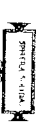
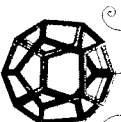


ACCADEMIA AMBROSIANA
CLASSE DI STUDI SULL'ESTREMO ORIENTE
MILANO



ASIATICA AMBROSIANA

Saggi e ricerche
di cultura religioni e società
dell'Asia

1 2009

BIBLIOTECA AMBROSIANA

ESTRATTO

LA VERITÀ, LE VERITÀ. I MISSIONARI CRISTIANI INCONTRANO LA TRADIZIONE SPIRITUALE GIAPPONESE

L'incontro dell'Occidente con il Giappone è un'avventura segnata da un sogno:

«Cipangu [il Giappone] è un'isola in levante, ch'è nell'alto mare mille cinquecento miglia – scriveva Marco Polo nel Milione. L'isola è molto grande, le genti sono bianche, di bella maniera e belle; e la gente è idola, e non ricevono signoria da neuno, se no' da lor medesmi. Qui si trova l'oro, però n'hanno assai; niuno uomo non vi va, e niuno mercante non leva di questo oro; perciò n'hanno egliono cotanto. [...] Egli hanno perle assai, e sono rosse e tonde e grosse; ancora v'ha molte pietre preziose, e non si potrebbe contare la ricchezza di quest'isola» (*Il Milione*, cap. CXXXVIII).

È un sogno di avidità. Sarà la descrizione di questa terra favolosa, l'incanto luccicante di una ricchezza senza fine, a ispirare Cristoforo Colombo alla sua impresa di circumnavigare il globo e arrivare alle Indie, nel paese «*dove le case hanno i tetti d'oro*». Agli occhi di Jorge Álvarez, un capitano e mercante portoghese, che fu tra i primi a sbarcarvi, nel 1545, essa apparve:

«una terra bella e piacevole, con molte pinete, con cedi, susini, ciliegi, peschi, allori, castagni, noci, lecci, querce, viti selvatiche [...] ci sono frutti che nel nostro paese non si trovano, ci sono rose, garofani, e molte altre erbe che hanno delicati profumi».

Ma non c'era l'oro. La sua relazione – la prima sul Giappone basata su un'esperienza diretta – fa dissolvere definitivamente il miraggio di secoli. Ma ne crea un altro, ispirato dalla fede dei primi missionari gesuiti: un sogno edificante, che però al fondo nasconde, anch'esso, un desiderio di conquista.

«Mentre mi trovavo nella città di Malacca – scrive Francisco Xavier – alcuni mercanti portoghesi, uomini di molto credito, mi parlarono di alcune grandi isole scoperte da poco che si chiamano Ja-

pòn dove, secondo loro, la nostra santa fede potrebbe dare assai buon frutto: ben più che in qualsiasi altra parte dell'India in quanto vi è gente molto desiderosa di apprendere. Chiesi a Angero se i giapponesi si sarebbero fatti cristiani se io fossi andato con lui nella sua terra. Rispose che se io facessi le due cose, parlare bene e soddisfare le loro domande, nonché vivere correttamente, un sei mesi dopo l'incontro, il re per primo, con la gente nobile e la gente per bene, si farebbero tutti cristiani».

Il 15 agosto 1549, Xavier giunse a Kagoshima, nel Kyūshū meridionale, accompagnato da Anjiō, da padre Cosme de Torres, e da frate Juan Fernandez per iniziare la sua opera di missione.

