



Università
Ca' Foscari
Venezia

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

Tesi di Laurea

**Il ruolo dello *haiyaron* 排耶論
nella creazione di un'ortodossia
religiosa e di pensiero:**

uno sguardo d'insieme sulla letteratura anticristiana
di prima epoca Tokugawa (XVII sec.)

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Silvia Rivadossi

Correlatrice

Ch.ma Prof.ssa Linda Zampol D'Ortia

Laureando

Simone Albesano
Matricola 861526

Anno Accademico

2021 / 2022

Indice

要旨	ii
1. Introduzione: accoglienza e rifiuto del cristianesimo in Giappone tra i secoli XVI e XVII	5
1.1 Note introduttive	5
1.2 Premesse terminologiche intorno al “secolo cristiano” (1549-1639 circa)	8
1.3 L’avvio della Missione: l’espansione cristiana nel pre-Hideyoshi.....	16
1.4 Verso la repressione: dagli editti di espulsione alla rivolta di Shimabara (1637-1638)	22
2. Gli sviluppi del discorso anticristiano in prima epoca Tokugawa	28
2.1 Definire un “discorso anticristiano” in Giappone: il concetto di <i>haiyaron</i>	28
2.2 Il canone anticristiano tra letteratura popolare e trattati di confutazione	33
2.3 La letteratura d’intrattenimento.....	36
2.3.1 <i>Baterenki</i> 伴天連記 (Cronache sui <i>bateren</i> , 1610 circa)	38
2.3.2 <i>Kirishitan monogatari</i> 吉利支丹物語 (Racconto sui <i>kirishitan</i> , 1639).....	40
2.4 Eterodossie e simulacri di cristianesimo: gli scritti politici di Hayashi Razan	47
2.4.1 La corrispondenza epistolare con Ishikawa Jōzan (1651, 1654)	50
2.4.2 <i>Sōzokuki</i> 草賊記 (Note sui banditi, 1651-1652).....	53
3. L’impiego dello <i>haiyaron</i> “religioso” nei trattati di confutazione	60
3.1 La trattatistica di confutazione dottrinale.....	60
3.2 Fukansai Habian.....	61
3.2.1 Dati biografici e contesto di produzione.....	62
3.2.2 <i>Myōtei mondō</i> 妙貞問答 (Dialogo tra Myōshū e Yūtei, 1605).....	65
3.2.3 <i>Ha daiusu</i> 破提字子 (Contro Deus, 1620).....	74
3.3 Suzuki Shōsan.....	91
3.3.1 Dati biografici e contesto di produzione.....	92
3.3.2 <i>Ha kirishitan</i> 破吉利支丹 (Contro i <i>kirishitan</i> , 1642).....	94
Conclusioni	101
Bibliografia	107

要旨

危機や政情不安の際、望ましい道徳的、宗教的、或いは知的な秩序の維持に有害となりうる、スケープゴートのように排撃できるイデオロギー的存在が必然となるのではないだろうか。そう言えば、日本においては、反キリシタン・反キリスト教的な制度思想を支持する著作物の登場が、国家歴史にある二つの重大な変化と同時に起きたと考えられる。まず、第一次の反キリシタン・反キリスト教的議論の波は、一六一四年に將軍徳川秀忠が命令したカトリック宣教師追放令に続いて出現した。そして、第二次の反キリシタン・反キリスト教的議論の波は、一八八〇年代後半～一八九〇年代前半をピークに、幕府権力の漸減を示す「幕末」の間に再び発生し、明治前期までいったと見なされる。

本論文の目的は、前者の反キリシタン・反キリスト教文学の隆盛時、殊に十七世紀前半の六十年間ぐらいに遡る諸作品について幅広い概観を与えることにある。何故このテーマを探ることにしたかという点、徳川前期の多種多様な反キリシタン・反キリスト教文献を探求したいという関心のほか、そういった文学が近世日本における正統な思想体系と「国家的」宗教アイデンティティとの形成に見逃せない影響を及ぼしたことも明らかにしたいと考えたからである。

そこで、いくつかの研究課題を念頭に置いて本修士論文を書いたが、最も重要なのは以下のものである。日本における「キリシタン時代」の思想史上の貢献は、どのような方法をとればヨーロッパ中心的精神構造に陥らずに語ることができるのか。西欧人の宣教師たちの来朝によって浸透されたキリシタン・キリスト教的「他者性」との対立、またはその排除から生じた論争は、当時の日本において「宗教的」同一性に関連した意識をもたらしたと考えて良いのか。異なるジャンルの反キリシタン・反キリスト教文献

の中、繰り返し現れて内容的、言説的な連続性を見せるような主題と比較要素は何か。反キリスト教の教理書においては、カトリック教理はどのような手法で、何を指して再解釈され、批判されたのか。そもそも近世日本における反キリシタン・反キリスト教的な論議は、精神的、宗教的な問題よりむしろ政治や社会の一体性に関わったイデオロギー的構成として考慮した方が相応しいのではないか。

