alla demilitarizzazione del Paese ma, soprattutto, in quanto interessata alla crescita economica del nuovo Giappone alleato degli Stati Uniti, quanto mai auspicabile dopo la proclamazione della Repubblica Popolare Cinese nel 1949. *Ibid*, pp. 92-93.

²⁰⁰ CAROLI, GATTI, *Storia del Giappone*, pp. 223-24.

Partito Liberaldemocratico, in giapponese *jiyūminshūtō* 自由民衆党, che governerà il Giappone in maniera quasi ininterrotta fino ai giorni attuali. La grande attenzione alla ripresa economica e l'appoggio degli Stati Uniti fecero sì che il Giappone riuscisse a portare a compimento una crescita economica mai prima di allora ritenuta possibile: così come, all'inizio del secolo, era stata inaspettata e repentina l'esplosione del potere militare nipponico, nella seconda metà del secolo fu inaspettata e prodigiosa la crescita economica del Giappone, che nell'arco di appena vent'anni passò dalla miseria e la devastazione postbellica a livelli di benessere che i giapponesi non vedevano dagli anni '30.²⁰¹

Alla fine degli anni Sessanta il Giappone era ormai divenuto una grande potenza economica, capace di rivaleggiare con gli Stati europei e, soprattutto, con gli Stati Uniti d'America. Alcuni episodi degli anni Settanta ne rallentarono la crescita. Anzitutto i due “Nixon shock”: il primo consistette nella dichiarazione da parte del presidente statunitense Richard Nixon sulla non convertibilità del dollaro, la quale mandò in crisi l'assetto monetario internazionale sancito dagli accordi di Bretton Woods e causò la svalutazione dello *yen* nota come “primo *endanka*”, mentre il secondo consistette nell'apertura diplomatica dell'America nixoniana alla Repubblica Popolare Cinese, a seguito della quale il Giappone dovette affrontare un senso di isolamento internazionale e sfiducia da parte dell'alleato americano. Ad aggiungersi come fattore frenante dell'espansione economica nipponica si aggiunse la crisi petrolifera, dalla quale tuttavia il Giappone riuscì a riprendersi ben più in fretta degli altri Paesi. Nel corso degli anni Settanta e ancora di più negli anni Ottanta la crescita giapponese continuò ad aumentare la ricchezza del Paese, deteriorando a livello economico i rapporti con gli Stati Uniti, con i quali si instaurò una sempre maggiore concorrenza commerciale.²⁰²

Durante l'era dei “ruggenti anni Ottanta”, caratterizzata dalla diffusa euforia per una crescita smisurata che si credeva indefinita, dal dilagare di un consumismo spumeggiante e dalla nascita della cultura popolare giapponese contemporanea, l'enorme successo economico del Giappone portò alla ribalta il modello produttivo utilizzato nel sistema industriale giapponese. Questo paradigma della produzione, noto come “toyotismo” in quanto sperimentato per la prima volta nelle fabbriche della Toyota, comportava un superamento del modello americano del fordismo-taylorismo, basato sulla catena di montaggio e sulla de-qualificazione del lavoro in fabbrica, portando così gli osservatori di

²⁰¹ A favorire una forte ripresa economica furono soprattutto una riforma agraria del 1950, la quale ridusse considerevolmente il fenomeno dell'affittanza dei terreni coltivabili da parte dei grandi proprietari, fenomeno presente già dall'era Meiji, favorendo così la redistribuzione dei terreni, e le numerose comande militari degli Stati Uniti a causa della Guerra di Corea. Ibid. pp. 224-25.

²⁰² Mentre il Giappone continuava a crescere, in America e in Europa cominciava, per effetto della crisi petrolifera, l'era post-industriale, con la crisi del sistema produttivo fino a quel momento dominante nei Paesi occidentali. In particolare, questo comportò una reazione molto dura da parte dell'opinione pubblica americana, la quale si lanciò in una campagna nipofobica dal nome *Japan bashing*. MAZZEI, VOLPI, *Asia al centro*, pp. 93-94.

tutto il mondo a guardare al Giappone come a un modello alternativo di capitalismo, più adatto al futuro di quanto non lo fosse lo stanco mondo industriale euro-americano.²⁰³

La consapevolezza di essere ormai una grande potenza economica e finanziaria e di costituire l'avanguardia planetaria della tecnologia e del management portò nel mondo intellettuale nipponico un'ondata di eccezionalismo culturale: questo fenomeno prese in seguito il nome di *nihonjinron* 日本人論, lett. "teoria della giapponesità". Tale fenomeno intellettuale e culturale si esprime attraverso una vasta letteratura, tanto accademica quanto divulgativa e giornalistica, caratterizzata dal sostegno della tesi secondo la quale il Giappone sarebbe portatore di una cultura unica e senza alcun omologo in tutto il mondo e, in virtù di questa sua unicità, possiederebbe il segreto del successo e le redini del futuro. In particolare, secondo i vari autori sostenitori della dottrina *nihonjinron*, l'identità del popolo giapponese sarebbe omogenea e monolitica, dotata di precise caratteristiche immutabili e intrinsecamente legate ad una "essenza" sua propria, che la differenzia da tutti gli altri popoli della Terra, in modo non dissimile dal *kokutai* di epoca prebellica. Questa "unicità" della cultura giapponese viene identificata in alcune caratteristiche descritte come intrinseche del popolo nipponico, naturalmente portato all'espressione di tali caratteristiche. L'omogeneità, l'armonia sociale, il consenso come elemento fondamentale nel prendere una decisione, il "gruppismo", in giapponese *shūdanshugi* 集団主義, l'importanza della collettività e del gruppo rispetto agli impulsi del singolo, divengono nelle pubblicazioni *nihonjinron* l'essenza dell'identità sociale dei giapponesi e le ragioni del successo del Giappone nel mondo, dando un'immagine "piatta" del Giappone, che diventa così "un luogo dove esistono da lungo tempo una razza omogenea e una cultura immutata".²⁰⁴

Secondo gli autori del filone *nihonjinron*, inoltre, la cultura giapponese, nella propria eccellenza, non è imitabile: tali caratteristiche culturali sarebbero infatti qualcosa di connaturato all'identità giapponese, rendendo artificioso e votato al fallimento qualsiasi tentativo di emularle in altri contesti. Un chiaro esempio dell'unicità delle caratteristiche essenziali del "modello giapponese" sarebbe costituito, secondo gli autori *nihonjinron*, dall'intraducibilità della lingua giapponese, la quale viene rappresentata come portatrice di convenzioni comunicative a loro volta uniche e, di conseguenza, troppo difficile da capire per i non giapponesi.²⁰⁵

I principali esponenti di questa letteratura furono diversi membri della comunità accademica giapponese, come l'antropologo Nakane Chie 中根千枝 (1926), lo psicanalista Doi Takeo 土居健朗

²⁰³ Ibid, p. 93.

²⁰⁴ NISHIKAWA, Nagao, "The interpretation of Japanese Culture", citato in Ibid, p. 58.

²⁰⁵ MILLER, Ian, *Choosing the Other*, University of Manchester, 2010, p. 57-58.

(1920-2009) e i critici Hamaguchi Eshun 浜口恵俊 (1931-2008) e Yamamoto Shichihei 山本七平 (1921-1991), i quali riuscirono, in virtù del proprio *status* di studiosi, a dare al particolarismo culturale nipponico contemporaneo una credibilità accademica maggiore. Come ogni teoria che si rispetti, anche il *nihonjinron* ha i suoi sostenitori così come i suoi detrattori: tra questi ultimi, particolare rilevanza hanno le voci di Harumi Befu (1930) e Peter Dale.²⁰⁶

Il fenomeno del *nihonjinron*, che racchiude pubblicazioni sia giapponesi sia straniere, può essere visto come una vestigia del nazionalismo del periodo prebellico o come un tentativo di ricostruire su basi nuove l'orgoglio nazionale perduto, creando un nuovo mito dell'identità nazionale nipponica come qualcosa di unico, e implicitamente superiore, rispetto alle altre culture. Per quanto le argomentazioni profonde e l'interpretazione dei dati statistici degli autori appartenenti a questa corrente siano spesso discutibili e frutto di una metodologia lacunosa, cionondimeno questo fenomeno costituisce un punto di partenza imprescindibile per osservare la società giapponese contemporanea: per esempio, il semplice fatto che tali pubblicazioni raggiungano dei livelli di vendita ragguardevoli indica che una simile narrativa riguardo l'unicità della cultura nipponica tocca corde profonde nel pubblico di lettori giapponesi, i quali si dimostrano attratti da una forma di nuovo nazionalismo *soft*, dai contorni particolaristi e culturali. Inoltre, alcune delle “caratteristiche intrinseche della cultura giapponese” descritte dagli autori *nihonjinron*, per quanto non costituiscano dei paradigmi assoluti e inseparabili dal popolo giapponese, sono comunque osservabili nella società nipponica contemporanea, come per esempio il consenso come meccanismo decisionale privilegiato nella società giapponese, che per quanto non sia sempre genuino²⁰⁷ rimane comunque presente come caratteristica della società giapponese contemporanea: per quanto spiegabile non come un carattere distintivo di quest'ultima, bensì come una risposta all'ansia e alla tensione derivate dalla modernità, al centro di un sistema che valorizza la stabilità come centro della concezione di sé, piuttosto che come falsa coscienza.²⁰⁸

Un altro elemento di continuità con il passato nazionalismo è riscontrabile nella permanente ambiguità nei rapporti tra Stato e religione, in particolare lo shintō. Benché, infatti, la Costituzione avesse sancito la completa cesura tra Stato e religioni con i sopracitati articoli 20 e 89, a partire dai tardi anni Settanta si segnala un orientamento “conservatore” delle alte istituzioni nipponiche, in particolare della Corte Suprema, la quale ha più volte emanato sentenze nelle quali il contatto tra rappresentanti dello Stato giapponese e gruppi, cerimonie o edifici religiosi veniva sminuita o reinterpretata. Pur attirandosi numerose critiche da parte del mondo accademico nipponico, il quale

²⁰⁶ Ibid, p. 22.

²⁰⁷ Kenneth Henshall parla, a tal proposito, di “*juniors deferring to seniors*”. Ibid, p. 59.

²⁰⁸ Ibid, p. 60.

ha più volte accusato la Corte Suprema di violare i principi costituzionali, l'organo giudiziario supremo dello Stato giapponese ha reiterato più volte una posizione che vede i riti shintō come una manifestazione di sentimenti civili, solo "secondariamente" connotata di caratteri religiosi, promuovendo una visione dei riti nei *jinja* non molto diversa da quella espressa dal Ministero dell'Educazione durante gli anni del regime militarista.

Un esempio di ciò è costituito dalla sentenza "Forze di autodifesa" del 1988: nel 1968 il militare Nakaya Takafumi morì in un incidente e, quattro anni più tardi, l'Associazione di Amicizia per le Forze di Autodifesa inoltrò una richiesta al *jinja* locale, lo Yamaguchi Shintō Gokoku, per la divinizzazione del defunto Nakaya, assieme a tutti gli appartenenti alle Forze di Autodifesa deceduti in precedenza. La vedova cattolica di Nakaya Takafumi, Nakaya Yasuko, si oppose a questa cerimonia, in quanto a suo avviso una divinizzazione del suo defunto marito priva del suo consenso sarebbe stata una violazione della sua libertà religiosa. Tuttavia, il rito di divinizzazione avvenne comunque, grazie alle richieste del padre di Takafumi, parte avversa alla vedova in sede processuale; il rito fu inoltre parzialmente finanziato dall'amministrazione pubblica locale. La vedova Nakaya decise dunque di ricorrere per vie giudiziarie per violazione della Costituzione. La sentenza di primo grado accolse solo parzialmente le istanze della vedova, riconoscendole un diritto al risarcimento senza l'annullamento della cerimonia, e la sentenza di secondo grado confermò la prima; quando si ricorse al terzo grado di giudizio, curiosamente la Corte Suprema respinse completamente le domande di Nakaya Yasuko, in quanto la cerimonia aveva, secondo la sentenza di terzo grado, la funzione non religiosa di sollevare il morale delle Forze di Autodifesa. Inoltre, sempre secondo la Corte, l'articolo 20 della Costituzione impone un divieto allo Stato piuttosto che un diritto per i cittadini e, eventualmente, il rispetto per la religiosità della signora Nakaya avrebbe comportato una compressione della religiosità di altre persone.²⁰⁹

Questo caso giudiziario aiuta a comprendere come, nonostante la caduta del regime nazionalista prebellico e gli assidui tentativi degli occupanti statunitensi di smantellare questo regime dall'interno, le ambiguità e i problemi riguardo i rapporti tra lo Stato e la religione, e dunque i problemi concernenti lo *status* ufficiale dei gruppi religiosi, sono perdurate anche nei decenni successivi e fino ai nostri giorni. Come si vedrà nella seconda parte di questo capitolo, ciò comporterà dei precisi effetti sullo *status* sociale della comunità cattolica nel Giappone contemporaneo.

²⁰⁹ VAN WINKLE, "Separation of Religion and State in Japan", pp. 369-371.

3.2. UNA CHIESA NUOVA: PREMESSE ED EVOLUZIONI DEL DIBATTITO SULL'INCULTURAZIONE

3.2.1. Il Concilio Vaticano II, le nuove teologie e la nascita del dibattito sull'inculturazione.

Per poter comprendere davvero le caratteristiche e le problematiche proprie della comunità cattolica giapponese contemporanea non si può prescindere dai profondi cambiamenti che hanno attraversato la Chiesa cattolica nel suo complesso fin dagli anni successivi al secondo conflitto mondiale. A partire dalla fine degli anni Cinquanta, infatti, la Chiesa di Roma si trovò investita da una serie di forze profondamente innovative tanto sul piano della dottrina quanto sul piano della liturgia, le quali favorirono una serie di cambiamenti nella comunità cattolica internazionale, soprattutto nelle regioni “periferiche” rispetto alla ancora troppo centrale Europa. L'evento che fece da catalizzatore di queste forze innovative dando loro una direzione comune fu senz'altro il Concilio Vaticano II.

Ultimo dei numerosi Concili Ecumenici riconosciuti dalla Chiesa cattolica nella sua bimillennaria storia, il Concilio Vaticano II si configurò fin da subito come un progetto ambizioso: se infatti anche i pontefici precedenti avevano sentito il bisogno di convocare tutti i propri vescovi per riprendere i lavori dell'incompiuto Concilio Vaticano I, iniziato da Papa Pio IX e interrotto nel 1870 a causa della Questione Romana, la ripresa stessa dei lavori conciliari era sempre stata considerata come eccessivamente gravosa. Lo stesso Papa Pio XII, inizialmente intenzionato alla ripresa del Vaticano I, si ricredette a causa dei mutati problemi della Chiesa e del mondo nell'arco di quasi 90 anni.

A indire il nuovo Concilio, per la costernazione dei suoi consiglieri, fu proprio il successore di Pio XII, Giovanni XXIII (1881-1963), a soli tre mesi dalla sua elezione al soglio pontificio, il 25 gennaio 1959. Il Concilio stesso, che ebbe inizio l'11 ottobre 1962, si interruppe bruscamente l'anno successivo a causa della morte del pontefice, riprendendo tuttavia rapidamente grazie al neoeletto successore di Giovanni XXIII, Paolo VI (1897-1978), il quale portò avanti i lavori conciliari fino alla loro chiusura, l'8 dicembre 1965.²¹⁰

Il Concilio Vaticano II espresse tutto il contenuto delle proprie deliberazioni all'interno di una lunga serie di documenti canonici, detti documenti conciliari, i quali ammontano in tutto a sedici, divisi in tre livelli di autorità: i documenti più autorevoli e fondamentali sono le quattro Costituzioni Apostoliche, seguite da nove Decreti e, infine, da tre Dichiarazioni. Il documento che spesso viene indicato come il fondamento di tutta l'esperienza conciliare è la Costituzione *Lumen Gentium*, che

²¹⁰ PHAN, Peter, “Reception of Vatican II in Asia: Historical and Theological Analysis”, *Gregorianum*, 83, 2, 2002, p. 270.

definisce il *corpus* dogmatico e dottrinale della Chiesa. Tuttavia, ai fini dell'analisi che qui si propone, particolarmente utili sono anche la Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, che tratta della liturgia ed ebbe fin da subito un profondo impatto sulla vita ecclesiastica, e la Costituzione *Gaudium et Spes*, destinata a gettare le basi per le relazioni tra la Chiesa e il mondo contemporaneo. Inoltre, per i contesti asiatici, particolarmente importanti furono le suggestioni contenute nel Decreto *Ad Gentes*, riguardante l'attività missionaria, e nella Dichiarazione *Nostra Aetate*, la quale definisce i nuovi rapporti tra la Chiesa e le religioni non cristiane. Bisogna sottolineare come il Concilio non poté implementare i metodi e le politiche concrete atte all'applicazione e alla realizzazione dei principi enunciati dal Concilio stesso, né fu suo compito farlo. Per poter comprendere a fondo lo spirito e la carica innovativa del Concilio Vaticano II è dunque necessario tenere conto non solo delle sessioni conciliari e dei documenti che ne conseguirono, ma anche delle commissioni e dei segretariati istituiti dopo la chiusura del Concilio, come il *Consilium* per l'implementazione della Costituzione della Liturgia o il Segretariato per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, oltre che dei numerosi testi redatti nei decenni successivi, dal Nuovo Codice di Diritto Canonico al Catechismo della Chiesa Cattolica.²¹¹

Inoltre, fu a partire da questo Concilio che nacquero le diverse tendenze che nei decenni successivi e fino ai nostri giorni avrebbero diviso i teologi della Chiesa cattolica, i quali si divisero sulla giusta interpretazione, o *ermeneutica*, da attribuire al Concilio stesso. In particolare, si possono individuare due orientamenti principali: l'ermeneutica della rottura e, specularmente, l'ermeneutica della continuità. Il primo orientamento, rappresentato soprattutto dalla Scuola di Bologna, interpreta le istanze e i frutti del Concilio come qualcosa di radicalmente nuovo rispetto alla tradizione e ne sottolinea la controtendenza rispetto alle consuetudini radicate nei lunghi secoli della storia ecclesiastica. Il secondo orientamento, più felicemente abbracciato da esponenti della teologia "ufficiale", vede le riforme introdotte dal Concilio come dei cambiamenti profondi, i quali tuttavia non contraddicono né sminuiscono tutto ciò che la Chiesa ha rappresentato nei secoli precedenti, ma al contrario lo portano a compimento, in un processo naturale di cambiamento che non inverte la rotta rispetto alla direzione indicata come ortodossa dalla tradizione apostolica. Questo secondo orientamento comprende alcuni illustri nomi della teologia cattolica contemporanea, nonché alcuni tra gli ultimi pontefici, come Giovanni Paolo II/Karol Wojtyła (1920-2005) e Benedetto XVI/Joseph Ratzinger (1927).²¹²

²¹¹ Ibid, pp. 270-71.

²¹² WHELAN, Gerard, "Interpreting Vatican II: Questions of Style, Meaning, Truth", *Gregorianum*, 92, 3, 2011, pp. 609-10.