In questo volume, che inaugura un nuovo percorso di ricerca dell'Accademia Ambrosiana sulle culture dell'Asia, gli autori esaminano proprio quella prima, cruciale, fase dell'incontro tra il Cristianesimo e la tradizione spirituale giapponese: un periodo che va dal 1549, con l'arrivo di Xavier, al 1639, con l'editto definitivo sulla chiusura del paese e la cacciata degli ultimi occidentali cattolici. Non fu certamente, come ha scritto C.R. Boxer, «*the Christian century*». Ma la presenza degli europei non fu nemmeno «*a mere accident*» dell'epoca Sengoku, come la definisce George Elison. Il Giappone dell'epoca era dilaniato da una guerra feroce fra i grandi signori feudali, i *daimyō*, che lottavano per conquistare il predominio in un gioco di battaglie, alleanze e tradimenti. Nella violenza di quei decenni avveniva un processo di profonda trasformazione del paese, si delineavano in modo traumatico nuovi assetti economici e politici e si andava costruendo un nuovo discorso ideologico. In questa scacchiera, i missionari cattolici svolsero senza dubbio un ruolo importante, favoriti anche dal fatto di portare conoscenze innovative nei campi dell'astronomia, della medicina, della matematica. Attraverso di loro la tradizione giapponese si apriva anche al fascino di una sensibilità artistica radicalmente diversa, nella musica come nella pittura.

I portoghesi portarono anche la conoscenza delle armi da fuoco – che furono apprezzate come “tesori unici al mondo” – e induce a una riflessione amara il constatare che il primo testo giapponese che parli dei “barbari stranieri”, sia il *Teppei*, la “Storia dell'archibugio”, scritto nel 1607 da Nanpo Bunshi. Fu un periodo, come scrive Adriana Boscaro, di grande “ventura e sventura”, segnato dallo stupore, dalla curiosità della reciproca scoperta, ma anche da errori, ottuse incomprensioni e odi insanabili. Tanto che in certi momenti nell'ardore della fede subentra come un momento di silenzio e la premonizione lucida che «*sicurissima et irrimediabile sia la rovina della Compagnia di Gesù*», come confessò il Valignano al suo superiore Acquaviva nella lettera del 27 ottobre 1580.

L'esperienza di quei primi anni fu decisiva, perché costrinse entrambe le parti a fare delle scelte importanti che pesarono inesorabilmente nei due secoli seguenti, lasciando il segno di una frattura profonda, di una radicale diffidenza e ostilità dei mondi religiosi. Eppure contribuì a fondare, sia in Giappone che in Europa, dei reciproci immaginari esotici, di spiritualità alternative: dei miti per poter pensare a se stessi, alla propria cultura, secondo altri paradigmi possibili.

All'inizio, confrontarsi con esperienze così estranee fu potenzialmente destabilizzante. La percezione di non familiarità creava un senso acuto di disagio. Per restaurare l'equilibrio, entrambe le parti cercarono di neutralizzare l'alterità, addomesticando il diverso, assimilandolo nel proprio universo culturale. La strategia fu quella di esagerare gli aspetti familiari contenuti nelle prassi nuove e disperdere così la loro originalità all'interno degli schemi egemonici del proprio mondo. Anche in quella occasione l'approccio riduttivistico fu di aiuto: infatti una volta invocata la “natura umana”, si ha il diritto di presumere che tutti gli uomini in fondo la pensino allo stesso modo – posto ovviamente che i parametri di giudizio siano quelli della propria cultura...

Così i giapponesi considerarono i padri gesuiti appena arrivati come dei monaci buddhisti, di una diversa tradizione che si era formata in un paese lontano. Nei documenti ufficiali i missionari erano definiti con il termine *sō*, che indicava il monaco buddhista. Il Dio che predicavano era come Dainichi nyōrai, il Buddha supremo della tradizione esoterica.

Da parte loro, Xavier e i suoi confratelli, non comprendendo ancora bene l'impianto dottrinale del buddhismo, i suoi postulati metafisici fondamentali, la sua visione escatologica, furono attirati – e in un certo senso rassicurati – dalla somiglianza esteriore di molte pratiche religiose buddhiste. I bonzi non conducevano forse una vita cenobitica simile a quella della tradizione monastica cristiana? Comuni erano le scelte della povertà e della castità, erano inquadri in una gerarchia ecclesiale, predicavano al popolo, assistevano i moribondi, officiavano i funerali, recitavano un rosario, pregavano davanti a un altare.