Il Concilio Vaticano II, pur non elaborando nuovi dogmi, si pose come un radicale ripensamento dei metodi di trasmissione degli stessi alle comunità sparse in tutto il mondo, mettendo in discussione l'approccio avvezzo alle condanne e arroccato su posizioni difensive che per circa un secolo era stato tipico della Santa Sede. La sua importanza risiede nel suo riassumere e comprendere al proprio interno varie influenze teologiche provenienti da nuovi protagonisti della scena della speculazione teologica e mistica, i quali avevano rielaborato il rapporto tra l'uomo e Dio in forme del tutto nuove. Il concetto stesso di "Chiesa" subì una riformulazione fondamentale per il discorso che si va ad affrontare: infatti, alla connotazione tradizionale del termine, designatrice dell'istituzione ecclesiastica composta da gradi e ordini gerarchicamente disposti in una struttura che aveva nel Papa il proprio vertice, si affiancò, non senza attriti, una concezione di Chiesa come *Ecclesia*, ossia come "assemblea" o "comunità" costituente il Corpo di Cristo sulla Terra. Questa nuova concezione della Chiesa, che si affianca alla vecchia idea di Chiesa come istituzione senza sostituirla, favorisce lo sviluppo della comunità ecclesiastica come di un gruppo di persone caratterizzato da rapporti prevalentemente orizzontali, nella quale la *leadership* passa dal sacerdote all'assemblea dei fedeli, all'interno della quale il prete stesso non è che un membro privilegiato.²¹³

Inoltre, di particolare importanza per la nostra indagine è il trattamento che la nuova Chiesa conciliare e post-conciliare riserva al concetto di "cultura" e alla relazione tra la Parola di Dio, dal carattere universale, e le diverse culture umane, incarnazioni del particolare e del contingente. Già in *Gaudium et Spes*, nel secondo capitolo della Parte II, *De Quibusdam Problematibus Urgentioribus*, si ritrova una prima definizione del concetto di "cultura":

Con il termine generico di « cultura » si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano.

Di conseguenza la cultura presenta necessariamente un aspetto storico e sociale e la voce «cultura» assume spesso un significato sociologico ed etnologico. In questo senso si parla di pluralità delle culture. Infatti dal diverso modo di far uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze

²¹³ TERAQ, Kazuyoshi, "Katorikku kyōkai kyōdoutai no tabunka seigiteki manejimento, gendai nihon ni okeru kanōsei", カトリック教会共同体の多文化正義的マネジメント, 現代日本における可能性, *Shūkyō kenkyū* 宗教研究, 77, 2, 2003, p. 129.

e le arti e di coltivare il bello, hanno origine i diversi stili di vita e le diverse scale di valori. Così dalle usanze tradizionali si forma il patrimonio proprio di ciascun gruppo umano. Così pure si costituisce l'ambiente storicamente definito in cui ogni uomo, di qualsiasi stirpe ed epoca, si inserisce, e da cui attinge i beni che gli consentono di promuovere la civiltà.²¹⁴

Da questa duplice definizione si capisce come il documento conciliare affronti il problema della cultura umana da un duplice punto di vista: da un lato essa viene infatti rappresentata come un processo umano universale attraverso il quale il genere umano evolve e si migliora nel tempo, legandosi dunque al concetto di natura umana definito nella prima parte della costituzione apostolica, mentre dall'altro appare come una realtà contingente e contestuale, dalle radici sociali e storiche e risultante in pratiche, abitudini e istituzioni diverse tra loro. Riguardo a questa seconda accezione, il documento afferma che la Chiesa si impegna a proteggere il patrimonio, le tradizioni e i costumi dei diversi popoli, affermando tuttavia che: “La cultura deve mirare alla perfezione integrale della persona umana, al bene della comunità e di tutta la società umana”²¹⁵, ricordando dunque che, secondo la Chiesa, le diverse culture particolari presenti nel mondo sono tutte espressione locali di una sola cultura umana “universale”, oggetto della prima definizione proposta sopra, la quale rimane subordinata alla natura umana, anch' essa universale, a sua volta subordinata al Vangelo, scoraggiando dunque approcci teologici volti a un'acritica accoglienza della diversità in quanto tale²¹⁶. A ricadere nella categoria di “universale, inoltre, non è solo la natura umana, ma anche il messaggio cristiano stesso: la dottrina cattolica, per sua stessa natura, viene considerata un elemento dotato di una sua “essenza” immutabile ed eterna, la quale non è in nessun modo modificabile dalla cultura, sia essa “tradizionale” o “moderna”. Dunque, attraverso i documenti conciliari, la Chiesa riconosce la diversità culturale e la necessità di dialogo con essa, inserendola tuttavia in una cornice concettuale in cui il messaggio evangelico universale e l'autorità morale assoluta rimangono appannaggio della Santa Sede.²¹⁷

Anche dopo il Concilio l'indirizzo dato da *Gaudium et Spes* rimase il principale riferimento per il rapporto della Chiesa con la diversità culturale. Ad essa fece riferimento il papa Paolo VI nella sua enciclica *Evangelii Nuntiandi*, dedicata specificamente al problema del rapporto tra la Chiesa e le tradizioni culturali estranee al cristianesimo. Nella suddetta enciclica, Paolo VI usa per la prima volta

²¹⁴ *Gaudium et Spes*, 1965, 53, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html

²¹⁵ Ibid, p. 59.

²¹⁶ DOYLE, Dennis, “The Concept of Inculturation in Roman Catholicism: A Theological Consideration”, *U.S. Catholic Historian*, 30, 1, 2012, p. 4.

²¹⁷ MACKENZIE, James, “Inculturation”, in MACKENZIE, James, *Indigenous Bodies, Maya Minds. Religion and Modernity in a Transnational K'iche' Community*, University Press of Colorado, 2016.

il termine “inculturazione” per definire la prassi di adattamento del cattolicesimo a contesti culturali tradizionalmente estranei alla Chiesa: questo termine, in realtà nato in ambito protestante, con questa enciclica venne a indicare l’adattamento della religione cattolica al contesto culturale in cui si esprime, limitando tuttavia tale adattamento al piano liturgico. Con questo nuovo termine Paolo VI intese dunque aprire definitivamente la Chiesa ad un nuovo paradigma di comunicazione con l’alterità culturale, mediando tra i concetti preesistenti di “indigenizzazione”, termine usato dai primi vescovi asiatici interessati al tema dell’adattamento culturale, e “contestualizzazione”, parola nata nell’orizzonte delle teologie della liberazione latinoamericane per indicare la necessità della Chiesa di tenere conto di ogni contesto particolare. L’assunto di base dell’inculturazione cattolica, tuttavia, presuppone un concetto di cultura molto diverso da quello formulato all’interno della comunità accademica di studi culturali: la Chiesa infatti concepisce la cultura come un tutto omogeneo e legato all’identità nazionale senza tenere conto delle variazioni che intercorrono all’interno dei singoli contesti culturali, laddove le scienze umane e sociali concepiscono la cultura come un insieme di azioni, relazioni e visioni del mondo tramandate convenzionalmente all’interno di specifici gruppi e contesti. Questa concezione della cultura porta a un divorzio, nella pratica dell’inculturazione, tra il rito e il contesto sociale nel quale esso viene performato: permettendo di adattare la liturgia alle diverse culture ma non la dottrina, infatti, significa permettere una grande varietà di gesti rituali differenti, ai quali tuttavia viene imposto un unico significato. In questo modo, per esempio, la Chiesa può inculturare diverse cerimonie matrimoniali di diversa provenienza, e tuttavia non può inculturare le strutture matrimoniali che hanno prodotto e dato significato a quelle cerimonie, in quanto talvolta poligamiche.²¹⁸

La promulgazione di questa enciclica, avvenuta nel 1975, si inscriveva in un contesto ecclesiastico posteriore al Concilio di ormai dieci anni, nel quale la nuova pluralità di interpretazioni del Concilio stesso sembrava sfuggire dal controllo del Vaticano: al nascere di diversi orientamenti aperti alla novità fece da contraltare il rifiuto, da parte del cardinale francese di Marcel Lefebvre (1905-1991), di attuare qualsiasi riforma voluta dal Concilio. Questa situazione di tensione tra diverse interpretazioni del Concilio e del suo ruolo nella storia della cristianità fece nascere in una buona parte del mondo intellettuale cattolico europeo la percezione di una profonda crisi della Chiesa.²¹⁹

In effetti, molti indirizzi teologici nati in prossimità del Concilio proponevano un approccio tendenzialmente permissivo nei confronti dell’adattamento culturale e dell’apertura al pluralismo

²¹⁸ ANGROSINO, Michael, “The Culture Concept and the Mission of the Roman Catholic Church”, *American Anthropologist*, 96, 4, 1994, p. 827.

²¹⁹ Molti dei teologi ispiratori del Concilio, da Jacques Maritain (1882-1973) a Hans Urs Von Balthasar (1905-1988), passando per Charles Journet (1891-1975) e Henri de Lubac (1896-1991) espressero apertamente il parere che la libera interpretazione e applicazione del Concilio Vaticano II fosse andata fuori controllo, cercando dunque di stabilire un’interpretazione “ortodossa” di quest’ultimo. Ibid, pp. 4-5.

religioso. Di tutti i nuovi teologi che si sono occupati di questo tema, il più celebre e influente fu senza dubbio il gesuita austriaco Karl Rahner (1904-1984). Al centro della sua speculazione teologica si colloca la concezione “trascendentale” dell’uomo: l’essere umano è per il teologo austriaco un essere totalmente aperto al mistero di Dio, e le prove di tale apertura alla trascendenza risiedono nelle facoltà, spiccatamente umane, di conoscenza e di amore; delle due, l’amore è indicato come la facoltà più importante, in quanto capacità dell’uomo di donare sé stesso liberamente, di fare cioè del dono di sé il proprio destino²²⁰. Alla luce di questo carattere fortemente “antropologico” o antropocentrico della teologia di Rahner, ben comprensibile appare il suo concetto di “cristianesimo anonimo”, secondo il quale anche un non cristiano può accedere alla salvezza se, pur inconsapevolmente, vive in armonia con la parola di Dio. Inoltre, il gesuita di Innsbruck parla esplicitamente di “inculturazione”, o *enkulturation*, nei suoi scritti, anche se in termini molto diversi rispetto alla direzione che la Chiesa cattolica sarebbe stata destinata a prendere.²²¹

Anche per quanto concerne l’interpretazione del Concilio, al quale aveva partecipato, Rahner mostra posizioni precise: egli infatti parla del Concilio come della prima autorealizzazione della Chiesa in quanto *cattolica* nel vero significato del termine (la parola “cattolico” deriva infatti dal greco *katholikòs καθολικός*, lett. “universale”), identificando nell’inclusione delle diverse culture umane un importante scopo teologico da raggiungere. Secondo Rahner, infatti, è proprio a partire dal Concilio Vaticano II che la Chiesa smette di essere legata alla “cristianità occidentale” per farsi foriera di un cristianesimo veramente mondiale.²²²

A causa delle implicazioni che il pensiero di Rahner poteva comportare, teologi come Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac e Joseph Ratzinger, a loro volta teologi conciliari, cominciarono a vedere il teologo austriaco come un esempio perfetto di come l’interpretazione del Concilio fosse andata per una strada scorretta: alcuni trovarono che il pensiero di Rahner attribuisse troppa importanza all’esperienza individuale nell’ambito della speculazione teologica sistematica, altri ritenevano che la sua “antropologia trascendentale” lasciasse troppo implicito il bisogno della salvezza attraverso la persona di Cristo. Il pensiero di Rahner venne recepito, insomma, come posto su un limite oltre il quale si rischiava di mettere in discussione la Verità trascendente di Dio, cardine dottrinale della Chiesa cattolica.²²³

Pur essendo un argomento prediletto di alcune frange della teologia postconciliare considerate “eccentriche” rispetto ai teologi più vicini alla tradizione cattolica, l’inculturazione divenne un tema

²²⁰ O’Donnell, John, “Karl Rahner on Easter Faith”, *Gregorianum*, 86, 2, 2005, p. 358.

²²¹ Gli esempi di inculturazione di cui parla Rahner ricevettero in seguito la denominazione di “accomodazione”, termini generalmente più negativi, in quanto implicano un certo grado di adulterazione della dottrina cattolica a favore della cultura locale. DOYLE, “The Concept of Inculturation in Roman Catholicism: A Theological Consideration”, pp. 6-7.

²²² Ibid, p. 7.

²²³ Ibid, pp. 6-7.

centrale anche per i pontefici che, fino al XXI secolo, si impegnarono ad attuare i principi ispiratori del Concilio Vaticano II. In particolare, l'agenda di Giovanni Paolo II pose l'inculturazione in una posizione di rilievo e quasi di privilegio. Tuttavia, il papa polacco, nel formulare il proprio concetto di inculturazione, si allontanò notevolmente tanto dalle teologie più "progressiste", di cui Rahner era esponente, quanto dalle frange più tradizionaliste della Chiesa. Per papa Wojtila infatti l'inculturazione andava intesa in un parallelismo teologico con il concetto di "incarnazione": l'inculturazione diviene dunque per il pontefice una "incarnazione" del messaggio evangelico universale all'interno di un contesto culturale particolare. Questa concezione dell'inculturazione segue quasi alla lettera l'indicazione contenuta in *Gaudium et Spes*, secondo la quale la diversità delle culture viene, come priorità, solo dopo la "natura umana" e, soprattutto, dopo il messaggio evangelico, del quale nessuna adulterazione nel nome dell'accomodamento alla diversità è ritenuta tollerabile. Ogni elemento di una qualsiasi cultura "altra" che venga a integrarsi nella vita della Chiesa, secondo Giovanni Paolo II, può compiere la propria integrazione solo dopo essere stato "modificato dal Vangelo". Senza questa "rinascita nello Spirito" Giovanni Paolo II non concepisce alcuna armonizzazione tra cattolicesimo e cultura.²²⁴

3.2.2. Le teologie dell'inculturazione nei contesti asiatici

Come si è appena accennato, il Concilio Vaticano II portò profondi cambiamenti nella vita della Chiesa cattolica, sollevando per la prima volta problemi e domande relativi alla sua effettiva "universalità" e, soprattutto, inerenti al suo rapporto con un mondo caratterizzato da una cultura moderna di stampo secolarista, da problemi sociali laceranti e da un pluralismo culturale sempre più accentuato. Questo nuovo respiro "universale" della Chiesa cattolica, ben diverso dalla precedente tendenza eurocentrica, favorì, come si è visto, nuovi indirizzi teologici in seno alla comunità ecclesiastica, costretta a interrogarsi sui problemi dei tempi. Tuttavia, ancora più interessante si rivela il sorgere intenso e quasi caotico di nuove teologie originali fuori dall'Europa, nei contesti cattolici precedentemente considerati "di missione" e dunque periferici rispetto al precedente centro della cristianità occidentale. Queste teologie in particolare si concentrarono su quei principi conciliari che meglio si addicevano al proprio contesto: l'esempio più noto e controverso di teologia periferica sorta in seguito al Concilio Vaticano II è costituito dalle cosiddette "teologie della liberazione", orientamenti teologici nati nei contesti socialmente difficili del Sud America atti alla conciliazione tra la teologia cattolica e la tutela dei diritti civili. Specularmente alle teologie della liberazione sudamericane, nacquero negli stessi anni diversi orientamenti nelle comunità cattoliche asiatiche, noti

²²⁴ Ibid, pp. 7-8.

nel loro insieme come “teologie dell’inculturazione”: queste *nouvelles théologies*, espressioni spontanee delle frange asiatiche della Chiesa cattolica, si discostavano dall’interpretazione papale del concetto di inculturazione per aprirsi a una maggiore compenetrazione della religione cattolica nella vita quotidiana dei fedeli asiatici.

Le realtà cattoliche dell’Asia, in effetti, avevano costituito una realtà periferica anche all’interno dello stesso Concilio Vaticano II: benché infatti per la prima volta gli alti prelati dei Paesi asiatici avessero partecipato ad un Concilio Ecumenico, ben pochi tra essi erano al contempo nativi dei Paesi da loro amministrati. Tuttavia, pur rimanendo essenzialmente europeo nei programmi e nelle componenti umane, il Concilio ispirò alle Chiese asiatiche un’inedita sete di cambiamenti e, in particolare, di adattamenti culturali.

In effetti, oltre alla traduzione dei sedici documenti conciliari, il primo effetto immediato del Concilio sulle Chiese asiatiche fu una intensa attività di riforma liturgica, caratterizzata principalmente dall’introduzione del vernacolo e da una maggiore partecipazione dell’assemblea dei fedeli, alla quale corrispose una diminuzione dell’importanza del ruolo del sacerdote²²⁵. Quella che inizialmente fu una semplice opera di traduzione di testi per una riforma rituale, tuttavia, divenne ben presto uno sforzo esplicito, da parte delle Chiese dell’Asia, volto a elaborare delle forme di inculturazione che permettessero realmente alle comunità asiatiche di svolgere una partecipazione piena, consapevole e attiva nella liturgia: a un livello superficiale questa inculturazione includeva l’integrazione nel rito cattolico di musiche, danze, gesti, oggetti sacri e architetture tipiche della tradizione autoctona, mentre su un piano più profondo essa comportò l’elaborazione di nuovi codici rituali per gli eventi significativi nella vita dei fedeli, come matrimoni e funerali, e talvolta anche l’inclusione nella Messa di testi provenienti da tradizioni religiose non cristiane.²²⁶

Benché i Paesi asiatici maggiormente coinvolti nella “teologia dell’inculturazione” asiatica come movimento fossero l’India e le Filippine, la presenza di forze inculturatrici sollecitate dal Concilio e tendenti all’integrazione tra religione cattolica e tradizione locale si manifestò in tutta l’Asia orientale, trovando dei risvolti originali proprio in Cina e in Giappone. In particolare, ciò che caratterizzò la nuova inculturazione, in questa parte dell’Asia, fu una grande attenzione al dialogo interreligioso ed ecumenico più che alle riforme liturgiche: infatti la Chiesa cattolica, nei Paesi dell’Asia orientale, costituisce una minoranza tanto nei confronti delle comunità religiose “autoctone”, quanto rispetto alle Chiese protestanti. A partire dagli anni Sessanta divenne quindi prioritario, per le frange

²²⁵ Secondo dei codici rituali derivati da una Costituzione sulla Liturgia redatta direttamente da Papa Paolo VI, sulla base della quale furono poi redatti il Messale attualmente in uso, il Libro delle Ore etc. PHAN, “Reception of Vatican II in Asia”, p. 273.