Col tempo, una maggiore padronanza della lingua, una più accurata conoscenza delle tradizioni religiose, attraverso letture e dibattiti pubblici fra monaci buddhisti e missionari, fecero emergere con chiarezza la radicale diversità di fede con cui si dovevano confrontare. Le “consonanze” erano illusorie. Allora entrarono in azione dei meccanismi ermeneutici per neutralizzare questa diversità ostica all'omologazione, attraverso il suo distanziamento. La religione degli altri diventava “strana” e “falsa”. Anche in questo caso il principio di canonicità non fallì: l'incontro con l'alterità

fu trasformato in un evento di riaffermazione di sé, della propria verità, della propria identità religiosa.

All'inizio della sua missione, Xavier scrive ai padri della Compagnia di Gesù in Goa il 5 novembre 1549: «La gente con cui abbiamo conversato è la migliore che fin'adesso si sia scoperta e fra l'infideli me pare non se ne troveria altra migliore». In seguito, il progredire della conoscenza reca in sé come uno stupore, un disagio profondo, che enfatizza la diversità e tende a porla fuori della portata della comprensione:

«Hanno inoltre idee, riti e costumi così diversi da quelli delle altre nazioni che pare abbiano fatto apposta a non somigliare a nessuno – scrive il Valignano nel Proemio al Sumario de las cosas de Japón del 1583. Non si riesce a immaginare quanto, perché veramente si può dire che il Giappone è un mondo capovolto rispetto a quello che si trova in Europa: tutto è talmente diverso e contrario che in nessun caso si uniforma al nostro; e così [...] c'è tanta di quella differenza che non si può né scriverne né capirla».

Era inevitabile ammettere che le fedi fossero veramente diverse; il problema era di come rapportarsi a questa diversità, come gestire l'interazione, in una società, quale quella giapponese, dove non era possibile fare “tabula rasa”, annientando le loro tradizioni di fede, come i francescani e i domenicani avevano fatto nel continente americano conquistato. La difficoltà fu data dal fatto che la cultura giapponese e la cultura europea avevano elaborato degli strumenti ermeneutici opposti per rispondere al problema della pluralità di verità.

Secondo il *Surra del Loto*, uno dei testi fondamentali della tradizione Mahâyâna, il Buddha, nella perfezione della sua illuminazione, dimostra la sua sapienza e la sua compassione verso tutti gli esseri senzienti, manifestandosi, in epoche diverse, in società diverse, secondo molteplici forme: egli rende la sua luce interiore più flebile, facendosi *wakō dōji*, «uguale alla polvere del mondo», per adeguare il messaggio di salvezza alle caratteristiche e ai limiti di comprensione della mente degli uomini, guidandoli per gradi al pieno risveglio interiore. La verità assoluta cerca gli uomini: da una rarefatta dimensione metafisica si cala nella storia, si traduce nei loro linguaggi, secondo un processo ontologico di salvezza che riprende in parallelo il racconto cosmogonico della creazione dell'universo. Vi è la certezza che la dottrina più rarefatta, se spiegata tutta e immediatamente, non possa essere veramente compresa, che possa solo essere accettata come dogma, e quindi non essere autenticamente salvifica. Anche perché, alla fine, la verità ultima è solo “il silenzio dell'illuminato”. Gli insegnamenti delle diverse religioni sono strumenti semiotici, sempre provvisori,

eppure tutti veri. Sono veri come può esserlo «il dio che punta alla luna» – come asseriscono i maestri Zen – ma «non sono la luna». Al di là di essi, la Via del Buddha è una sola perché ogni essere possiede in sé la realtà ultima del vuoto e nel segreto della sua mente è già illuminato: deve solo comprenderlo.