²²⁶ Ibid, pp. 274-75. Il vescovo indiano Amalorpavadass, per esempio, progettò di costruire una nuova liturgia per la Chiesa cattolica indiana che includesse, oltre alla lettura del Vangelo e delle altre letture cristiane, anche la recitazione del *Rig Veda*. ANGROSINO, “The Culture Concept”, p. 825.

cattoliche asiatiche, instaurare un rapporto di dialogo e reciproca comprensione con le une e con le altre.²²⁷

L'esplosione dell'interesse verso il tema dell'inculturazione negli Stati asiatici fu dovuta a circostanze particolari: benché tale esplosione fosse posteriore al Concilio Vaticano II, infatti, la creazione di una cultura cattolica nativa era un tema già esistente in alcune comunità cattoliche in Asia, ben vivo negli ambienti intellettuali locali pur senza un trattamento istituzionale da parte della Santa Sede. Un esempio di tale casistica fu la Cina, nella comunità cattolica della quale il tema della fondazione di una "cultura cattolica cinese" veniva già affrontato dagli esponenti colti della Chiesa locale. In particolare, degno di essere definito "pionieristico" in tal senso fu l'articolo "La mia umile opinione sulle basi per una cultura cinese cattolica", pubblicato dal cattolico cinese Tien Lang nel 1959. In questo articolo, strutturato in tre parti, Tien Lang sviscera a fondo il concetto confuciano di pietà filiale, partendo dalle definizioni di questo termine fornite dai testi classici cinesi per arrivare a una sua formulazione del tutto nuova, utilizzandola in seguito come fondamento per una teologia cattolica compatibile con la tradizione cinese.²²⁸

In effetti la Cina, che fino al 1972 coincideva con Taiwan, agì inizialmente come locomotiva delle riforme inculturatrici nel contesto est-asiatico. Infatti, non per caso, nel 1972 si tenne una conferenza episcopale a Taiwan che riunì gli arcivescovi di Cina, Giappone, Corea del Sud, Vietnam, Hong Kong e Macao. In occasione di questo storico incontro, l'inculturazione teologica fu una questione centrale dell'ordine del giorno: i rappresentanti delle varie Chiese cattoliche dell'Asia orientale furono d'accordo nel deliberare che la fioritura di una teologia locale costituisse una priorità dell'opera missionaria nei rispettivi territori. Da questa conferenza derivò l'impegno da parte delle Chiese asiatiche, compresa quella giapponese, a promuovere la nascita di nuove teologie locali attraverso pubblicazioni e studi sull'inculturazione teologica.²²⁹

Particolarmente interessante si rivela, in questo caso, l'azione trainante della Cina in un processo di inculturazione diverso rispetto al percorso "canonico" tracciato dai documenti conciliari: laddove infatti la Chiesa di Roma indicava l'inculturazione come un adattamento puramente liturgico, la Cina per prima si impegnò in un tentativo di inculturazione teologica del cattolicesimo, cercando di creare una nuova cultura cattolica che convivesse con il contesto religioso dominante, diventando in questo un modello per i Paesi vicini. L'Asia orientale in effetti nutrì poco interesse per l'adattamento liturgico, visto come una "imitazione" del "vero" cattolicesimo. A essere degno di nota è anche il fatto che questa inculturazione teologica, inizialmente dovuta a fattori legati all'attività missionaria e

²²⁷ Ibid, pp. 279-81.

²²⁸ Per una panoramica più approfondita sui contenuti dell'articolo, vedi CHANG, Aloysius, "The Inculturation of Theology in the Chinese Church", *Gregorianum*, 63, 1, 1982, pp. 7-9.

²²⁹ Ibid, pp. 14-15.

alla banale sopravvivenza delle comunità, divenne in seguito una questione identitaria. Come verrà esposto in seguito, il Giappone sarebbe stato tutt'altro che esente dall'influenza della Chiesa cinese.

3.3. L'IDENTITÀ GIAPPONESE DA CIRCOSTANZA A VALORE

3.3.1. L'inculturazione nella comunità cattolica giapponese contemporanea: considerazioni sociologiche tra inculturazione e liminarità.

La messa in pratica dell'inculturazione da parte della Chiesa cattolica giapponese seguì dei *pattern* molto particolari, in virtù della convergenza tra le forze riformatrici interne alla Chiesa che si viene dall'enumerare e le condizioni sociali ed economiche che stavano intanto dando un nuovo aspetto alla società giapponese in generale. Questa convergenza di condizioni sociali, economiche e religiose rese difficile l'attuazione di vere e proprie politiche inculturatrici da parte delle istituzioni ecclesiastiche, le quali si ritrovarono sempre più impotenti dinnanzi alla progressiva marginalizzazione della Chiesa da parte della società in generale; a raccogliere la sfida dell'inculturazione fu il mondo intellettuale cattolico dell'arcipelago, il quale, seguendo l'esempio della comunità cattolica cinese, elaborò diverse risposte dottrinali e intellettuali.

Il periodo immediatamente successivo al secondo conflitto mondiale fu un'epoca d'oro dal punto di vista della crescita della comunità cattolica giapponese: come già affermato, la sconfitta bellica, la situazione economica disastrosa e la dichiarazione, da parte del fino a quel momento sempre divino Imperatore, della propria natura umana crearono nella popolazione nipponica un vuoto spirituale e morale di inaudita profondità, spingendo moltissime persone a ricevere il battesimo e a ordinarsi sacerdoti. Tra il 1946 e il 1956 la quantità di catecumeni aumentò vertiginosamente, e la quantità di sacerdoti e religiosi quasi triplicò. Tuttavia, la straordinaria spinta di questa crescita della comunità si esaurì presto: il numero di catecumeni e di seminaristi si appiattì sempre di più, il che favorì anche un progressivo invecchiamento della comunità dei credenti in generale, in particolare dei sacerdoti. Il crescente benessere nella società generale portò inoltre gli stessi cattolici a una maggiore indipendenza morale, affidandosi ai preti con molta meno frequenza rispetto alla generazione precedente, generando così un divario sempre crescente tra la Chiesa e la società. L'arrestarsi della crescita della comunità, in contrasto con il continuo aumentare della popolazione nipponica in generale, portò la Chiesa cattolica in una posizione di sempre maggiore marginalità nel contesto

giapponese: come si esporrà sotto, ciò influenzerà non poco l'attuazione del principio conciliare dell'inculturazione.²³⁰

Oltre alla minoranza numerica, un'altra causa primaria della liminarietà della Chiesa contemporanea nella società giapponese si può individuare nella concezione della religione che, nel corso dei decenni, è divenuta sempre più preponderante in Giappone. Infatti, la parola “religione”, in giapponese *shūkyō* 宗教, evoca, nella lingua giapponese odierna, un gruppo chiuso di persone dalle strane credenze, i cui membri si sottopongono a regole di comportamento insolite e non condivise dal resto della società. Insomma, la religione viene vista, nel Giappone contemporaneo, come qualcosa che distoglie le persone da comportamenti “normali” spingendole a identificarsi con pratiche e valori dissimili a quelli della società *mainstream*, e l'affiliazione religiosa viene di conseguenza guardata con sospetto, come una forma di devianza sociale. Sotto la categoria della *religione* ricadono tutte le principali religioni straniere, come il cristianesimo o l'islam, e quei movimenti religiosi nati in Giappone tra la fine del periodo Tokugawa e i nostri giorni, in particolare negli anni Settanta, designati generalmente come *shinshūkyō* 新宗教, lett. “nuove religioni”: l'appartenenza a una di queste denominazioni religiose viene dunque vista nella società giapponese come qualcosa di anticonvenzionale, quando non addirittura come un atto contro-culturale.²³¹

Ben diversa è la percezione che la società giapponese ha della partecipazione a manifestazioni religiose legate al buddhismo o al culto dei *kami*. Infatti, la partecipazione a eventi legati ai *jinja*, come la visita in occasione del Capodanno o per la festa dello *shichigosan*, oppure legati al buddhismo, come funerali o manifestazioni per l'*obon*, non viene indentificata dal giapponese medio come *shūkyō*, bensì come *dentō* 伝統, lett. “tradizione”. In questa distinzione si può vedere un altro elemento di continuità con la concezione tipica del periodo Meiji che vedeva lo *shintō* come una ritualità laica: allo stesso modo, i giapponesi oggi vedono la partecipazione a cerimonie e riti delle religioni giapponesi “tradizionali” come atti di adesione, appunto, alla “tradizione”, comparabili all'indossare il *kimono* o a gustare prelibatezze locali, e non come atti di affiliazione a un gruppo religioso specifico. L'adesione alla *tradizione* indica, dunque, adeguarsi alla società giapponese in generale, più che a credenze religiose specifiche, mentre l'adesione a una *religione* implica l'affiliazione a una specifica professione di fede propria di un ristretto numero di persone separato dalla società *mainstream*,

²³⁰ TERAU, Kazuyoshi, “Katorikku kyōkai kyōdoutai no tabunka seigiteki manejimento”, カトリック教会共同体の多文化正義的マネジメント, p. 130.

²³¹ MILLER, *Choosing the Other*, p. 28.

costituendo in un certo senso una rottura, un'identificazione con qualcosa di diverso dalla "normalità" generale, dunque qualcosa di estraneo, di diverso e talvolta pericolo.²³²

È degno di nota che, negli anni successivi al periodo di occupazione, le sempre più rare conversioni divennero legate con maggiore frequenza alle scuole cristiane. Infatti, a causa della grande influenza degli Stati Uniti sulla politica e, di riflesso, sulla cultura del Giappone dell'epoca, le scuole cristiane erano divenute in un certo modo una tendenza e quasi un'aspirazione per la classe media giapponese. Di conseguenza, molti genitori iscrissero i propri figli in scuole cristiane, desiderosi di una formazione "all'americana" per i propri figli, senza tenere in conto la possibilità di una loro conversione, la quale tuttavia avvenne nella maggior parte dei casi.²³³

In un contesto caratterizzato dal crescente benessere della popolazione e da una sempre minore incidenza della Chiesa cattolica locale sulla comunità laica, arrivarono i primi echi del Concilio, i quali risvegliarono, a livello comunitario, un approccio favorevole all'apertura alla diversità culturale. È importante notare come tale nuovo approccio provocasse un profondo cambiamento nella vita delle varie diocesi: esso, infatti, favorì l'apertura non solo della religione cattolica verso la cultura nipponica, ma anche della stessa cultura nipponica verso le altre culture. Infatti, a partire dagli anni Settanta, a rendere problematica e in un certo modo sottile la messa in pratica dell'inculturazione della religione cattolica da parte dei fedeli laici è la sempre più prominente politica multiculturalista messa in atto dalla Chiesa giapponese, in virtù dell'enorme contributo che quest'ultima riceve dalle comunità straniere residenti in Giappone, in particolare da quelle provenienti dal Sud America. L'apertura verso l'alterità culturale, principio cardine della Chiesa post-conciliare, funzionò dunque in modo biunivoco: da un lato coinvolgendo la Chiesa in uno sforzo di interpretazione locale della religione cattolica, dall'altro comportando una relativa apertura alle culture minoritarie, le quali costituivano, al pari della Chiesa, dei contesti liminali all'interno della società giapponese e, in quanto tali, cominciarono a fondersi gradualmente con essa. Un esempio del legame che si venne a istituire tra la Chiesa cattolica e le comunità straniere nel Giappone di oggi è costituito dall'istituzione di centri di assistenza per immigrati in difficoltà: il più grande di essi è il Catholic Tōkyō International Center o CTIC, in giapponese *katorikku tōkyō kokusai sentaa* カトリック東京国際センター, fondato nel 1990, il quale si occupa di dare sostegno e assistenza agli immigrati o ai lavoratori

²³² FARNETTI, Tobia, "Blurring Rupture: Frames of Conversion in Japanese Catholicism", in HOLBRAAD, Martin, KAPFERER, Bruce, SAUMA, Giulia, *Ruptures: Anthropologies of Discontinuity in Times of Turmoil*, UCL Press, 2019, p. 124.

²³³ Ibid, p. 127.

stranieri residenti in Giappone in stato di bisogno, presso i quali svolge anche attività pastorale e di proselitismo.²³⁴

La presenza di stranieri mostra come, nella comunità ecclesiastica nipponica contemporanea, i principi ispiratori del Concilio si adattino alla natura minoritaria, e di conseguenza marginale, della comunità stessa, dandole un aspetto nuovo: ispirandosi al principio della Chiesa come *ecclesia*, la comunità ecclesiastica dell'arcipelago basa la propria attività non più sull'insegnamento della dottrina o sul proselitismo "attivo", bensì sull'assistenza dei propri fedeli nelle emergenze che sorgono nella vita di tutti i giorni, privilegiando quei fedeli che di queste emergenze ne hanno in maggior numero, ossia coloro che non hanno nessuno a cui rivolgersi, tra i quali spiccano gli immigrati. Questa preponderanza verso coloro che sono privi di altri che li aiutino, il cui stato è ben esprimibile con il termine giapponese *muen* 無縁, lett. "senza legami", ci aiuta a capire come la prominenza di rapporti sociali orizzontali nella comunità ecclesiastica del Giappone contemporaneo costituisca l'applicazione dei principi conciliari in un contesto che è liminare rispetto alla società *mainstream*: la posizione minoritaria e periferica della comunità cattolica conferisce alla comunità stessa i tratti di una *communitas* turniana, ossia di un gruppo di persone che, accomunate dalla liminalità, si associano in legami di solidarietà e fratellanza.²³⁵

Dunque, in virtù dei nuovi principi conciliari, della crescita relativamente stagnante della comunità e della concezione negativa della religione da parte della società *mainstream*, i cattolici giapponesi si ritrovano a vivere in uno stato periferico rispetto alla società giapponese in generale. Tale posizione "periferica" è visibile, curiosamente, anche in termini spaziali: a differenza dei *jinja* e dei templi buddhisti, infatti, le chiese sono poche e spesso confinate nelle vie secondarie. È inoltre insolito trovare delle comunità cattoliche fuori dalle grandi città: la natura periferica e "straniera" del cattolicesimo rende rara la presenza di comunità rurali. È interessante, inoltre, come comunità particolarmente grandi si trovino nelle zone urbane site nelle periferie geografiche del Paese, come le regioni di Hokkaidō o delle isole Ryūkyū.²³⁶

Questa posizione periferica della Chiesa cattolica nella società giapponese e la sua eterna "estraneità" rendono problematica l'attuazione di precise politiche inculturatrici all'interno delle singole comunità parrocchiali. In effetti la crescente presenza di fedeli stranieri all'interno della comunità e il sempre maggiore coinvolgimento delle singole diocesi in opere di mediazione con l'estero fanno del

²³⁴ TOKUDA, Tsuyoshi, "Hisai gaikokujin shien ni okeru katorikku kyōkai no yakuwari to igi" 被災外国人支援におけるカトリック教会の役割と意義, *chiiki shakai gakkai nenpō* 地域社会学会年報, 27, 2015, pp. 114-115.

²³⁵ TERAQ, "Katorikku kyōkai kyōdoutai no tabunka seigiteki manejimento", *カトリック教会共同体の多文化正義的マネジメント*, pp. 134-38.

²³⁶ MILLER, *Choosing the Other*, pp. 16-17.

multiculturalismo un approccio sempre più frequente nella Chiesa cattolica nipponica, allontanando i singoli fedeli dal problema dell'identificazione tra religione e cultura locale. Dunque, in una buona proporzione di credenti giapponesi, l'inculturazione prende l'aspetto, nella vita quotidiana, di atteggiamenti "morbidi" nei confronti del rapporto tra cattolicesimo e appartenenza culturale. Anzitutto, le storie di conversione spesso presentano delle caratteristiche diverse rispetto ai racconti di conversione più "classici": in essi la conversione viene spesso associata a esperienze difficili e periodi bui da parte del soggetto, configurandosi dunque come un processo che ha il proprio fulcro in un'esperienza di crisi, di rottura con il mondo. Al contrario, Farnetti riporta come, nella comunità della Chiesa della Santa Famiglia, a Tōkyō, l'espressione più frequentemente usata per descrivere il processo che ha portato alla conversione è "*kyōmi wo mochimashita* 興味を持ちました", lett. "ho sviluppato interesse per...". Per quanto non manchino storie drammatiche di conversioni avvenute a seguito di lutti o periodi di malattia, molti membri di questa parrocchia raccontano la propria conversione non come un momento di rottura con il proprio passato, bensì come un avvenimento perfettamente in continuità con la propria storia anteriore, ritenendo anzi la propria fede come un compimento di sé e della propria storia.²³⁷

Inoltre, come accennato sopra, la natura liminale e multiculturalista delle diocesi giapponesi contemporanee basa la propria politica sulle "emergenze quotidiane", cioè sui problemi e sulle circostanze che i fedeli si ritrovano a vivere nella vita di tutti i giorni. Al di là dell'attenzione alle contingenze essenziali di chi ne ha bisogno, ciò si riflette anche nell'importanza che le attività quotidiane al servizio della parrocchia acquistano per i fedeli: a definire l'appartenenza alla comunità cattolica, in effetti, spesso è la dedizione con cui il singolo fedele partecipa alle attività del coro, o con cui assiste alla liturgia domenicale. Pur partecipando con sincera devozione alla vita parrocchiale, manifestando dunque la propria sincera affiliazione alla Chiesa, spesso i fedeli giapponesi attuano anche comportamenti identificati come peccaminosi dai sacerdoti, per quanto normali per i canoni della società giapponese *mainstream*. Ad esempio, per quanto il loro prete indichi come comportamento riprovevole il consumo eccessivo di bevande alcoliche, è consuetudine di molti cattolici della comunità della Chiesa della Santa Famiglia, a Tōkyō, ritrovarsi periodicamente tra di loro per delle *nomikai* 飲み会, lett. "bevute di gruppo", in maniera non dissimile da qualsiasi altro giapponese non cattolico; per quanto ciò comporti un'aperta violazione delle raccomandazioni del sacerdote, che costituisce di fatto la principale autorità spirituale e morale della comunità, essi non sembrano percepire una contraddizione morale in ciò. L'inculturazione, in questo caso, appare dunque come una relativizzazione della "rottura" costituita dall'affiliazione a un gruppo religioso: i

²³⁷ FARNETTI, "Blurring Rupture", p. 126-29.

cattolici giapponesi attuano un approccio fluido e morbido alla propria vita cattolica, applicando talvolta i canoni della Chiesa e altre volte i canoni della società *mainstream*, a seconda del contesto.²³⁸

Questa fluidità etica, in virtù della quale i giapponesi cattolici conformano la propria condotta allo stile di vita cattolico o al comportamento dei giapponesi *mainstream* a seconda delle situazioni, è in effetti una caratteristica molto comune nella società giapponese contemporanea: gli stessi giapponesi non cristiani, i quali si definiscono non-religiosi, adottano infatti comportamenti religiosi cristiani, per esempio in occasione dei matrimoni.²³⁹

Un altro ambito nel quale si può osservare un mantenimento di una visione “originale” è nel modo con cui i credenti concepiscono i propri defunti. La dottrina della Chiesa cattolica insegna che, dopo la morte, l’anima del trapassato fuoriesce dal piano di esistenza terreno per entrare in uno trascendente, che sarà l’inferno in caso di mancato pentimento per i propri peccati o in paradiso in caso si sia ottenuto il perdono di Dio, con la possibilità in quest’ultimo caso di passare un periodo in purgatorio per correggere le proprie attitudini peccaminose. Tuttavia, una buona parte della comunità cattolica contemporanea, quantomeno gli esponenti delle generazioni più anziane, tende a percepire i propri defunti come ancora vicini a sé e dediti all’aiuto dei proprio familiari ancora vivi, rappresentando dunque i propri morti in termini molto simili agli “antenati” tipici della religione popolare, proiettando dunque sul cattolicesimo una visione più immanentistica della vita dopo la morte.²⁴⁰

L’area di Nagasaki costituisce un contesto religioso unico in tutto l’arcipelago per quanto riguarda la comunità locale. L’area di Nagasaki infatti porta una storia che è segnata dalla presenza della religione cattolica fin da tempi antichi e la storia delle comunità locali, marcata dalle abbondanti persecuzioni e dai numerosi martiri, è fonte di orgoglio per i cattolici del luogo. Un esempio lampante della presenza tradizionale del cattolicesimo sul territorio della Prefettura di Nagasaki è il numero di chiese site nella Prefettura: se Tōkyō ha 81 chiese, Ōsaka 89 e Yokohama 90, Nagasaki eccelle con 137 chiese. Inoltre, a differenza delle altre grandi comunità prevalentemente urbane, molte di queste chiese sono disseminate non solo nella città di Nagasaki ma anche nelle numerose località minori delle campagne circostanti, costituendo il contesto di cattolicesimo rurale più ampio di tutto il Giappone.²⁴¹

²³⁸ Ibid, pp. 129-30.