In Giappone, questa dottrina di carattere esoterico fiorì nel periodo medioevale all'interno delle tradizioni Tendai e Shingon, per interpretare il rapporto fra le forme della Buddhità e le divinità dello Shintō e del Daoismo, insegnando a intuire in esse le sfaccettature di una medesima realtà ultima. La fede in una verità non escludeva l'altra prospettiva di fede, anzi l'intrecciarsi di analogie simboliche conferiva ad entrambe un più profondo spessore di pensiero.

I missionari cattolici non accettarono che la loro fede fosse inglobata in questo gioco di correlazioni semantiche e concettuali. Nella logica della loro teologia, non potevano farlo. Essi fondavano il loro annuncio sull'idea di una verità unica e assoluta, Dio, da cui derivavano una serie di asserzioni di carattere metafisico accettate come dogmi di fede. La verità aveva operato nella storia attraverso un'alleanza fra Dio e Israele, il popolo eletto, e nel Cristo la salvezza era entrata nel mondo, una volta per tutte, come un evento irripetibile e imprescindibile. Era una concezione forte di verità, molto rigida, molto esigente, e la Chiesa cattolica di quel tempo, dopo il concilio di Trento e la Controriforma, la poneva come unica ed esclusiva via di salvezza.

Ma a rendere ulteriormente complesso il problema, e a produrre gli esiti disastrosi che seguirono, fu il fatto nel Giappone l'episteme esoterica aveva anche una funzione ideologica e politica fondamentale. I *kami* e i *buddha* più venerati erano le divinità ancestrali delle più importanti famiglie ai vertici del potere secolare e il loro culto dava legittimazione alla loro autorità politica. Al vertice delle gerarchie celesti, che si riflettevano nella struttura gerarchica del sistema di potere, Dainichi nyorai, il *buddha* supremo, la verità assoluta del *Dharma*, era equiparato ad Amaterasu, la dea del sole, progenitrice della dinastia imperiale. L'ermeneutica combinatoria diventava così uno strumento per unificare ideologicamente il paese. Il rifiuto dei cristiani di accettare la dottrina delle “manifestazioni” divine – cioè di una verità declinata al plurale – significava anche disconoscere la legittimità del potere politico.

La lettera annuale dei gesuiti del 1589 riferisce un colloquio riservato fra Toyotomi Hideyoshi, il *kampaku dono*, il condottiero che in battaglia aveva conquistato il potere supremo, e il capitano portoghese Emanuele Lopez. Lo stile di scrittura teso, essenziale, ricorda il *Principe* del Machiavelli:

«Il medesimo Quabacondono [Hideyoshi] si allargò appresso con esso molto fuori del suo costume, usando molta trattabilità, e uscì seco in parole in questo senso: [...] questa Legge predicata da' Padri, come è tanto contraria ai Kams et Fotoques [i buddha], è per la medesima ragione direttamente opposta ai Signori et Monarchi del Giappone, e benché ella sia buona per altre parti, non è tale per il Giappone. Et così io mandai via i Padri, i quali tendono alla conculatione et distruggimento de i Kams et Fotoques, e per istesso tendono necessariamente alla mia conculcatione et depressione, et della memoria et gloria mia dopo morte: onde non posso essere loro amico et favorevole che non sia contrario et inimico a me stesso».

Sia lo *shōgun*, come i *daimyō* in guerra fra loro, sospettavano dei padri gesuiti. E non a torto: di fatto l'opera dei primi missionari fu sempre velata da un'ambiguità fra le strategie spirituali e quelle secolari. Anche perché – come sottolinea Zambarbieri nel suo articolo – in base al sistema del *padroado*, essi dipendevano per molti versi dall'autorità dei sovrani portoghesi, e dopo l'unificazione delle corone, dai sovrani di Spagna. Questi si facevano carico dei viaggi per le missioni, del mantenimento dei padri e delle parrocchie, fino a intervenire con potere discrezionale nella scelta stessa dei missionari e nella nomina delle cariche ecclesiastiche. I gesuiti non poterono, né vollero, recidere tali legami e gli intrecci degli interessi politici ed economici che ne derivavano.