²³⁹ LEFEBVRE, Jesse, “Christian Wedding Ceremonies: Nonreligiousness in Contemporary Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 42, 2, 2015, pp. 191-193.

²⁴⁰ DOERNER, David, “Comparative Analysis of Life and Death in Folk Shinto and Christianity”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 4, 2/3, 1977, p. 157-60.

²⁴¹ KIMURA, Katsuhiko, “Nagasaki ni okeru katorikku kyōkai junrei to tsuriizumu”, 長崎におけるカトリック教会巡礼とツリーズム, *Nagasaki kokusai daigaku ronsō*, 長崎国際大学論叢, 7, 2007, p. 124.

3.3.2. Le nuove teologie giapponesi: l'inculturazione del cattolicesimo tra dialogo interreligioso e superamento dei paradigmi gnoseologici europei.

Come si è visto, l'inculturazione nel cattolicesimo giapponese contemporaneo è presente in modo molto sottile nella vita dei fedeli: il carattere essenzialmente periferico della Chiesa rispetto alla società giapponese ampiamente intesa pone, infatti, questi ultimi in una posizione di liminalità, favorendo dunque una concezione fluida della propria appartenenza alla Chiesa. Benché l'inculturazione fosse divenuta, in epoca contemporanea, molto sottile nella vita pratica, essa portò anche un enorme fermento nel mondo intellettuale cattolico dell'arcipelago: come accennato sopra, infatti, a partire dagli anni Sessanta e Settanta si assiste alla nascita di un intenso dibattito teologico interno al Giappone, il quale portò alla nascita di diverse teologie originali che ebbero al centro proprio la comprensione indigena degli insegnamenti cattolici. Dunque, la Chiesa cattolica nipponica, impegnata sul problema dell'inculturazione, si impegnò con un vigore nuovo e mai visto prima al dialogo interreligioso, facendo della comunicazione tra cristianesimo e religioni giapponesi, soprattutto il buddhismo, la base delle nuove teologie post-conciliari nipponiche.²⁴²

L'inculturazione divenne dunque un *topic* dirompente per la Chiesa nipponica tanto quanto nel resto del mondo: come si è già visto, infatti, in Asia si era già risvegliato un discreto interesse degli ambienti ecclesiastici verso l'elaborazione di espressioni spiccatamente locali della fede cattolica, le quali armonizzassero la dottrina evangelica con la "spiritualità asiatica". Come infatti è stato ampiamente descritto sopra, i documenti conciliari promossero una vasta opera di traduzione delle Sacre Scritture e dei principali testi di preghiera e di insegnamento della dottrina cattolica e comportarono la sostituzione della lingua latina in ambito rituale con la lingua vernacolare, affinché la partecipazione dell'assemblea dei fedeli durante il rito potesse essere maggiormente sentita. Per la comunità giapponese dunque, al pari delle altre Chiese site in Asia orientale, improvvisamente il punto di vista emico riceveva importanza e riconoscimento da parte della Chiesa di Roma, permettendo ai vescovi giapponesi di diminuire l'enfasi fino a quel momento così forte sull'uso di una lingua e di una liturgia strettamente standardizzate. Questo nuovo orientamento spinse ad una distinzione sempre più sistematica tra "religione" e "cultura": A partire dagli anni Settanta questi due aspetti vengono sempre più visti come in un rapporto di non contraddizione e di armoniosa coesistenza, concependo tuttavia la prima come qualcosa di eterno, a-storico e immutabile, e la seconda come mutevole e contingente.²⁴³

²⁴² FURUYA, *Storia della teologia giapponese*, p. 114.

²⁴³ NGO, Hoa Francisco, "Sacred Culture and Secular Religion: Catholic Missionary Work in Japan", *Berkley Undergraduate Journal*, 28, 2015, p. 13.

Dunque, i primi problemi che la Chiesa giapponese si trovò ad affrontare nel suo percorso di riforma fu la traduzione dei testi sacri e liturgici. La comunità episcopale infatti si divise circa la possibile applicabilità di alcuni principi contenuti nel Catechismo alla realtà culturale nipponica. Un esempio particolarmente adatto per descrivere queste diatribe traduttologiche fu senza dubbio il dibattito concernente la traduzione del concetto di “sacrificio eucaristico”. L’Eucaristia, il cui nome viene dal greco antico εὐχαριστία, lett. “rendimento di grazie”, consiste nel sacrificio di Gesù Cristo figlio di Dio Padre sul Calvario in sconto dei peccati dell’Umanità: esso è uno dei concetti centrali del Catechismo della Chiesa cattolica e rappresenta il culmine assoluto della vita cattolica sia sul piano dottrinale sia su quello liturgico, in quanto costituisce la chiave della concezione stessa di “salvezza” così come formulata dalla religione cattolica. Circa la traduzione di un concetto così importante la comunità ecclesiastica nipponica si spaccò in due: mentre i vescovi e sacerdoti più “conservatori” ritenevano che la giusta traduzione fosse *ikenie* 生贄 o *gisei* 犠牲, lett. “sacrificio”, o in alternativa *goseitai* ご聖体, lett. “il corpo santo”, in quanto questo termine traduce direttamente il significato di “sacrificio”, altri vescovi obiettarono che il concetto di “sacrificio a Dio”, familiare alla tradizione italico-mediterranea, era essenzialmente estraneo alla sensibilità giapponese, di radici agricole e pertanto non avvezza ai sacrifici animali, proponendo come traduzione alternativa *hoken* 保険, *sasagemono* 捧げ物 o *sonaemono* 供え物, lett. “offerta”. I detrattori di questa traduzione “libera” argomentarono che il termine *hoken* indica per tradizione la presentazione alla divinità di un oggetto inanimato, come una ciotola di riso o una coppa di *sake*, il che sminuisce l’offerta eucaristica, nella quale si offre a Dio nientemeno che il corpo vivente del suo Figlio Unigenito. Infine, dopo un dibattito lungo otto anni, si concluse infine che *ikenie* e *goseitai* costituivano una traduzione corretta non contraria alla tradizione giapponese, in quanto una consultazione con dei *kannushi* chiarì che la pratica dei sacrifici animali era conosciuta in determinati culti tradizionali ai *kami*.²⁴⁴

L’insistenza su una traduzione del messale romano che si avvicinasse alla sensibilità giapponese ci rende evidente quanto la questione di un cattolicesimo che fosse “adatto” alla vita quotidiana dei giapponesi in quanto giapponesi (e non in quanto cattolici) fosse percepita con calore anche all’interno della stessa conferenza episcopale. Questo rinnovato interesse, da parte della Chiesa cattolica, della diversità culturale e, in modo forse non secondario, la concezione “identitaria” e “nazionalistica” della cultura espressa dai documenti conciliari, spinsero la comunità giapponese a

²⁴⁴ Una polemica simile investì anche la traduzione dell’ostia consacrata, intesa come *corpus Christi*, con il termine *niku* 肉, lett. “carne”. I fautori di una traduzione più vicina alla sensibilità nipponica infatti proposero di usare un altro termine che rendesse maggiormente conto delle “radici agricole” della cultura giapponese, argomentando anche che il termine *niku*, in quanto portatore di valenze carnali, fosse inappropriato per la liturgia. Ibid, pp. 14-15.

ritornare con maggiore vigore sulla questione dell'adattamento culturale della religione cattolica. Il tema dell'inculturazione nel contesto del Giappone contemporaneo, tuttavia, dimostra alcune profonde differenze rispetto al problema dell'adattamento culturale nipponico così come si era sempre, fino a quel momento, posto. In passato, infatti, l'adattamento culturale era stato, come si è visto nei precedenti capitoli, anzitutto una questione di sopravvivenza, una necessità dettata dalle circostanze alla quale i cattolici giapponesi si sono adeguati a praticare la propria religione; l'adattamento culturale, inoltre, aveva lo scopo di rendere la presenza cattolica accettabile dal resto della società giapponese. Con il processo di riforma avviato con il Concilio Vaticano II, invece, si assiste ad un cambiamento sostanziale, in quanto l'adattamento culturale, il quale ora prese il nome di "inculturazione", divenne ora un'operazione che la comunità giapponese compie di propria sponte, non obbligata da circostanze di forza maggiore; è anzi interessante che, se in precedenza i cattolici giapponesi ricorrevano all'adattamento culturale della propria religione per giustificare la propria appartenenza religiosa "compromettente" dinnanzi alla società giapponese, nell'epoca contemporanea l'inculturazione diventa un modo con cui la Chiesa nipponica legittima la propria appartenenza "culturale" dinnanzi alla Chiesa di Roma. Si inverte dunque il rapporto tra i termini "cattolico" e "giapponese", laddove il "cattolico" da sostantivo diventa aggettivo e il "giapponese" segue la trasformazione in senso inverso.

Come ricordato in precedenza, l'interesse per l'inculturazione in Asia orientale, Giappone compreso, si distinse per il forte desiderio di elaborare delle teologie locali che descrivessero la peculiare vita della comunità del luogo: delle teologie dunque che venissero "dal basso" e che non venissero calate dall'alto dai palazzi vaticani²⁴⁵. Come si è in parte già visto nel precedente capitolo, in effetti, la scena teologica giapponese, in ambito cattolico, era stata caratterizzata dall'ingombrante presenza di un alto clero prevalentemente composto da vescovi stranieri e da una dipendenza stringente dalla Santa Sede. La presenza di teologi cattolici giapponesi, d'altronde, era stata trascurabile rispetto ai teologi stranieri, siti negli alti gradi della gerarchia ecclesiastica dell'arcipelago. Il più noto dei teologi giapponesi del periodo prebellico era stato Iwashita Sōichi 岩下壮一 (1889-1940), acuto studioso del pensiero cristiano dell'Europa medievale e moderna, il cui ruolo fu quasi esclusivamente, tuttavia, quello di un divulgatore della filosofia scolastica e della cultura europea medievale più che di un ideatore di sistemi teologici originali. Tuttavia, un merito che può essergli riconosciuto è quello di aver tentato di reinserire nella tradizione cattolica europea alcuni elementi del pensiero di Martin Lutero, rappresentando dunque un precedente nel dialogo ecumenico che verrà approfondito in seguito. Un altro pensatore giapponese nel panorama cattolico prebellico, allievo di Iwashita e del

²⁴⁵ CHANG, "The Inculturation of Theology in the Chinese Church", pp. 6-7.

teologo francese Jacques Maritain, era stato Yoshimitsu Yoshihiko 吉満義彦 (1904-1945): per quanto il suo contributo si attesti più nell'ambito della filosofia della religione che non nella teologia propriamente detta, egli ebbe, come il suo predecessore, principalmente il ruolo di divulgatore della cultura cristiana europea, soprattutto di quei pensatori cristiani dediti al rapporto problematico tra religione cristiana e cultura moderna, come Søren Kierkegaard o Blaise Pascal. Questi primi esponenti giapponesi di un'attività intellettuale di stampo cattolico non si occuparono mai del problema della comprensione "locale" del cattolicesimo, all'epoca ancora appannaggio esclusivo dei vescovi per lo più stranieri, riflettendo piuttosto sulla tensione tra fede cattolica e modernità. Anche se in modo indiretto, tuttavia, essi costituirono un riferimento per la generazione successiva di intellettuali cattolici giapponesi, la quale fu ben più numerosa e in fermento.²⁴⁶

Un teologo locale, per quanto "non professionale", che per primo dette una risposta teologica originale a una problematica tipicamente giapponese, rappresentando dunque una figura di transizione tra i "pionieri" sopra elencati e la generazione intellettuale successiva, fu il medico Nagai Takashi 永井隆 (1908-1951). Pur non essendo un teologo nel senso più professionale del termine, questi fu il primo a elaborare una concezione teologica che attribuisse un senso alla terribile esperienza degli *hibakusha* 被爆者, lett. "i bombardati", ossia di coloro che vissero la traumatica esperienza del bombardamento atomico, concezione che trovò una certa fortuna negli ambienti teologici nipponici, pur subendo l'avversione della Santa Sede.

Originario della città di Matsue, nella prefettura di Shimane, Nagai Takashi nacque in una famiglia seguace della setta shintō Izumo Oyashiro Kyō 出雲お社教, la quale aveva nel Santuario di Izumo il proprio luogo sacro di riferimento e nella figura di Ōkuninushi no Kami l'oggetto del culto. Benché cresciuto da un padre profondamente devoto alla religione familiare e da una madre radicalmente legata ai valori confuciani, il giovane Nagai aveva sviluppato un rapporto insofferente nei confronti della religione, trovando nelle scienze positive euro-americane uno strumento a suo giudizio più affidabile nella ricerca della verità. Fortemente radicato in posizioni materialiste, a scuotere tuttavia il giovane medico fu la morte della madre nel 1931, che portò il giovane studente a una conversione a tendenze più "spiritualiste" e ad avvicinarsi al cattolicesimo (pur senza convertirsi) grazie alla lettura dei *Pensieri* di Blaise Pascal, alla quale era stato indirizzato dalla lettura degli articoli del sopracitato Yoshimitsu Yoshihiko. La crescente curiosità verso la religione cattolica lo portò a trasferirsi nel distretto di Urakami, luogo storicamente legato alla presenza dei *kirishitan*, dove, grazie

²⁴⁶ FURUYA, *Storia della teologia giapponese*, pp. 69-71.

alla guida della famiglia Moriyama 森山, poté sperimentare la vita che i credenti svolgevano in quei luoghi. Terminati gli studi di medicina a Nagasaki, fu chiamato a servire come medico di campo a Hiroshima, a curare i soldati malati o feriti che tornavano dalla Manciuria. Durante questo periodo ricevette via posta dalla figlia dei Moriyama, Midori, una copia del Catechismo, la cui lettura fece definitivamente maturare in lui la conversione al cattolicesimo: di ritorno da Hiroshima Nagai ricevette il battesimo e si sposò con Midori. In seguito a un nuovo periodo di servizio come medico militare in Cina, dove maturò una concezione del cattolicesimo come fattore unificante di tutto il genere umano e dove elaborò idee pacifiste, Nagai ritornò infine a Urakami nel 1940, lavorando al sempre più affollato ospedale cittadino, finché, la mattina del 9 Agosto 1945, la bomba non cadde su Nagasaki.²⁴⁷

A seguito del bombardamento, Nagai perse la moglie e, a causa di una ferita alla tempia provocata dall'esplosione, entrò in coma circa una settimana dopo l'esplosione del *Fat Man*. Fu durante i giorni della convalescenza dal coma che Nagai elaborò la propria risposta, in termini teologici, a quella enorme catastrofe umana che fu il bombardamento atomico.²⁴⁸

La maggior parte dei cittadini non cattolici di Nagasaki sosteneva che la bomba costituisse una punizione mandata dai *kami* per cancellare la presenza cattolica dalla città e dal Paese. Anche alcuni cattolici videro nella bomba una forma di *tenbatsu* 天罰, lett. “punizione celeste”, affermando che i defunti a causa del bombardamento erano, evidentemente, stati puniti per i loro peccati. Nagai, al contrario, elaborò una risposta teologica che in seguito sarebbe stata denominata *hansai setsu* 燔祭説, lett. “teoria dell'olocausto”: tale teoria concepiva il bombardamento come una manifestazione della provvidenza divina e vedeva le vittime come “agnelli sacrificali” in una specie di grande olocausto rivolto direttamente a Dio. Secondo questa interpretazione, la tragedia del bombardamento atomico non era più una punizione divina, Dio non aveva permesso la caduta delle bombe per uccidere i cittadini peccatori e mandarli all'Inferno: al contrario, il bombardamento era stato un sacrificio voluto da Dio per ridare la pace al Giappone e al mondo intero e le vittime non erano morte in qualità di peccatori degni di una punizione, ma in qualità di martiri che hanno reso la propria anima a Dio come prezzo per la vita di milioni di persone. Infatti, secondo il pensiero di Nagai, il sacrificio di quelle migliaia di abitanti di Nagasaki e Hiroshima aveva permesso a milioni di giapponesi e a miliardi di persone nel mondo di poter vivere di nuovo in un mondo in pace, in quanto fu esso a

²⁴⁷MIYAMOTO, Yuki, “Sacrificial Lambs: Nagai Takashi and the Roman Catholic Interpretation of the Bombing”, *Beyond the Mushroom Cloud: Commemoration, Religion, and Responsibility after Hiroshima*, Fordham University Press, 2012, pp. 123-25.

²⁴⁸Ibid, p. 127.

causare la resa del Giappone e la cessazione della guerra, nonché la promulgazione della nuova Costituzione che donava ai cristiani giapponesi la libertà di culto incondizionata. Nel suo discorso alla Messa per i defunti a causa del bombardamento, tre mesi dopo la catastrofe, in occasione del quale espose la sua teoria dell'olocausto alla comunità di Urakami, Nagai quasi paragonò il bombardamento al sacrificio eucaristico.²⁴⁹

L'interpretazione del bombardamento atomico data da Nagai, che vedeva questo evento catastrofico come un sacrificio necessario, voluto da Dio per portare la pace nel mondo e la libertà religiosa in Giappone, ebbe un'ampia risonanza nella comunità cattolica e sui cittadini di Nagasaki in generale, cattolici o meno che fossero. Per corroborare la propria posizione, conferendo anche un ruolo teologico privilegiato alla città di Nagasaki e alla comunità di Urakami, Nagai sottolineava la lunga storia della comunità cattolica locale, storia segnata dal martirio e dal sangue versato nel nome della religione cattolica.²⁵⁰

Una simile concezione del bombardamento atomico ovviamente fece discutere a Roma e non fu accettata dalla Santa Sede come una teoria accettabile: la teoria dell'olocausto di Nagai, infatti, dipingendo il bombardamento atomico come opera della Provvidenza di fatto cancella la responsabilità morale dei militari americani che sganciarono la bomba, sollevando ulteriori dubbi morali riguardo la liceità, o meglio riguardo la mancanza di quest'ultima, degli atti compiuti dai militari di entrambi gli schieramenti durante il conflitto. Lo stesso papa Giovanni Paolo II, recatosi in visita in Giappone nel 1981, pronunciò un famoso discorso a Hiroshima, il 3 febbraio, nel quale affermò: "La guerra è opera dell'uomo, la guerra è distruzione della vita umana, la guerra è morte", rimarcando dunque la responsabilità umana della sofferenza patita in tempo di guerra e affermando che un avvenimento catastrofico come il bombardamento atomico non può essere stato dettato dalla volontà di Dio²⁵¹. Tuttavia, l'interpretazione provvidenzialista della bomba di Nagai Takashi, pur neglignendo l'aspetto della responsabilità umana della guerra, ebbe il merito di dare alla cittadinanza di Nagasaki una narrazione che desse un senso positivo ad un'esperienza tanto drammatica e che, basandosi sul potere salvifico della sofferenza, si concentrasse più sulla riconciliazione che sulla vendetta²⁵². Inoltre, l'interpretazione sarebbe poi stata rivalutata e riportata in auge dal teologo Furuya Yasuo 古屋安雄 (1926-2018), il quale parlò del "battesimo della bomba atomica" come atto di

²⁴⁹ Nel suo discorso durante la Messa in commemorazione delle vittime del bombardamento Nagai affermò: "Nagasaki, l'unico luogo santo in tutto il Giappone, non è stata forse scelta in qualità di vittima, di agnello immacolato, per essere uccisa e bruciata sull'altare del sacrificio così da espiare i peccati dell'Umanità durante la Seconda Guerra Mondiale?" Ibid, pp. 130.

²⁵⁰ Ibid, pp. 132-33.

²⁵¹ Ibid, p. 134.

²⁵² Ibid, pp. 133-34.

nascita della Chiesa giapponese contemporanea, che veglia sulle sorti del Giappone e lo guida verso il suo vero scopo.²⁵³

La prima generazione matura di teologi giapponesi, tuttavia, fu successiva al conflitto. Nel periodo che seguì la sconfitta bellica, infatti, per la prima volta teologi giapponesi cominciarono a pubblicare delle speculazioni originali nell'ambito della teologia cristiana, speculazioni elaborate sulla base di procedimenti rigorosi e sistematici. Questa folta schiera di esponenti giapponesi della teologia cattolica, però, non elaborò i propri sistemi dal nulla: al contrario questi nuovi teologi giapponesi furono ampiamente debitori di altri pensatori non cattolici che gettarono le basi concettuali del discorso teologico e filosofico giapponese della contemporaneità. A questo proposito non si può non citare Kitamori Kazō 北森嘉造 (1916-1998): questi, seppur esponente della comunità luterana e dunque non affiliato con la Chiesa cattolica giapponese, fu il primo teologo giapponese a proporre un sistema originale e sistematico di interpretazione degli scritti evangelici, il quale ebbe in seguito grande risonanza nel mondo teologico giapponese. Questo suo sistema vide la luce con la pubblicazione, nel 1946, del trattato *kami no itami no shingaku* 神の痛みの中の神学, lett. "Teologia del dolore di Dio": in questo trattato dalle profonde implicazioni teologiche, Kitamori criticava il sistema del teologo di origini svizzere Karl Barth (1886-1968), all'epoca egemonico nella scena teologica luterana, cercando di superare quella che riteneva essere una concezione di Dio troppo incentrata sull'aderenza alla Legge e cercando di postulare un Dio anzitutto amorevole. Senza entrare nei dettagli della complessa teologia del dolore di Dio, basti dire che Kitamori postula un Dio che prova ira nei confronti del peccato e tuttavia ama i peccatori di un amore che trascende la sua ira, rivelandosi dunque un Dio d'amore; tuttavia l'amore divino, inglobando anche l'ira, è mediato dal dolore, in quanto condizione di mezzo tra la dimensione dell'ira e dell'amore. Il dolore umano è, per Kitamori, un'analogia del dolore di Dio, qualitativamente diverso ma essenzialmente simile: come fondamento di questa analogia viene proposto il concetto di *tsurasa* 辛さ, lett. "dolore" o "strazio", termine già presente nella letteratura giapponese che nel trattato prende i connotati di un dolore autoinflitto per il bene di qualcuno che si ama.²⁵⁴

L'importanza di Kitamori nel discorso che si va ad affrontare risiede non solo nel suo primato in quanto teologo sistematico dai natali nipponici, ma soprattutto per il suo desiderio di fondare la figura di Dio sull'amore e nel connotare questo amore come caratterizzato dal dolore. Il mondo cristiano nipponico, in effetti, era dominato da un'immagine di Dio piuttosto cupa, vicina a quella di un padre severo e inflessibile che giudica senza sconti i peccati dei propri figli: tale immagine severa del Dio

²⁵³ FURUYA, *Storia della teologia giapponese*, p. 129.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 71/pp. 78/79.

cristiano doveva la propria fortuna in Giappone allo scrittore protestante di epoca prebellica Masamune Hakuchō 正宗白鳥 (1879-1962), diventando di fatto il presupposto che la nuova generazione di teologi cristiani giapponesi, compresi quelli cattolici, si ritrovò a dover confutare per rendere la religione cristiana più “adatta” ai giapponesi.²⁵⁵

Ancora maggiore fu l’influenza che i teologi che si vanno ad analizzare ricevettero da due pensatori non cristiani, i quali tuttavia ebbero il merito di avvicinare per primi la tradizione speculativa europea e quella giapponese. Il primo di questi pensatori è Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870-1945) il quale gettò le basi della filosofia giapponese contemporanea e fu il fondatore e l’ispiratore della scuola filosofica che si identifica come la Scuola di Kyōto. Per quanto la speculazione di Nishida e dei suoi epigoni sia estranea alla teologia e al cristianesimo in generale, l’enorme debito che le nuove teologie nipponiche hanno nei suoi confronti si deve al carattere “nativo” del pensiero del filosofo: egli infatti, con la propria opera, riuscì non solo a creare, primo tra i giapponesi, un sistema di pensiero rigoroso e coerente secondo i criteri della filosofia tecnicamente detta, ma riuscì anche a introdurre nel pensiero filosofico rigoroso di origine europea concetti tipici della tradizione speculativa giapponese, mutuati in particolare dal buddhismo. Tra questi concetti spicca, per la sua influenza nel discorso filosofico e teologico del Giappone contemporaneo, quello di Nulla assoluto, in giapponese *zettai mu* 絶対無. Esso non coincide, nel pensiero di Nishida e della Scuola di Kyōto, con il nulla della tradizione filosofica elleno-europea: quest’ultima, infatti, ha sempre definito il concetto di Nulla solo come Non-Essere, ossia come opposto dell’Essere. Il Nulla della tradizione europea, che da Parmenide arriva fino a Nietzsche e Heidegger, è dunque intrinsecamente un Nulla “relativo”, in quanto definito solo in relazione al suo opposto, l’Assoluto/Essere.²⁵⁶

Il pensiero di Nishida, al contrario, non formula il Nulla assoluto nei termini della locuzione “o...o...” o “e...e...”, bensì nei termini della locuzione familiare alla tradizione buddhista “né...né...”: il Nulla assoluto non si configura dunque come “assenza” o “vuoto”, bensì come lo stadio originario che, proprio in quanto “assoluto”, va al di là tutti i concetti e di tutti gli enti, inglobandoli e comprendendoli in sé. Esso, in poche parole, coincide al tempo stesso con l’Essere e con l’aldilà dell’Essere. In esso non può esservi opposizione tra Assoluto e relativo: il relativo è compreso nell’Assoluto e vi esiste in armonia. Secondo Nishida solo una filosofia del “luogo del Nulla assoluto” può rendere conto dell’esistenza di un Assoluto universale e, allo stesso tempo, di tanti enti individuali e particolari.

²⁵⁵ WILLIAMS, Mark, “From Out of the Depths: The Japanese Literary Response to Christianity”, in BREEN, John, WILLIAMS, Mark, *Japan and Christianity, Impacts and Responses*, Springer, 2016, p. 162.

²⁵⁶ SCHROEDER, Brian, “La Scuola di Kyōto: il Nulla Assoluto e la Grande Morte”, in MELCHIORRE, Virgilio, *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano, 2014, pp. 872-73.

Questa nozione di “luogo del Nulla”, in giapponese *zettai mu no ba* 絶対無の場, avrà un enorme seguito nella nuova teologia dell’inculturazione giapponese, in quanto concetto ideale per rendere conto della dualità, caratteristica essenziale del rapporto tra uomo e Dio nella tradizione cristiana, e, al contempo, superarla.²⁵⁷

Il secondo pensatore cui la teologia cattolica autoctona ebbe un grande debito fu un amico e collega di Nishida Kitarō, Takizawa Kasumi 滝沢克己 (1909-1984), filosofo delle religioni e studente di Karl Barth in Germania che riprese l’opera di dialogo tra speculazione buddhista e filosofia europea attuata dalla Scuola di Kyōto. In particolare, questi, per primo, tentò una conciliazione tra pensiero cristiano e buddhismo nel suo saggio *bukkyō to kirisutokyō* 仏教とキリスト教, lett. “buddhismo e cristianesimo”, un’analisi critica della filosofia della religione del filosofo Hisamatsu Shin’ichi²⁵⁸. In quest’opera Takizawa, per primo, cerca una conciliazione concettuale tra le due religioni, in particolare articolando una teoria che vede il contatto con Dio come duplice: a differenza del primo contatto con Lui, che Takizawa chiama “Emmanuele”, dall’ebraico *immanuel* עִמָּנוּאֵל, lett. “Dio con noi”, che è appannaggio incondizionato di tutti gli esseri umani fin dalla nascita, il secondo contatto con Dio consiste in una piena realizzazione di sé come esseri umani, realizzazione compiuta solo da grandi personalità nella Storia come Gesù o Gautama Buddha. Con questa teoria, Takizawa fa del cristianesimo e del buddhismo due religioni basate sulla stessa esperienza di contatto (secondario) con l’unico Dio, rendendole di fatto due manifestazioni diverse della stessa religione.²⁵⁹

La nascente teologia cattolica locale, dunque, nacque sotto l’astro della conciliazione tra cattolicesimo e buddhismo, producendo fin da subito risultati di notevole notorietà all’interno della comunità cattolica non solo giapponese. Anzitutto il teologo Yagi Seiichi 八木誠一 (1932), il più citato di questi teologi, formula una sorta di avvicinamento della teologia cattolica con la speculazione Zen, mediato dal pensiero di Nishida, in risposta al tentativo di conciliazione tra cristianesimo e buddhismo operato da Takizawa. Nel suo saggio *shin’yakushisō no seiritsu* 新約思想の成立, lett. “La formazione del pensiero neotestamentario”, pubblicato nel 1963, Yagi introdusse il concetto di “Ordine per Integrazione”, con il quale identificò i due concetti di “regno di Dio”, di cui parla Gesù nei Vangeli, e di “Cristo”, così come inteso dal cristianesimo delle origini. Attraverso la nozione di Integrazione, Yagi per la prima volta definisce il modo d’essere dell’uomo come simile a quello di un magnete: ciascuno di noi, per quanto distinto dagli altri, è ciò che è in quanto si trova in relazione

²⁵⁷ Ibid, p. 870.

²⁵⁸ FURUYA, *Storia della teologia giapponese*, p. 85.

²⁵⁹ YAGI, Seiichi, “Japanese Christian Theology in Encounter with Buddhism”, *Buddhist-Christian Studies*, 2, 1982, pp. 131-32.

con gli altri, il cui essere ciò che sono è a propria volta determinato dal loro rapporto con noi; dunque, l'Integrazione è lo stato in cui la pluralità dei "poli magnetici" è riunita in un solo luogo e ordine, formando un'unità, un "campo magnetico" dove il soggetto e l'oggetto, o due soggetti, pur essendo distinti si corrispondono fisicamente e si comportano come un'unica cosa. Il luogo in cui questa coincidenza tra il soggetto e l'oggetto, o fra soggetti, ha luogo viene definita "Campo d'Integrazione".²⁶⁰

Un esempio formulato dal teologo giapponese per rendere più comprensibile il proprio concetto di Integrazione è quello della corrispondenza tra note musicali: nella musica ogni suono ha la propria individualità, tuttavia un singolo suono in sé stesso non è musica, bensì un semplice suono. È l'unione armoniosa di suoni diversi in una sequenza ordinata, pur mantenendo l'individualità di ogni suono, a determinare in qualche modo l'identità di ciascuno di essi e unendo tutte queste identità in un *unicum* che è il brano musicale, il quale costituisce l'Integrazione dei singoli suoni.²⁶¹

Un'altra opera dove Yagi sviluppa ulteriormente il proprio concetto di Integrazione, questa volta in un parallelismo con il buddhismo, è il saggio intitolato, appunto, *bukkyō to kirisutokyō no setten* 仏教とキリスト教の接点, lett. "Punti di contatto tra buddhismo e cristianesimo". In quest'opera Yagi pone un parallelismo tra la sua nozione di Integrazione e il concetto buddhista di *engi* 縁起, in sanscrito *pratīyasamutpāda*, lett. "origine dipendente": questo concetto indica la relazione che, secondo il buddhismo, intercorre tra tutte le cose e la cui cessazione coincide con il *nirvāna*. Secondo il principio dello *engi*, la conoscenza non avviene secondo il processo conoscitivo tipico del pensiero moderno europeo, definito *funbetsuchi* 分別知, lett. "conoscenza basata sulla distinzione", il quale pone il soggetto in una posizione attiva, e dunque privilegiata, di conoscenza; al contrario, la conoscenza consiste nel superare l'idea stessa di separazione tra soggetto e oggetto, realizzando appieno l'intima unità tra i due enti. Vivere in questa rete di relazioni significa, per Yagi, vivere nel Campo d'Integrazione, il quale costituisce il cuore del messaggio evangelico. Ciò porta Yagi a fare un ulteriore passo, identificando Dio non con l'essere trascendente e personale della tradizione giudaico-cristiana, bensì con il Nulla della tradizione buddhista, rifacendosi alla concettualizzazione del Nulla formulata dalla Scuola di Kyōto.²⁶²

Il pensiero di Yagi, che si viene dall'espone nei suoi tratti salienti, è particolarmente paradigmatico per due motivi. Il primo motivo è il tentativo, per la prima volta in ambito cattolico, di un collegamento concettuale tra cattolicesimo e buddhismo, cercando di integrare la religione cattolica

²⁶⁰ Ibid, pp. 90-92/108-109.

²⁶¹ YAGI, "Japanese Christian Theology in Encounter with Buddhism", p. 134.

²⁶² FURUYA, *Storia della teologia giapponese*, p. 109.

in una cornice concettuale più “locale” o familiare ai giapponesi. Il secondo motivo è l’intuizione, da parte di Yagi, della necessità di superare il dualismo soggetto-oggetto tanto essenziale nella speculazione filosofica e teologica europea, intuizione che verrà raccolta da gran parte dei teologi successivi. Al pari del concetto di “Campo dell’Integrazione”, questa intuizione viene mutuata direttamente dal pensiero di Nishida, sotto l’influenza del quale Yagi pone le basi della nuova teologia giapponese sulla meontologia.²⁶³

Un altro pensatore giapponese contemporaneo che cercò di conciliare speculazione teologica cattolica e pensiero buddhista fu Honda Masaaki 本多正昭 (1929), il cui contributo al pensiero cattolico giapponese consiste nell’introduzione, attraverso il saggio pubblicato nel 1979 *hikaku shisō jonetsu* 比較思想序説, lett. “Introduzione alla filosofia comparata”, del concetto buddhista di *soku* 即, lett. “immediatamente”. Questo concetto, familiare alle tradizioni Tendai e Zen, indica una relazione reciproca tra due enti, i quali si corrispondono e si identificano solo se relazionati. Dire che “A *soku* B”, dunque, significa dire che A e B sono due entità perfettamente distinte e separate, che non sono nate dalla stessa entità e che non si fondono per crearne una e che, eppure, sono legate tra loro, in modo da creare una sorta di insieme, sicché A non può essere A se non nel suo legame con B e viceversa. Il concetto di *soku*, dunque, postula un rapporto di identità totalmente nuovo, nel quale A è e al contempo non è B, rivelandosi un principio epistemologico diverso dal principio d’identità capace di rivoluzionare la relazione tra l’uomo e Dio.²⁶⁴

L’unico problema che si pone nell’applicazione del concetto di *soku* al pensiero cattolico è la sua reversibilità: benché infatti nessun pensatore abbia mai enunciato esplicitamente che il rapporto *soku* sia un rapporto reciproco e bilaterale, la tradizione buddhista nipponica ha sempre dato per scontato che il rapporto *soku* tra due enti A e B fosse reversibile. Sulla base di questo principio, infatti, la tradizione buddhista Tendai sostiene il rapporto della buddhità con tutte le cose, postulando un rapporto “Buddha *soku* tutti gli esseri” che diventa di riflesso “tutti gli esseri *soku* Buddha”.²⁶⁵

Tuttavia, dichiarare assolutamente mutuale e reversibile una simile relazione tra l’uomo e Dio è, in ambito cattolico, impossibile. Honda si trovò, dunque, di fronte al problema di dover dimostrare l’irreversibilità della relazione *soku* tra l’uomo e Dio. Tale irreversibilità viene elaborata in modo non assoluto, ossia non come una “semplice irreversibilità” intesa come processo unilaterale, bensì come

²⁶³ Ibid, p. 109.

²⁶⁴ YAGI, Seiichi, “Honda Masaaki hikaku shisō josetsu” 本多正昭『比較思想序説』, *Nihon no shingaku* 日本の神学, 19, 1980, p. 139.

²⁶⁵ Ibid, p 139-40.

una irreversibilità che “provoca un’intersezione tra l’amore, la libertà e la fiducia”²⁶⁶, sentimenti che dipendono dalla reciprocità e, dunque, dalla reversibilità. Dunque, piuttosto che imporre il principio dell’irreversibilità al concetto di *soku*, Honda pone in una relazione di tipo *soku* i due opposti della reversibilità e dell’irreversibilità, postulando dunque la relazione *soku* tra l’uomo e Dio come misteriosamente reversibile e irreversibile al tempo stesso. Perciò, ponendo la reversibilità e l’irreversibilità del rapporto *soku* d’amore tra l’uomo e Dio in un rapporto di causa-effetto, Honda riuscì ad applicare con successo un concetto tipicamente buddhista alla speculazione teologica sistematica di stampo cattolico, senza porre il cristianesimo e il buddhismo in contrasto ma anzi armonizzandoli in un concetto, quello di *soku*, che viene a costituire un ponte tra le due religioni facendo perdere loro soluzione di continuità. La relazione tra Dio e il Sé diviene dunque simile alla relazione tra un genitore e suo figlio: reciproca nell’amore, ma “irreversibile” in quanto l’amore del genitore sarà sempre qualitativamente maggiore rispetto all’amore del figlio.²⁶⁷

Il confronto e il dialogo tra la fede cattolica e il buddhismo era già una problematica cara a Honda, come dimostra il titolo stesso del suo primo saggio, *kami to hotoke* 神と仏, lett. “Dio e Buddha”, uscito nel 1969. Tuttavia, nel percorso intellettuale che lo portò a formulare la sua teoria del *soku* espressa nel saggio sopracitato, cruciale fu l’incontro con la filosofia di Nishida e con il pensiero teologico di Yagi, come dimostrano i suoi quinto e sesto saggio, rispettivamente *Nishida tetsugaku to no deai* 西田哲学との出会い, lett. “L’incontro con la filosofia di Nishida”, e *Yagi shingaku to soku no ronri* 八木神学と『即』の論理, lett. “La teologia di Yagi e la logica del *soku*”²⁶⁸. Il concetto di *soku* così come esposto da Honda appare in effetti debitore del concetto di Integrazione già visto nel pensiero di Yagi; tuttavia, è degno di nota che Honda abbia, con il concetto di *soku*, fatto un passo ulteriore nella conciliazione e quasi nell’integrazione tra cattolicesimo e buddhismo, in quanto non credò, come il suo predecessore, un concetto nuovo che facesse da ponte tra le due religioni, ma ricontestualizzò nel pensiero cattolico un concetto totalmente estraneo alla tradizione teologica cristiana.