Con la percezione della reale diversità delle fedi, la strategia dei missionari di irrigidirsi verso l'altro, di distinguersi con rigorosa chiarezza, si realizzò innanzi tutto a livello linguistico, nel rispondere al problema del modo di tradurre i concetti cristiani che appartenevano ad un universo teorico così estraneo alla tradizione filosofica giapponese. Due erano le possibilità: la prima era di lasciare il termine così com'era e di spiegarne nelle glosse il senso, la seconda era di utilizzare un termine appartenente alla tradizione di pensiero autoctono che fosse per analogia il più vicino possibile all'originale. I primi traduttori avevano fatto questa seconda scelta e avevano utilizzato la terminologia buddhista. Così avevano fatto i maestri cinesi quando, verso il I secolo d.C., dall'India, attraverso la Via della Seta, la dottrina buddhista aveva cominciato a penetrare in Cina. Per rendere i concetti chiave espressi in sanscrito avevano utilizzato termini tratti dalla tradizione daoista. Era stata una decisione di fondamentale importanza perché, se da un lato tradiva l'ortodossia dell'insegnamento, dall'altro aveva immesso nel buddhismo una nuova linfa di suggestioni filosofiche. Questa lettura in chiave daoista aveva lasciato un'impronta originale e indelebile che era perdurata anche quando i cinesi erano venuti a conoscenza con maggiore precisione e profondità della dottrina ortodos-

sa. Ma ora, in questa seconda fase dell'incontro, i missionari divennero intransigenti e non accettarono più questa scelta. In una lettera del 23 settembre 1555, il gesuita Baltasar Gago scriveva:

«Hanno questi giapponesi alcune parole attraverso cui noi predicavamo loro la verità per lungo tempo, e che essi usano nelle loro sette [buddhiste]. Quando le incontri, subito le cambiavi: perché avevano falso intendimento e vedeva essere loro dannose. Cosicché o a ogni passo e su ogni parola bisognava dare loro la sua spiegazione, o bisognava cambiare la tal parola. Ma ora spiegando il fine di quelle loro parole, e il veleno che hanno, e il senso invece delle nostre, essi vedono la differenza che c'è, e possono comprendere che le loro parole sono false per trattare le cose di Dio».

Stanno in effetti subentrando, da entrambe le parti, dei meccanismi di rifiuto della diversità. Taluni maestri buddhisti prendono ad affermare con ironia, usando una facile assonanza di parole, che la religione "di *Daiusiu*" (traslitterazione di "Deus") è la dottrina «della grande menzogna» (*daiiuso*). L'accusa di insegnare il falso è reciproca: alcuni missionari scrivono ai confratelli in Europa dell'ipocrisia e perfidia dei bonzi, e dei «culti che fanno al loro Demonio [il Buddha]», il quale «arrecava l'inganno e la cecità in che stanno tante anime».

In questo volume, gli autori ci invitano a guardare con ammirazione all'opera di alcuni, sia missionari cattolici che intellettuali e politici giapponesi, che invece rifiutarono i facili preconcetti, che ebbero il coraggio di superare la barriera di incomprensioni; uomini che furono capaci, prima di tutto, di ascoltare, perché davvero volevano comprendere l'altro. Certo, fra i missionari c'era Francisco Cabral che «procedeva con li Giapponi come un huomo averso et alieno ali Giapponi, et non con cuore longanimo, anzi ristretto, et inimico...» Ma c'erano anche religiosi come Luís Fróis, uno dei missionari più liberi di pensiero, più attenti, più aperti, tanto che le sue lettere venivano giudicate "troppo curiose" ed erano sistematicamente censurate. C'era Organtino Gneccchi Soldo, che il 15 ottobre 1578 scriveva al suo superiore a Roma:

«Avviso a Vostra Reverenza a tirarse di pensiero essere questa gente Barbara, perché fora della fede, noi altri per più prudenti che noi si stimiamo, comparati a loro siano barbarissimi et confesso con grande verità che ogni giorno imparo da loro».