L’attenzione così frequentemente posta al dialogo costruttivo con il buddhismo portò i teologi nipponici a un tentativo dall’importanza tutt’altro che secondaria: il superamento del sistema gnoseologico di matrice ellenico-cartesiana, il quale si basa sull’attuazione di un metodo conoscitivo in cui il soggetto conoscente è sistematicamente posto in una posizione privilegiata rispetto all’oggetto conosciuto. I due pensatori che si viene dall’analizzare, infatti, si preoccupano di porre le

²⁶⁶ Ibid, p. 140.

²⁶⁷ Ibid, p. 140-41.

²⁶⁸ Ibid, p. 141.

basi per un rapporto tra soggetto e oggetto che superi il dualismo tra i due enti pur non sfociando in una forma di monismo, considerabile come eterodosso dalla Chiesa cattolica: nel fare ciò, essi attingono a piene mani dalla tradizione buddhista autoctona, con la quale comunicano attraverso il fondamentale canale in precedenza costruito da Nishida Kitarō, per creare un rapporto che superi il dualismo ontologico tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto attraverso la loro identificazione e, di conseguenza, la loro unione. L'attenzione posta sull'unione tra il soggetto e l'oggetto, tra l'uomo e Dio, spesso si configura come un'unione fondata sull'amore, anche per il retaggio della teologia del dolore di Dio di Kitamori, il quale si preoccupò per primo di superare l'idea del "Dio della Legge" per affermare invece un Dio più amorevole e caritatevole.

Un altro elemento da considerare è l'audacia delle nuove teologie che cercano di conciliare la Chiesa cattolica con le religioni giapponesi, le quali arrivano ad affermazioni discretamente azzardate, come la sopracitata identificazione di Dio con il Nulla buddhista. Simili audacie ricevono un trattamento alquanto ambivalente: da un lato esse vennero aspramente criticate da una vasta schiera di teologi europei, soprattutto Joseph Ratzinger, il quale sottolineò come un'eccessiva attenzione posta alla specificità della "spiritualità asiatica" e alla sua integrazione all'interno del pensiero della Chiesa porti a dei seri problemi di ortodossia, in quanto rischia di distogliere l'attenzione dei fedeli da ciò che il teologo tedesco considera il vero cuore della dottrina della Chiesa, cioè la morte e resurrezione di Gesù²⁶⁹. Dall'altro, le audaci teorie dei teologi nipponici furono sostenute, o quantomeno giustificate, da molti specialisti del culto e missionari stranieri attivi in Giappone, come per esempio da Jan Van Bragt (1928-2007), sacerdote e docente presso l'Università Nanzan di Nagoya, il quale affermò che per raggiungere un'intesa tra la Chiesa cattolica e l'alterità religiosa fosse necessaria, oltre al confronto e all'intermediazione, anche una quantomeno iniziale auto-negazione, ossia una momentanea rinuncia dei propri presupposti religiosi, attraverso la quale fare propria la visione del mondo degli appartenenti ad altre confessioni religiose e ottenerne così una comprensione più profonda attraverso la quale far crescere la Chiesa.²⁷⁰

Per quanto non tutte le teologie nipponiche cerchino un'integrazione con il buddhismo, certamente tutte fanno comunque riferimento alla "religione giapponese" come al modello alternativo cui il cattolicesimo locale deve tendere per essere davvero autentico. Un esempio di teologo giapponese che si serve della categoria della "religione giapponese" in senso ampio è Inoue Yōji 井上洋治 (1927-2018), la cui speculazione parla esplicitamente dell'inculturazione come di un problema cruciale della

²⁶⁹ NGO, "Sacred Culture and Secular Religion", pp. 13-14. La posizione dell'ex prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede si spiega anche alla luce di alcune affermazioni dei teologi asiatici. Yagi stesso, ad esempio, concepisce la resurrezione come un fatto metaforico. FURUYA, *Storia della teologia giapponese*, p. 90.

²⁷⁰ FURUYA, *Storia della teologia giapponese*, p. 114.

vita cristiana nel Giappone contemporaneo. Nella sua opera *Nihon to iesu no kao* 日本とイエスの顔, lett. “Il Giappone e il volto di Gesù”, Inoue espone il suo punto di vista, secondo il quale a rendere problematica l’inculturazione della religione cattolica nel contesto giapponese è il concetto di “sostanza”, fondamentale nella storia del pensiero europeo e tuttavia estraneo alla religione giapponese, che invece si fonderebbe sul concetto di “luogo che include la sostanza”. Dunque, affinché il cattolicesimo possa tradursi in modo efficace nella realtà giapponese, è necessario trasformare Dio da “sostanza” a “luogo che include la sostanza”: in quanto entità suprema che trascende tutto ciò che è conoscibile dall’uomo, ivi compresa la contrapposizione concettuale tra Essere e Non-Essere, Dio dunque non deve essere inteso come un oggetto-sostanza oggettivabile dalla coscienza del fedele e ontologicamente separato da lui, bensì come il luogo dove si sperimenta l’unione d’amore tra il soggetto e l’oggetto del culto, ossia il luogo dove ci si unisce con l’ineffabile, con il Nulla. È interessante notare come Inoue, oltre a citare il concetto di Nulla già visto nei teologi precedentemente analizzati, sia l’unico a fare riferimento alla teologia cristiana orientale, in particolare a quella del teologo russo Vladimir Nicolaevič Losskij (1903-1958), il quale identifica Dio come al di là di ogni dicotomia e contrapposizione, persino al di là della distinzione tra Essere e Non-Essere, avvicinandosi dunque alla nozione di Nulla così come enunciata dal buddhismo e chiarificata dalla Scuola di Kyōto e, di conseguenza, alla nozione di “luogo” così come la intende Inoue.²⁷¹

Per quanto non costituisca un rappresentante della scena intellettuale in senso stretto, imprescindibile risulta la figura di Oshida Shigeto 押田成人 (1922-2003). Noto nel mondo cattolico più come un *leader* spirituale che non come pensatore, Oshida fu un frate domenicano che ebbe il merito di cercare di mettere in pratica uno stile di vita cristiano che tuttavia conservava alcuni retaggi Zen come il concetto di “immaginazione dal nulla”. La comune da lui fondata basava la propria *routine* su ciò che lui chiama *koto kotoba* コトことば, lett. “atto-parola”, ossia la necessità di agire per dare concretezza alla dottrina, affinché questa non diventasse qualcosa di puramente intellettuale.²⁷²

²⁷¹ Ibid, p. 122.

²⁷² TERAQ, Kazuyoshi, “Japanese Christian Philosophies”, *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, New York, 2014, p. 571.

3.3.3. Il problema dell'inculturazione nella letteratura: Endō Shūsaku e la ricerca di un “Cristo giapponese”.

Un altro esempio di intellettuale che cercò, con il proprio lavoro, di trovare un punto di conciliazione tra la fede cattolica e la propria identità culturale di uomo giapponese fu lo scrittore Endō Shūsaku, già citato nel corso di questo elaborato. Endō fu il primo a riflettere, attraverso gli strumenti della letteratura, sul problema del contrasto tra religione cattolica e “giapponesità”, rendendo questo tema un *topos* di tutta la componente cattolica della scena letteraria giapponese, della quale divenne il primo esponente. Pur coincidendo temporalmente con il Concilio Vaticano II, la riflessione di Endō ne riflette le istanze: essa prende le mosse da idiosincrasie personali dell'autore, derivanti direttamente dal nazionalismo prebellico, e prefigura l'interazione tra clima inculturatore post-conciliare e particolarismo culturale tipico della corrente *nihonjinron*. Essendo Endō uno scrittore, la sua ricerca di una conciliazione tra la dimensione culturale e quella religiosa non avviene, come nei teologi a lui coevi e successivi, a livello concettuale attraverso la critica dei testi sacri, bensì attraverso l'indagine psicologica dei recessi dell'animo dei suoi personaggi, il quale viene scandagliato fin nei suoi aspetti più profondi e sordidi, in quella che lui stesso chiama “la dimensione demoniaca” dell'uomo.²⁷³

Endō Shūsaku nacque a Tōkyō il 27 marzo 1923. Passò i primissimi anni di vita a Dalian, in Manciuria, ma ritornò ben presto in Giappone con la madre a causa del divorzio dei suoi genitori. I due andarono a vivere a Kobe, a casa della zia materna, la quale professava la religione cattolica. Fu sotto l'incoraggiamento della zia che la madre del giovanissimo Endō si convertì a sua volta, sicché anche il futuro scrittore, per compiacere le due donne, acconsentì a divenire cristiano e ricevette il battesimo all'età di undici anni, pur essendo privo di una particolare vocazione o di una comprensione profonda della religione cristiana. In questo primo incontro con la religione cattolica, che fin da subito fu per Endō “come un vestito preparato per me da altri” e che poteva solo “adattare al proprio corpo o gettarlo via”²⁷⁴, si può riconoscere l'origine della consapevole problematicità del proprio essere cattolico. Fin da questo periodo Endō riconobbe l'incapacità di sbarazzarsi della fede cattolica, ormai parte di lui, e allo stesso tempo continuò a considerarla come qualcosa di estraneo a sé, chiedendosi

²⁷³ La contraddizione che Endō percepisce tra la propria fede e la propria appartenenza è dunque acuita dall'esercizio della letteratura: se anche in Europa e in Russia, infatti, il mestiere dello scrittore era percepito come problematico per un credente in quanto strettamente legato al contatto con il male, in Giappone alcuni illustri esponenti della scena intellettuale cristiana precedente, tra cui Uchimura Kanzō, avevano enunciato esplicitamente l'inconciliabilità tra il mestiere letteratura e la fede nel Dio cristiano, in quanto il mestiere di scrittore comporta il sistematico contatto con gli aspetti più oscuri dell'uomo. WILLIAMS, Mark, “From Out of the Depths: The Japanese Literary Response to Christianity”, p. 158.

²⁷⁴ DUFREE, Richard E. Jr, “Portrait of an Unknowingly Ordinary Man: Endō Shusaku, Christianity and Japanese Historical Consciousness”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 16, 1, 1989, p. 43.

quale fosse il “vero sé stesso”, indipendentemente dalla fede. La percezione dell’ossimoro nacque dunque in questo *malaise*, in questa iniziale incompatibilità tra un “sé cattolico” e un “sé originale”.²⁷⁵

Benché di salute cagionevole, il giovane Endō riuscì a superare l’esperienza della guerra e a entrare all’università, laureandosi in letteratura francese all’Università Keio nel 1943. Dopo gli studi universitari, passò un periodo di studio di tre anni a Lione, per approfondire la propria conoscenza della letteratura e della cultura francesi. L’esperienza francese, oltre che fisicamente provante a causa della sua salute precaria, fu spiritualmente traumatica a causa dell’impatto con la cultura cattolica europea, che lo scrittore vide più lontana e incomprensibile di quanto avesse pensato: egli sperava, infatti, di trovarsi più a proprio agio in Francia, terra di tradizione cattolica, che non nel natìo Giappone, religiosamente alieno per lui. Tuttavia, il risultato dell’esperienza francese fu segnato dalla frustrazione. La cultura francese apparve a Endō incomprensibile e, di conseguenza, anche la religione cattolica, storicamente radicata in quella terra culturalmente così inaccessibile, divenne per il giovane scrittore qualcosa di ulteriormente alieno. Da questa esperienza nacque nel giovane Endō la percezione, cruciale per la sua riflessione successiva, di un divario esistente tra il cattolicesimo praticato in Giappone e quello vissuto in Europa. L’esperienza del cattolicesimo come “vestito preparato da altri”, simile alla metafora dello *yōfuku* citata all’inizio dell’elaborato, raggiunse una nuova dimensione nella percezione di un rifiuto da parte dell’Europa che aveva, fino a quel momento, visto come il luogo ideale dove trovare sé stesso. L’ossimoro del cristianesimo giapponese, dalla dimensione puramente personale esperita in precedenza, diventa una condizione storica, non più riguardante lui solo, ma la cristianità giapponese nel suo complesso. A partire da questo cambio di prospettiva, che da puramente personale si fa storica, prende le mosse la riflessione del rapporto tra religione straniera e cultura autoctona nella sua letteratura.²⁷⁶

La condizione di cattolico giapponese costituiva, per Endō, un insuperabile paradosso. In particolare, attraverso l’esperienza francese il carattere ossimorico della fede cattolica in Giappone acquisì per Endō delle ragioni essenzialmente storiche: egli vide che i giapponesi facevano fatica a comprendere appieno il significato del cattolicesimo alla luce dei valori e dei significati provenienti dal proprio passato storico. Per quanto l’attualizzazione storica del cattolicesimo sia un problema comune a diversi contesti culturali moderni, ivi compreso quello europeo, il discorso di Endō appare condizionato, su questo punto, dalla condizione minoritaria della religione cattolica nel contesto giapponese e prefigura, sotto certi aspetti, alcuni assunti della narrativa culturalista e particolarista del *nihonjinron*: infatti, ad un’attenta lettura delle opere dello scrittore si può individuare, sempre presente seppur mai esplicitamente affermato, il presupposto secondo il quale i giapponesi siano un

²⁷⁵ Ibid, pp. 43-44.

²⁷⁶ Ibid, pp. 43-44.

popolo *a parte*, unico, e che i ripetuti insuccessi da parte del cattolicesimo nel mettere radici sarebbero dovuti proprio all'incompatibilità intrinseca, quasi naturale, tra cattolicesimo e religione giapponese.²⁷⁷

Nella primissima fase della propria riflessione, Endō si concentra dunque sulla percepita incompatibilità tra religione cattolica e mentalità giapponese. In particolare, questa incompatibilità viene mostrata attraverso l'incapacità dei giapponesi di sperimentare il senso di colpa e di concepire il peccato nelle stesse modalità del cristianesimo europeo. Paradigmatici di questa prima fase sono romanzi *shiroi hito* 白い人, lett. "l'uomo bianco" (1955), il suo seguito *kiroi hito* 黄色い人, lett. "l'uomo giallo" (1955), e *umi to dokuyaku* 海と毒薬, lett. "il mare e il veleno" (1958), nei quali l'autore parla esplicitamente di questa incapacità e della radicale differenza di approccio tra giapponesi ed euro-americani nella relazione con la colpa e con il peccato. In queste opere, lo scrittore contrappone alla concezione del peccato così come appare vissuta dai fedeli americani ed europei, la quale consiste nel tormento interiore in seguito all'infrazione di una legge dettata da Dio, il senso di colpa così come esperito dai giapponesi, provocato semplicemente dall'infrazione del patto sociale e dell'armonia estetica collettiva, più che dall'infrazione di una norma universale dettata da Dio stesso. Questa prima "incapacità" da parte dei giapponesi di comprendere appieno il concetto di colpa fa parte, secondo Endō, della primitiva incompatibilità tra religione cattolica e sensibilità giapponese.²⁷⁸

Tuttavia, la riflessione di Endō sul rapporto contraddittorio tra fede cattolica e "giapponesità" non poteva risolversi con un divorzio tra queste due dimensioni: essendo la fede una parte di lui, divenne imperativo del suo esercizio letterario trovare una soluzione al dilemma posto dalla sua fede, così estranea a sé. Dunque, per trovare una conciliazione tra queste due dimensioni, la riflessione dello scrittore si spostò dalle modalità del senso di colpa all'indagine della figura di Cristo. Il primo romanzo in cui l'autore giapponese elabora una propria "immagine di Cristo" è *Obaka-san* おバカさん, lett. "il grande stupido" (1959): in quest'opera l'autore pone come personaggio principale un uomo, in questa fase ancora identificato come straniero, le cui azioni sono motivate unicamente da un amore tanto profondo quanto disinteressato. Nel corso del romanzo le azioni cariche di amore del protagonista non solo non vengono capite dall'*entourage* di personaggi giapponesi attorno a lui, ma gli valgono addirittura sfruttamenti e abusi da parte loro, i quali però non riescono a scalfire il suo enigmatico amore. Di nuovo Endō riflette sull'incapacità, da parte dei giapponesi, di avvicinarsi al cattolicesimo, questa volta mostrando non come i giapponesi non possano "sentirsi in colpa", bensì

²⁷⁷ Ibid, p. 42.

²⁷⁸ Ibid, pp. 47-48.

concentrandosi sulla loro difficoltà nel comprendere appieno un comportamento “sfacciatamente” cristiano, ossia dettato unicamente dall’amore.²⁷⁹

Il romanzo *kazan* 火山, lett. “il vulcano” (1960), d’altro canto, mostra la presa di consapevolezza da parte di Endō della non-coincidenza del cattolicesimo né con la cultura giapponese né con quella europea. Ricco di elementi fortemente simbolici, il romanzo rappresenta infatti l’azione di Dio come sostanzialmente imperscrutabile e incomprensibile tanto ai giapponesi quanto agli stranieri: il vulcano che dà il titolo al romanzo, che minaccia costantemente gli abitanti sotto di esso a causa del pericolo di eruttare, costituisce il simbolo di Dio e gli abitanti attorno ad esso, tanto i giapponesi che cercano di sfruttarlo per i propri scopi quanto la comunità cattolica guidata dal francese padre Durian che costruisce un rifugio in una zona ritenuta sicura, cercano in tutti i modi di prevedere quando erutterà e chi colpirà, andando tuttavia incontro a un inevitabile fallimento.²⁸⁰

La presa di coscienza che il cattolicesimo non coincide necessariamente con la cultura europea spinge Endō a una prima soluzione positiva. Il suo profondo scoraggiamento nella possibilità di rendere il cattolicesimo attuale (o attuabile) in Giappone viene incrinato da un’illuminazione di speranza nel suo capolavoro, *Chinmoku* 沈黙, lett. “Silenzio” (1966). Al centro della vicenda del romanzo c’è un giovane missionario portoghese del XVII secolo, padre Rodrigues, il quale si reca nel Giappone dei primi decenni del periodo Tokugawa, segnato dalle persecuzioni e dagli editti anticristiani, per assistere le comunità site nell’arcipelago e, soprattutto, trovare il suo vecchio mentore e amico Cristovão Ferreira. Inizialmente fiducioso nell’esito positivo della propria missione, il protagonista attraversa diverse peripezie che lo portano a disperare non solo della possibilità di evangelizzare i giapponesi, ma anche del sostegno stesso di Dio, il quale risponde a tutte le preghiere e le richieste di aiuto del prete solo con un freddo e monolitico *silenzio*. In quest’opera nasce la concezione del Giappone come una “palude” dove, per quanto si semini il Verbo di Dio, non cresce nulla: per quanto la religione cristiana cerchi di penetrare in Giappone, essa non può che essere respinta o essere modificata in qualcosa di affine agli schemi cognitivi giapponesi. A questo proposito Endō usa la metafora del bozzolo di una farfalla per descrivere il cristianesimo giapponese: così come esso mantiene la forma e l’aspetto esteriore di una farfalla, pur essendo in realtà vuoto e non conservando nulla dell’organismo originale che la conteneva, così il cattolicesimo giapponese non può che essere una imitazione posticcia e superficiale del “vero” cattolicesimo. Alla fine del romanzo, tuttavia, l’autore raggiunge una curiosa soluzione per questo straziante dilemma: il protagonista, posto dinnanzi alla possibilità di abiurare per salvare la vita di alcuni cristiani torturati, mantiene e

²⁷⁹ Ibid, pp. 49-50.