Fra tutti spicca Alessandro Valignano, che per trentatré anni guidò con grande coraggio intellettuale, e una profonda fede, la politica dei gesuiti in

Asia. Impresse alla strategia missionaria un cambiamento decisivo, muovendo in primo luogo una strategia di rispetto e di conoscenza della cultura autoctona, e quindi di adattamento ad essa del messaggio cristiano. Fu davvero, come mette in luce Vittorio Volpi nel suo articolo, un precursore. Non era affatto facile all'epoca promuovere questa scelta. Ma nelle sue lettere la difese contro i suoi oppositori all'interno della Compagnia di Gesù e della curia papale con un argomento penetrante e serrato, convinto che la strategia della rigidità avrebbe portato solo alla rovina.

È vero, i gesuiti lasciarono il Giappone con l'amarezza di un totale fallimento. Ma fu la lucida analisi che il Valignano fece degli errori che erano stati commessi e la lezione che ne trasse, a fondare senza più esitazioni la nuova strategia missionaria in Cina, inviandovi dei sofisticati intellettuali come i padri Matteo Ricci e Michele Ruggieri.

Accanto al Valignano affiancherai la figura di Arai Hakuseki, consigliere autorevole degli *shōgun* Tokugawa, storico, economista, uomo di raffinata cultura. Fu lui a istruire il processo contro il religioso italiano Giovanni Battista Sidotti. Questi, contravvenendo a tutti i divieti, nel 1708 era sbarcato clandestinamente in Giappone. Era stato subito catturato, imprigionato e processato. Giudice e prigioniero si trovarono di fronte molte volte, e lentamente quelli che dovevano essere dei severi interrogatori si trasformarono in lunghi intensi colloqui. Cominciarono a conoscersi, e a stimarsi. Arai si dimostra un uomo curioso e attento, Sidotti gli parla con autorevolezza e passione della cultura e del sapere scientifico europeo, e il suo interlocutore ne è affascinato, a dispetto di tutti i pregiudizi del suo tempo. Da questi incontri trae ispirazione per scrivere un libro importante come *Seiyō kibun*, "Note sull'Occidente", del 1714. Poi, una serie di eventi fa precipitare tutto, come una tragedia già scritta, e Sidotti viene giustiziato. Ma quel testo di Arai parla al suo tempo e non dice solo della cultura e della scienza dell'Europa, dice anche di un senso di profondo rispetto per una diversità di cui Arai non aveva avuto paura.

Agli inizi del Seicento, le persecuzioni, il veto di ogni forma di fede cristiana, il bando dei libri occidentali, sembravano aver cancellato dal Giappone ogni traccia del passaggio dei missionari cristiani. Eppure, paradossalmente, la spiritualità e il sapere occidentale suscitavano più interesse in Giappone dopo la cacciata dei missionari che durante la loro permanenza, attraverso le opere filosofiche di confutazione del Cristianesimo, e attraverso le pazienti, laboriose traduzioni di testi scientifici occidentali. Così come le lettere dei gesuiti dal Giappone e poi dalla Cina ebbero nei secoli seguenti in Europa un'eco profonda. Cominceranno così, soprattutto nel Settecento, a essere costruiti nuovi sogni, del Giappone sull'Occidente, e dell'Occidente sul Giappone: utopie che facevano pensa-

re, attraverso gli immaginari di mondi lontani e irraggiungibili, alla possibilità di una *propria* nuova e diversa configurazione culturale. Saranno i processi economici, politici e ideologici della modernità a imporre, nell'Ottocento, un nuovo incontro, e a fare irrompere in Giappone come in Cina, la dura realtà delle strategie delle potenze coloniali. Ma questa è un'altra pagina di storia, un altro affascinante campo di indagine che si apre davanti a noi.