²⁸⁰ Ibid, p. 50.

anzi porta a compimento la propria fede rinnegandola, compiendo come estremo atto d'amore il sacrificio non di sé, ma della propria fede. La stessa immagine di Gesù che Rodrigues si appresta a calpestare in segno di abiura gli parla, dicendogli: "Calpesta! È per essere calpestato dagli uomini che sono venuto al mondo!". L'unico modo che il prete ha per rompere il silenzio di Dio e attualizzare il suo amore nel mondo è rinnegando la fede in lui.²⁸¹

Endō trova dunque nel sacrificio di ciò che si ha di più caro per amore la forma più alta di fede cattolica, a prescindere dal contesto culturale. In quest'ottica si inquadra anche la frequente riflessione, articolata per tutto il corso del romanzo, sulla bellezza del volto di Cristo: se all'inizio del romanzo è presente un'immagine di *Christus triumphans* bello e raggianti, esso lascia sempre di più il posto al *Christus patient*, dal volto emaciato e sofferente, che non giudica le debolezze degli uomini ma le condivide e le abbraccia.²⁸²

Questa presa di coscienza positiva lo portò, in seguito, a concentrarsi ulteriormente sulla figura di Cristo: il saggio *Iesu no shōgai* イエスの生涯, lett. "Vita di Gesù" (1973), corrisponde perfettamente al tentativo di rendere la persona di Cristo accessibile e facilmente comprensibile per i giapponesi digiuni di teologia e nozioni evangeliche. Con quest'opera Endō, per la prima volta, si concentra sul tentativo di attualizzare il cristianesimo nel proprio contesto senza partire da un sentimento di inguaribile contraddizione. Come egli stesso scrisse nella postfazione: "Dopo aver terminato il romanzo *Silenzio*, per molti anni ho coltivato la decisione di tratteggiare un'immagine di Gesù così come il popolo giapponese può comprenderla"²⁸³: da ciò si evince il desiderio positivo di superare la supposta impossibilità di portare il cristianesimo ai giapponesi. L'importanza attribuita già in *Chinmoku*, e ulteriormente trattata in questo saggio e nei romanzi successivi, alla sofferenza di Dio, oltre che ricordare la teologia di Kitamori, mostra quanto cruciale sia nell'immaginario giapponese il superamento di una concezione di Dio come giudice inflessibile e attuatore della Legge per approdare ad un'immagine più mite, amorevole e materna di Dio.²⁸⁴

Un'attualizzazione definitiva della figura di Cristo la troviamo nei romanzi *Kuchibue wo fuku toki* 口笛をふく時, lett. "Quando suono il fischiotto" (1974), e *Samurai* 侍, "il samurai" (1980). In queste due opere il romanziere narra le vicende di due "Cristi giapponesi" a tutto tondo: a differenza del "Cristo" di *Obaka-san*, ancora straniero, i protagonisti di queste due opere sono infatti pienamente

²⁸¹ Ibid, p.52.

²⁸² Ibid, p. 52-53.

²⁸³ ENDŌ, Shusaku, *Vita di Gesù*, trad. di Luigi Muratori, Fumiko Moriguchi, Queriniana, Brescia 2017, p. 231.

²⁸⁴ L'immagine di Dio come padre severo e inflessibile era stata formulata definitivamente in Giappone dallo scrittore protestante Masamune Hakuchō 正宗白鳥 (1879-1962) nel periodo prebellico, guadagnando una fortuna incredibile e diventando un'immagine molto frequente nel cristianesimo nipponico. WILLIAMS, "From Out of the Depths", p. 162.

giapponesi, incarnando dunque il significato ultimo del cristianesimo all'interno di eventi e contesti storici noti al pubblico nipponico. Il primo romanzo racconta di un giovane emaciato e un poco tardo mentalmente, il quale tuttavia ama incondizionatamente qualcuno per tutta la vita, sacrificandosi infine per amore e per dovere nei confronti del proprio paese e dando con la propria bontà effetti positivi sulle vite degli altri, anche dopo la sua morte.²⁸⁵

Il protagonista del secondo romanzo, invece, è un guerriero che, seppur volenteroso semplicemente di vivere con la propria famiglia, è mandato dal proprio signore in missione in una terra lontana, dove incontra la religione cristiana: inizialmente deciso a non convertirsi, in quanto repulso e quasi disgustato dall'immagine di Gesù che gli appare solo come “un uomo orribile, emaciato, [...] svuotato di ogni maestà”²⁸⁶, viene costretto al battesimo per il successo della missione, la quale tuttavia non va comunque a buon fine. Tornato in patria, il samurai viene tradito da coloro ai quali aveva giurato fedeltà, a causa del mutato assetto politico del Paese, e condannato a morte a causa della sua conversione al cattolicesimo. Nelle ultime pagine, il samurai comprende il significato di “quell'uomo orribile, emaciato, svuotato di ogni maestà”²⁸⁷ cui inizialmente era stato costretto a credere e trova infine conforto in Lui.²⁸⁸

Seppure compaiano, in questi romanzi, gli stessi conflitti e le stesse contraddizioni tra fede cattolica e “identità giapponese” delle sue prime opere, qui l'esito finale dell'opera risulta positivo, in quanto rappresentazione plausibile di una possibile “incarnazione giapponese” della figura di Cristo, che renda comprensibile il significato del sacrificio gratuito per amore. Questi due romanzi rappresentano, dunque, un punto di arrivo della parabola letteraria e umana di Endō Shūsaku, la quale conferisce per prima una forma e una dignità al problema della religione cattolica in Giappone: per la prima volta nella storia della letteratura giapponese moderna un autore trattò in maniera seria e assidua il problema della compatibilità tra religione straniera e cultura autoctona.

3.4. CONCLUSIONI

Nelle pagine precedenti si è come il tema dell'inculturazione sia divenuto, a partire dagli anni Settanta, un tema centrale della vita della Chiesa giapponese, anzitutto come conseguenza della spinta riformatrice del Concilio Vaticano II. Dopo una breve introduzione storica, con la quale si è introdotto il contesto del Giappone contemporaneo nei suoi elementi principali, quali la crescita economica e il sempre maggiore benessere da un lato e il perdurare di un atteggiamento ambiguo nei confronti della

²⁸⁵ DURFEE, “Portrait of an Unknowingly Ordinary Man”, p. 55.

²⁸⁶ Ibid, p. 56

²⁸⁷ Ibid, p. 56.

²⁸⁸ Ibid, p. 57-58.

religione e la nascita del discorso particolaristico del *nihonjinron* dall'altro, si è trattato in maniera sintetica sul Concilio Vaticano II, ponendo particolare enfasi sui documenti e sugli effetti prodotti dal Concilio nel cambiamento dei rapporti tra Chiesa cattolica e alterità culturale. Si è inoltre sottolineato come i cambiamenti introdotti in questo ambito dal Concilio abbiano prodotto fenomeni religiosi originali in tutta l'Asia, in particolare nelle Chiese cattoliche dell'Asia orientale, usando la Chiesa cinese come esempio principale.

Nella seconda parte di questo capitolo, che ne costituisce il nucleo, si sono introdotte alcune caratteristiche nuove della comunità cattolica giapponese, evidenziando in particolare come l'inculturazione rimanga una pratica praticata in modo sottile e forse non sempre consapevole dai singoli fedeli, a causa del carattere sempre più liminare delle comunità nel contesto sociale giapponese. Se l'inculturazione è qualcosa di "sotterraneo" nella pratica quotidiana, tuttavia costituisce un tema centrale nel dibattito intellettuale interno al mondo cattolico nazionale. Come nel resto dell'Asia, anche in Giappone questo tema ha interessato certamente la traduzione delle Sacre Scritture e la liturgia, ma ha soprattutto rivoluzionato la speculazione teologica locale. In particolare, si è cercato di rendere conto nel dettaglio di come la teologia giapponese, su effetto della propulsione riformatrice del Concilio, abbia sviluppato la tematica dell'adattamento della religione cattolica attraverso dei sistemi speculativi originali e facendo della riflessione teologica sull'argomento un appannaggio non più esclusivo della gerarchia ecclesiastica. Inoltre, particolare enfasi è stata posta sul ruolo che, nei tentativi di inculturazione teologica della religione cattolica che si sono elencati, ha avuto il dialogo interreligioso, dando all'inculturazione teologica stessa i connotati di un'armonizzazione tra cristianesimo e buddhismo.

Si è infine evidenziato come il tema dell'inculturazione fosse presente nel panorama intellettuale del Giappone contemporaneo anche al di fuori della speculazione pura mostrandone le propaggini anche nella letteratura, sviscerando in maniera più esaustiva possibile l'esempio in tal senso paradigmatico dell'autore Endō Shūsaku. In particolare, si è cercato di evidenziare i tentativi da parte del famoso romanziere di trattare il problema dell'inculturazione concentrandosi sulla dimensione interiore dell'essere umano, nel tentativo di trovare una soluzione ad una natura del cattolicesimo perennemente percepita come "estranea" e nella ricerca di una forma essenziale di cattolicesimo da rappresentare in termini immediatamente comprensibili ai lettori giapponesi.

CONCLUSIONI

Nell'elaborato che si viene dal concludere si è tentato di dare una panoramica il più possibile accurata e completa dei diversi aspetti che il fenomeno dell'adattamento culturale della religione cattolica ha avuto in Giappone nel corso dei secoli, a seconda dei contesti storici, sociali e istituzionali nei quali la Chiesa giapponese si è di volta in volta trovata.

Nel primo capitolo si è cercato di illustrare come fin dall'inizio, durante il primissimo periodo di attività missionaria cattolica nell'arcipelago, fosse riscontrabile una tendenza all'adozione dell'adattamento culturale come metodo privilegiato di pratica religiosa, in risposta al metodo adottato dai gesuiti, primi predicatori della religione cristiana in terra giapponese: questo metodo, detto *modo soave*, prevedeva come punto di partenza della predicazione non l'insegnamento della dottrina cattolica, bensì un esame "critico" delle dottrine locali alla luce della filosofia aristotelica, confutandole laddove esse non potevano essere in accordo con la *ratio* scolastica, base concettuale della teologia cattolica. Tuttavia, nel capitolo si è cercato di sottolineare come, a favorire la nascita di un vero e proprio adattamento della religione straniera alla cultura nipponica, non fosse tanto il *modo soave* in sé, in quanto solo relativamente aperto alla diversità culturale, bensì la sua ricezione da parte dei convertiti giapponesi, i quali furono fin dai primi anni attivamente partecipi nella vita della Chiesa locale e responsabili del suo sostentamento, in virtù di un'indipendenza politica ed economica dalla Chiesa d'oltremare mai sperimentata in altri contesti di missione. Elementi chiave della vita della comunità e veri interpreti del *modo soave* furono in particolare i catechisti, ossia quei giapponesi che, istruiti sulla religione cristiana dai missionari, si ritrovarono a predicarla al posto loro, a causa delle sempre maggiori restrizioni cui gli stranieri erano sottoposti.

In seguito, ci si è concentrati, tramite la descrizione dell'adattamento culturale presso le comunità cristiane rimaste sotto il lungo periodo delle persecuzioni note come "cristiani nascosti", sul primo mutamento che l'atto di adattamento culturale del cattolicesimo subì nelle modalità e nei fini in seguito ad un drastico mutamento di contesto. Più nel dettaglio, il cambiamento consistette nel passaggio a forme più pratiche di adattamento culturale: presso i cristiani nascosti, infatti, esso si esprimeva soprattutto attraverso l'incursione, nella vita religiosa delle comunità clandestine, di gesti rituali, oggetti sacri e tabù mutuati dalla religione popolare, oltre che di sovrapposizioni tra narrazioni e immaginari sacri cristiani e buddhisti. In altri termini, a differenza del periodo dei missionari, durante il quale l'adattamento era una strategia più o meno rivoluzionaria di predicazione della nuova religione presso gli strati più alti della popolazione, durante l'epoca delle persecuzioni esso divenne una vera e propria strategia di sopravvivenza per mantenere la clandestinità e poter mantenere la propria identità religiosa, seppur nel segreto. Non solo: a differenza dell'adattamento precedente, il

quale aveva come proprio nucleo la dottrina cristiana e si esprimeva solo secondariamente attraverso aspetti più pratici come lo stile architettonico degli spazi sacri, l'adattamento praticato dai cristiani nascosti divenne qualcosa di spiccatamente pratico: centro della religione dei cristiani nascosti, infatti, era la perpetuazione di gesti e formule simboliche tramandate dai propri antenati, con cui condividevano la fede. Infatti, per quanto si sia esplorata una forma di "teologia dei *kirishitan*" sotto forma di narrazioni sacre che integrano i contenuti della storia sacra cristiana con elementi mutuati dal buddhismo e dalla religione popolare, si è visto come tale "teologia nativa" fosse prerogativa solo di alcune comunità di cristiani nascosti, presso i quali queste narrazioni costituivano comunque un elemento collaterale della loro vita religiosa, al cui centro si trovava l'esercizio della preghiera.

Nel secondo capitolo si sono espone le mutate dinamiche dell'adattamento culturale del cattolicesimo nel contesto del Giappone moderno, caratterizzato dalla promozione, da parte delle istituzioni, di una dottrina ufficiale dichiarata come laica ma caratterizzata da velleità mutate dal culto dei *kami*: quest'ultimo venne ufficialmente separato dal buddhismo e definito *shintō*, subendo poi un'ulteriore distinzione tra due diversi tipi di *shintō*, uno religioso e uno laico e, in quanto sponsorizzato dalle istituzioni, definito *shintō* di Stato. Secondo tale dottrina, la persona dell'Imperatore veniva considerata sacra in quanto discendente dell'ininterrotta linea divina nascente dalla dea solare Amaterasu e, in quanto tale, il culto alla sua persona diveniva una parte imprescindibile della "essenza nazionale", o *kokutai* 国体, dei giapponesi.

Nel corso del periodo Meiji la comunità cattolica passò dunque da un'iniziale fase caratterizzata da un profilo relativamente basso e da una posizione marginale e istituzionalmente irrilevante, anche a causa dell'iniziale inesistenza di una classe intellettuale cattolica in Giappone, a un riconoscimento pubblico sempre maggiore, soprattutto attraverso la fondazione di prestigiosi istituti di istruzione superiore, al quale tuttavia corrispose una sempre maggiore richiesta di collaborazione, materiale e ideologica, con la dottrina di Stato.

Al centro delle interazioni tra Stato giapponese e Chiesa cattolica fu la controversia riguardo la liceità, per i giapponesi cattolici, della partecipazione ai riti pubblici dello *shintō* di Stato: tale partecipazione, di per sé illecita per un credente della Chiesa cattolica, era tuttavia richiesta ai sudditi giapponesi in qualità di dovere civico verso la nazione. La necessità di mantenere la comunità in uno *status* di accettabilità rispetto alla società *mainstream* costrinse gli esponenti della Chiesa locale a elaborare una soluzione teologica che rendesse per i giapponesi cattolici accettabile la partecipazione ai riti ufficiali nei *jinja*, sì da allontanare dalla comunità ogni accusa di antipatriottismo. Se il raggiungimento di un compromesso dottrinale con lo *shintō* di Stato fu il nucleo del nuovo adattamento culturale di epoca moderna, ad aumentare la portata e la profondità di questo adattamento fu il sempre maggior potere dell'esercito e della dottrina da esso promossa, detta "Via Imperiale", in

giapponese *Kōdō* 皇道, la quale portava al suo massimo grado la dottrina statale preesistente, individuando nell'Imperatore un vero e proprio dio vivente, o *arahitogami* 現人神, e facendo del patriottismo un obbligo morale e politico. In un clima di nazionalismo sempre più dirompente e di costante ascesa di prestigio della dottrina ufficiale, la religione cattolica si ritrovò costretta a fare proprio il linguaggio del nazionalismo giapponese prebellico, inglobandone il linguaggio nella sua teologia.

A essere sottolineata in questo capitolo è il carattere prettamente intellettualistico e *giuridico* che l'adattamento culturale assunse in questa fase storica. Infatti, pur trattandosi, come all'epoca delle persecuzioni, di un'operazione di adattamento volta a preservare la Chiesa giapponese da persecuzioni da parte dell'autorità statale, il diverso contesto storico e istituzionale caratterizzato dalla centralità di una disputa legale e, soprattutto, il ruolo centrale giocato dalle istituzioni, da un lato statali e dall'altro ecclesiastiche, favorì un adattamento meno creativo e sincretico rispetto ai secoli precedenti: poiché furono prevalentemente i vertici, in gran parte stranieri, della Chiesa locale a elaborare e costruire l'adattamento culturale di questa fase, l'adattamento stesso non poté che essere di natura più intellettuale e, di conseguenza, più rivolto all'ambito della dottrina che non alla pratica quotidiana della religione così com'era stato nei secoli precedenti.

Nel terzo capitolo si è parlato, infine, dell'adattamento culturale della religione cattolica a partire dall'epoca posteriore la Seconda Guerra Mondiale fino ai nostri giorni. Si sono introdotti tutti i grandi cambiamenti interni alla Chiesa, parlando in maniera concisa e il più possibile esaustiva del Concilio Vaticano II, che di questi cambiamenti costituì il catalizzatore: si è descritta la concezione della cultura e del rapporto con essa da parte della Chiesa che emerse a partire dal Concilio in diversi esponenti del pensiero cattolico conciliare e postconciliare, nonché i suoi limiti e la portata tendenzialmente dottrinale del cambiamento in tal senso. Si è anche introdotto il concetto di "inculturazione", nome dato all'adattamento culturale in ambito cattolico e definito come l'accomodamento liturgico del cattolicesimo alla molteplicità delle culture umane. Si è anche descritta la portata di questi cambiamenti nei contesti asiatici, veri e propri centri di promozione per l'inculturazione del cattolicesimo, la quale divenne il centro della vita di una buona parte del mondo cattolico asiatico; particolare attenzione si è posta infine sull'Asia orientale, in particolare sulla sfera culturale sinica, caratterizzata da un approccio anomalo all'inculturazione, interpretata non come adattamento liturgico, bensì come elaborazione di una teologia locale, che dia voce alla comunità ecclesiastica nazionale e che integri al proprio interno elementi della tradizione speculativa indigena.

In seguito, ci si è concentrati in modo specifico sul contesto giapponese, partendo da alcune considerazioni riguardo la forte liminarietà della comunità cattolica giapponese contemporanea. La

principale conseguenza di questo stato liminare è una marcata eterogeneità nella composizione delle singole comunità ecclesiastiche sul territorio, nelle quali si trovano, oltre a fedeli giapponesi, anche diversi stranieri. La Chiesa giapponese, nel corso dei decenni, ha puntato sulla propria eterogeneità come su un punto di forza, come dimostrato dalla nascita di diverse iniziative e associazioni di stampo cattolico atte all'assistenza degli stranieri sul territorio giapponese. Tuttavia, in continuità con il periodo storico precedente, si registra una presenza marginale e sottile dell'inculturazione nella vita dei singoli fedeli: come nel secolo precedente, infatti, le problematiche relative all'adattamento culturale rimarranno appannaggio esclusivo della classe intellettuale cattolica dell'arcipelago, facendo sì che, nella comunità in generale, l'inculturazione si manifesti solo in modo sottile e implicito, soprattutto in forma di "licenze" comportamentali dei singoli credenti, i quali alternano in maniera fluida i codici comportamentali imposti dalla Chiesa cattolica e quelli mutuati dalla società giapponese *mainstream*.

Dunque, in ambito intellettuale l'inculturazione diventa un tema di primo piano, cambiando tuttavia notevolmente rispetto al periodo prebellico. Nel Giappone contemporaneo, infatti, a portare avanti in modo più originale e creativo il tema dell'inculturazione non sono più le alte gerarchie ecclesiastiche, tutt'al più impegnate nella corretta traduzione dei testi dottrinali, bensì un'ampia schiera di intellettuali in gran parte laici e, soprattutto, giapponesi. Inizialmente la presenza di teologi autoctoni era stata esigua e i pochi esponenti giapponesi del pensiero teologico cattolico avevano svolto principalmente la funzione di divulgatori della teologia europea e della filosofia scolastica; il primo esempio di autore giapponese di un sistema teologico, per quanto circostanziale nella sua attività speculativa, fu Nagai Takashi, formulatore nell'immediato dopoguerra di una risposta teologica originale al trauma storico del bombardamento atomico di Nagasaki pur non essendo un teologo "di professione" e, per questo motivo, indicato nell'elaborato come una figura di transizione. Si sono descritte in seguito le teologie nipponiche di epoca postconciliare, nelle quali la centralità della problematica dell'inculturazione costituisce l'elemento centrale. Le principali tra queste nuove teologie nipponiche prese in esame cercano di costruire l'inculturazione del cattolicesimo a partire dallo stabilimento di un contatto concettuale tra religione cattolica e buddhismo: si è dato particolare spazio, a questo proposito, a teologi quali Yagi Seiichi e Honda Masaaki, autori di vere e proprie opere di sincretica convivenza tra le due religioni. Si è anche dato spazio a teologi successivi, come Inoue Yōji, sottolineando l'enorme debito che tutti questi pensatori ebbero nei confronti del pensiero del filosofo giapponese Nishida Kitarō, primo formulatore di un sistema di pensiero originale che facesse uso, al contempo, del rigoroso linguaggio della filosofia europea e dei concetti, filosoficamente mai prima di allora espressi, appartenenti alla tradizione speculativa buddhista.

Infine, si è analizzata la vicenda letteraria dello scrittore Endō Shūsaku in qualità di principale letterario della problematica dell'inculturazione del cattolicesimo. Capostipite della letteratura cattolica giapponese contemporanea, Endō fece della comprensione locale del cattolicesimo il nodo problematico centrale della propria letteratura, mutuandolo dal proprio vissuto individuale: nell'elaborato si è già sottolineato come la presa di coscienza dell'estraneità della religione cristiana fosse nata in due momenti, il battesimo senza vocazione e il traumatico soggiorno in Francia. Nella fase iniziale della sua riflessione, lo scrittore si focalizza sul problema della morale, riflettendo sulla differenza che le due culture giapponese e euro-statunitense avrebbero nell'elaborazione del concetto di "peccato" e ponendo in contrasto le modalità, nelle diverse culture, di esperire il senso di colpa: il senso di colpa dei giapponesi, dettato dalla rottura con la morale sociale più che dalla violazione di una norma divina, viene ritenuto da Endō inconciliabile con il concetto di peccato così come tramandato dalla Chiesa cattolica, costituendo il nucleo della contraddizione tra "giapponesità" e fede cattolica. La ricerca di un punto di conciliazione di questa contraddizione porta lo scrittore al superamento dell'identificazione della religione cristiana con l'istituzione storica della Chiesa cattolica nel romanzo *Silenzio*, in originale *chinmoku* 沈黙, al quale farà seguito un'attiva ricerca dell'elaborazione di una figura cristologica pienamente giapponese, capace di incarnare pienamente in sé i principi del cattolicesimo in un contesto familiare ai giapponesi, attraverso il saggio *Vita di Gesù* e, soprattutto, il romanzo *il samurai*.

L'analisi dell'opera di Endō, assieme alla consapevolezza dell'esistenza di un'intera schiera di epigoni che ne seguirono l'esempio, le cui opere per brevità non sono state prese in esame, fa capire quanto il problema della traduzione della religione cattolica in termini culturalmente comprensibili costituisca un tema molto sentito dalla comunità cattolica dell'arcipelago fin dalla fine del secondo conflitto mondiale. Ciò che la nascita di un intero filone letterario dedicato al tema ci comunica non si ferma, tuttavia, alla sola importanza del problema: la letteratura infatti costituisce una modalità di indagine della problematica dell'adattamento culturale molto diversa dalla speculazione teologica, più legata all'esperienza personale e soprattutto più accessibile ad un ampio pubblico, in virtù di un linguaggio meno tecnico. La nascita e lo sviluppo di un intero filone letterario che sia espressione di questa problematica indica dunque una tendenza ad ampliare l'inculturazione del cattolicesimo anche ai fedeli non specialisti di teologia.

BIBLIOGRAFIA:

ALLAM, Cheryl M, “The Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism”, *Buddhist-Christian Studies*, 10, 1990, pp. 35-84.

ARIMURA, Rie, 有村理恵, “The Catholic Architecture of Early Modern Japan: Between Adaptation and Christian Identity”, *Japan Review*, 27, 2014, pp. 53-76.

BALLHATCHET, Helen, “Confucianism and Christianity in Meiji Japan: The Case of Kozaki Hiromichi”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, 1988,

BERNARD-MAÎTRE, Henri, “Les premiers rapports de la culture européenne avec la civilisation japonaise”, in MARQUET, Christophe, *Présences occidentales au Japon. Du “siècle chrétien” à la réouverture du XIXème siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, pp. 65-119.

BIENATI, Luisa, SCROLLAVEZZA, Paola, *La narrativa giapponese moderna e contemporanea*, Cafoscarina, Venezia, 2009.

CAROLI, Rosa, GATTI, Francesco, *Storia del Giappone*, Laterza, Bari, 2006.

CHENG, Anne, *Storia del pensiero cinese, Volume I: dalle origini allo Studio del Mistero*, Einaudi, Torino, 2000.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 1965, 53, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html

DOERNER, David L, “Comparative Analysis of Life and Death in Folk Shinto and Christianity”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 4, 2/3, 1977, pp. 151-182.

DOYLE, Dennis, “The Concept of Inculturation in Roman Catholicism: A Theological Consideration”, *U.S. Catholic Historian*, 30, 1, 2012, pp.1-13.

DUFREE, Richard E. Jr, “Portrait of an Unknowingly Ordinary Man: Endō Shusaku, Christianity and Japanese Historical Consciousness”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 16, 1, 1989, pp. 41-62.

ENDŌ, Shusaku, 遠藤周作, *Vita di Gesù*, trad. MURATORI, Luigi, MORIGUCHI, Fumiko, Queriniana, Brescia 2017.

FARNETTI, Tobia, “Blurring Rupture: Frames of Conversion in Japanese Catholicism”, in HOLBRAAD, Martin, KAPFERER, Bruce, SAUMA, Giulia, *Ruptures: Anthropologies of Discontinuity in Times of Turmoil*, UCL Press, 2019, pp. 116-139.

FRANCES TAKAGI, Takako, “Inculturation and Adaptation in Japan Before and After Vatican Council II”, *The Catholic Historical Review*, 79, 2, 1993, pp. 246-267.

FURUYA, Yasuo, 古屋安雄, *Storia della teologia giapponese*, trad. TOSOLINI, Tiziano, Asian Study Center, Ōsaka, 2019.

HARRINGTON, Ann, “The *Kakure Kirishitan* and Their Place in Japan's Religious Tradition”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 7, 4, 1980, pp. 318-336.

HASEGAWA, (Mase) Emi, 長谷川 (間瀬) 恵美, “Kirishitan shingaku no kanōsei-Tenchi hajimari no koto wo megutte”, キリシタン神学の可能性—『天地始之事』を巡って, *Ōbirin Daigaku ronkō*, 桜美林大学論考, 2015, pp. 15-35.

HIOKI, Naoko, 日沖直子, “Tokushū, kanji bunkaen ni okeru seisho hon'yaku to shinkō no hyōgen: takahashi gorō yaku seifukuinsho wo megutte meiji no katorikku kyōkai ni tsuite no ikkōsatsu”, 特集「漢字文化圏における聖書翻訳と信仰の表現」高橋五郎訳『聖福音書』をめぐる--明治のカトリック教会についての一考察, *Ajia-Kirisutokyō-Tagensei*, アジア・キリスト教・多元性, 14, 2016, pp. 55-72.

HUMBERTCLAUDE, Pierre, “La littérature chrétienne au Japon il y a trois cents ans”, in MARQUET, Christophe, *Présences occidentales au Japon. Du “siècle chrétien” à la réouverture du XIXème siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2009, pp. 221-72.

IMAZATO, Satoshi, 今里悟志, “Spatial Structures of Japanese Hidden Christian Organizations on Hirado Island. A Comparative Study of Three Villages and Ikitsuki Island”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 44, 2, 2017, pp. 255-279.

ISOMAE, Jun'ichi, 磯前順一, “Deconstructing "Japanese Religion": A Historical Survey”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 32, 2, Essays from the XIXth World Congress of the IAHR, Tokyo, 2005, pp. 235-248.

JANSEN, Marius B, *The Making of Modern Japan*, Belknam Press, London, 2000.

JUNHYOUNG, Michael Shin, “Avalokiteśvara's Manifestation as the Virgin Mary: The Jesuit Adaptation and the Visual Conflation in Japanese Catholicism after 1614”, *Church History*, 80, 1, 2011, 1-39.

KAJITA, Eiichi, 梶田叡一, “Senpuku kirishitan no denshō monogatari tenchi hajimari no koto”, 潜伏キリシタンの伝承物語『天地始之事』, *Nara gakuen daigaku kiyō*, 奈良学園大学紀要, 2015, pp. 29-37.

KRÄMER, Hans Martin, “Beyond the Dark Valley: Reinterpreting Christian Reactions to the 1939 Religious Organization Law”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 38, 1, 2011, 188-211.

KEENE, Donald, *The Japanese Discovery of Europe, 1720-1830*, Stanford University Press, Stanford, 1969.

KIMURA, Katsuhiko, 木村勝彦, “Nagasaki ni okeru katorikku kyōkai junrei to tsurizumu”, 長崎におけるカトリック教会巡礼とツリーズム, *Nagasaki kokusai daigaku ronsō*, 長崎国際大学論叢, 7, 2007, 123-133.

LEFEBVRE, Jesse, “Christian Wedding Ceremonies: Nonreligiousness in Contemporary Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 42, 2, 2015, pp.185-203.

LEHMANN, Jean-Pierre, “French Catholic Missionaries in Japan in the Bakumatsu and Early Meiji Periods”, *Modern Asian Studies*, 13, 3, 1979, pp. 377-400.

MAKINO, Reiko, 牧野玲子, “Nihon rōma katorikku kyōkai ni okeru hōyaku kitōbun: shu no inori ni kan suru kōsatsu: honnyaku no ayumi to sono igi nit suite”, 日本ローマ・カトリック教会における邦訳祈祷文: 「主の祈り」に関する考察: 翻訳の歩みとその意義について, *Kirisutokyōgaku*, 基督教学, 33, 1998, pp. 25-28.

MAZZEI, Franco, VOLPI, Vittorio, *Asia al centro*, Bocconi Editore, Milano, 2014.

MEYNARD, Thierry S.J., “The Overlooked Connection between Ricci’s *Tianyu shinyi* and Valignano’s *Catechismus japonensis*”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 40, 2, pp. 3030-322.

MILLER, Ian D, *Choosing the Other-Conversion to Christianity in Japan*, University of Manchester, 2010.

MINAMIKI, George, “The Yasukuni Incident and the Chinese Rites Controversy”, *The Catholic Historical Review*, 66, 2, 1980, 205-229.

MIYAMOTO, Yuki, 宮本ゆき, “Sacrificial Lambs: Nagai Takashi and the Roman Catholic Interpretation of the Bombing”, in *Beyond the Mushroom Cloud: Commemoration, Religion, and Responsibility after Hiroshima*, Fordham University Press, 2012, pp. 111-141.

NGO, Hoa Francisco, “Sacred Culture and Secular Religion: Catholic Missionary Work in Japan”, *Berkley Undergraduate Journal*, 28, 2015, 1-38.

NOBLE, Colin, “Negotiating a Religious Identity in Modern Japan: The Christian Experience”, *Negotiating the Sacred: Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society*, ANU Press, 2006.

NORMAN, William, “Kanzō Uchimura”, *Contemporary Religion in Japan*, 5, 1, 1964, 34-44.

NOGUEIRA RAMOS, Martin, “Une identité religieuse dans la tourmente: les catholiques face à la politique de proscription des Tokugawa (XVII e siècle)”, *Extrême-Orient Extrême-Occident*, 41, 2017, pp. 153-177.

NORMAN, William, “Kanzō Uchimura: Founder of the Non-Church Movement”, *Contemporary Religion in Japan*, 4, 3, 1963.

O’DONNELL, John, “Karl Rahner on Easter Faith”, *Gregorianum*, 86, 2, 2005,

OLIVERA E COSTA, João Paulo, “The Brotherhoods (Confrarias) and Lay Support for the Early Christian Church in Japan”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 34, 1, 2007, pp. 67-84.

OTIS, Cary, *A History of Christianity in Japan*, Charles E. Tuttle Company, Rutland, 1976.

PARAMORE, Kiri, “Early Japanese Christian Thought Reexamined: Confucian Ethics, Catholic Authority and the Issue of Faith in the Scholastic Theories of Habian, Gomez, and Ricci”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 35, 2, 2008, pp. 231-262.

PROUST, Jacques, *L’Europe au prisme du Japon, XVIème-XVIIIème siècle: Entre humanisme, Contre-Reforme et Lumières*, Paris, Albin Michel, 1997.

RAVERI, Massimo, *Il pensiero giapponese classico*, Einaudi, Torino, 2014.

RAVERI, Massimo, *Itinerari nel sacro*, Cafoscarina, Venezia, 2006.

SATO, Yoshinobu, 佐藤快信, SUGAWARA, Yoshiko, 菅原良子, IRIE, Tomoko, 入江詩子, “Meijiki no kirisuto kyō to kyōiku jigyō: katorikku wo jirei ni”, 明治期のキリスト教と教育事業: カトリックを事例に, *Nagasaki Uesureian Daigaku chiiki sōgō kenkyūjo kiyō*, 長崎ウエスレヤン大学地域総合研究所紀要, 10, 1, 2012, pp. 75-82.

SHRIMPF, Monika, “The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621)”, *Japanese Religions*, 33, 1, 2008, pp. 35-54.

SCHROEDER, Brian, “La Scuola di Kyōto: il Nulla Assoluto e la Grande Morte”, in MELCHIORRE, Virgilio, *Filosofie nel mondo*, Bompiani, Milano, 2014, pp. 867-97.

SICA, Virginia, “Pazza nuvola che vai fluttuando tra eremi, abbazie, bordelli e mescite di Sakai...Il Kyōunshū di Ikkyū Sōjun.”, in MAURIZI, Andrea, *Spiritualità ed etica nella letteratura del Giappone premoderno*, DeAgostini, Novara, 2012, pp. 181-93.

SPAE, Joseph J., “The Catholic Church in Japan”, *Contemporary Religions in Japan*, 4, 1, 1963, pp. 3-43, 45-78.

TAKESHITA, Toshiaki, 竹下利明, “La Yōgaku (Rangaku) e la prima introduzione della scienza occidentale in Giappone”, *Il Giappone*, 13, 1973, pp. 9-36.

TANAKA, Kumiko, 田中久美子, “Shimabara no ran: shūkyō ikkitekiteki yōso no saihyōka”, 島原の乱: 宗教一揆的要素の再評価, *Shisen*, 史泉, 110, pp. 36-55.

TANIGUCHI, Kōsuke, 谷口孝介, “Nihon ni okeru chūgoku bunka no ukeire kata”, 日本における中国文化の受け入れ方, *Proceedings of Exploring new frontiers in social science and humanities, 1st UTM-Tsukuba joint symposium*, 2020, <http://hdl.handle.net/2241/00160211>.

TERAO, Kazuyoshi, 寺尾寿芳, “Katorikku kyōkai kyōdōtai no tabunka seigitekiteki manejimento, gendai nihon ni okeru kanōsei”, カトリック教会共同体の多文化正義的マネジメント, 現代日本における可能性, *Shūkyō kenkyū* 宗教研究, 77, 2, 2003, pp. 369-391.

TERAO, Kazuyoshi, 寺尾寿芳, “Japanese Christian Philosophies”, in DAVIS, Bret, *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*, New York, 2014, pp. 563-574.

THELLE, Notto R, “Christianity Encounters Buddhism in Japan: A Historical Perspective”, in BREEN, John, WILLIAMS, Mark B, *Japan and Christianity. Impacts and Responses*, London, MacMillan, 1996, pp. 94-115.

TOKUDA, Tsuyoshi, 徳田剛, “Hisai gaikokujin shien ni okeru katorikku kyōkai no yakuwari to igi” 被災外国人支援におけるカトリック教会の役割と意義, *Chiiki shakai gakkai nenpō* 地域社会学会年報, 27, 2015, pp. 113-125.

TURNBULL, Stephen, “Acculturation among the *Kakure Kirishitan*: Some Conclusions on the *Tenchi Hajimari no Koto*” in BREEN, John, WILLIAMS, Mark, *Japan and Christianity, Impacts and Responses*, Springer, 2016, pp. 63-74.

VAN WINKLE, Andrew, “Separation of Religion and State in Japan: A Pragmatic Interpretation of Articles 20 and 89 of the Japanese Constitution”, *Washington International Law Journal*, 21, 2, 2012, pp. 363-398.

WAKABAYASHI, Bob, *Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan*, Harvard University Asia Center, Harvard, 1986.

WILDMAN NAKAI, Kate, “Between Secularity, Shrines, and Protestantism: Catholic Higher Education in Prewar Japan”, *Japan Review*, 30, 2017, pp. 97-127.

WILLIAMS, Mark B, “From Out of the Depths: Japanese Literary Response to Christianity”, in BREEN, John, WILLIAMS, Mark B, *Japan and Christianity. Impacts and Responses*, London, MacMillan, 1996, pp. 156-174.

YAGI, Seiichi, 八木誠一, “Japanese Christian Theology in Encounter with Buddhism”, *Buddhist-Christian Studies*, 2, 1982, pp. 131-135.

YAGI, Seiichi, 八木誠一, “Honda Masaaki hikaku shisō josetsu” 本多正昭『比較思想序説』, *Nihon no shingaku* 日本の神学, 19, 1980, pp. 139-144.