本論文の第一章では、まず、イギリスの歴史学者チャールズ・ラルフ・ボクサーが導入した「Christian century」という扱いにくい定義をめぐる用語的な前提に触れ、一五四九年から一六三九年頃までの期間を指す「キリシタン時代」の経緯を簡潔に振り返ってみる。カトリック宣教で輸入されたキリスト教の教義が、どのように九州の諸島から御機内まで広がり、土着化（アコモデーション）の過程によって誤解を受け、特に島原の乱にあたって社会政治的な危険として注目され、ついに禁止となったのかを説明する。

第二章では、いわゆる「排耶論」、すなわち十七世紀前半と十九世紀後半の世論に浸透していった反キリシタン・反キリスト教論の概念を取り上げ、「キリシタン宗教」と密接に結びついた、特殊な邪説・異端的イメージの形成を貢献した用語を検討する。続いて、徳川前期の「排耶書」が大別される二つのジャンル、疑似歴史物語の形をとった「通俗的」な文学とキリシタン教理を論破する「宗教的」な文学を考察する。そして、前者を代表する二つの傑作、一六一〇年の『伴天連記』と一六三九年の『吉利支丹物語』の内容分析に焦点を絞っていく。本章の残り部分では、朱子学者林羅山が一六五〇年代に著作した文献を、徳川前期の排耶論にみられる「政治化」の事例として取り挙げる。

第三章では、カトリック・キリシタン教義を批判しようとする教理的な反論集から成る二つ目の排耶書ジャンルに注意を向ける。徳川前期にみられる「宗教的」排耶論の

工夫の中で最も有意義なものを呈するため、禅宗の僧侶らが当時のキリシタン弾圧制度を支援して著した作品を二つ厳選した。一つは、元々イエズス会のイルマン（助修士）であった不干斎ハビアンが棄教した後で一六二〇年に書いた『破提^{だいうす}字^す』である。もう一つは、曹洞宗の僧鈴木正三が一六四二年に書いた『破^{きり}吉^り利^{したん}支^し丹^{たん}』である。

十七世紀の排耶論は、対立する「キリシタンの」他者性を考案し、宗教的、または政治思想的な正統とナショナル・アイデンティティの構成過程に重要な役割を果たしてきたと言えよう。本修士論文は、最終的にはそれを明らかにすることを意図している。

Capitolo 1

Introduzione: accoglienza e rifiuto del cristianesimo in Giappone tra i secoli XVI e XVII

1.1 Note introduttive

La presenza di un'ideologia unificante, che può riguardare l'identità etnico-linguistica, le radici storiche ma anche il substrato religioso o spirituale di un determinato popolo, è da considerarsi una *condicio sine qua non* che permette a uno stato-nazione di affermarsi in quanto tale. Nel caso del Giappone, sebbene la genesi di ideologie nazionaliste venga facilmente associata al processo di "occidentalizzazione" attuato dall'oligarchia imperiale nella seconda metà dell'Ottocento, non bisogna dimenticare che alcuni costrutti ideologici tendenzialmente ritenuti "moderni" emersero ben prima della modernizzazione Meiji. Tra questi, a meritare forse più attenzione storiografica di quella che riceve è uno specifico prodotto dell'ideologia di prima epoca Tokugawa, al quale la comunità accademica giapponese assegna all'unanimità la definizione convenzionale di *haiyaron*: il discorso anticristiano. A questo proposito, l'emergere di una produzione scritta a sostegno di un'ideologia istituzionale espressamente anticristiana in Giappone sembra coincidere con due fasi di cruciale cambiamento nella storia del Paese. Non è infatti una rarità che nei momenti di crisi e di instabilità politica subentri la necessità di un capro espiatorio da ostracizzare, di una figura ideologica condannabile in quanto "deviante" e potenzialmente dannosa al mantenimento di un auspicato ordine morale, religioso o intellettuale. Da una parte, una prima ondata di letteratura anticristiana segnò gli anni successivi alla messa al bando "ufficiale" del cristianesimo, che viene generalmente individuata nell'editto di espulsione dei missionari cattolici emanato nel 1614 per ordine dello shōgun Tokugawa Hidetada. Dall'altra parte, il discorso anticristiano in Giappone ebbe un secondo boom con il graduale declino del potere shogunale a partire dal decennio del cosiddetto *bakumatsu* (1853-1868) per poi attraversare l'epoca Meiji con un picco tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta del XIX secolo.

L'elaborato si propone di offrire una panoramica ampia e il più esauriente possibile sulla produzione anticristiana risalente alla prima di queste due fasi, in particolare ai primi sessant'anni del XVII secolo. Lo spunto di ricerca per il presente lavoro di tesi nasce non solo dall'interesse a esplorare le diverse tipologie di letteratura nelle quali si diversificò la produzione scritta anticristiana di prima epoca Tokugawa, ma anche dall'intenzione di dimostrare come le pratiche discorsive dello *haiyaron* secentesco impattarono in maniera sostanziale sul consolidamento di

un'ortodossia di pensiero e di un'identità religiosa di stampo "statale" nel Giappone premoderno. Attraverso l'analisi di alcuni casi studio accuratamente selezionati come rappresentativi dei due principali generi di letteratura anticristiana di prima epoca Tokugawa, si cercherà quindi di approfondire quella che fu l'evoluzione dello *haiyaron* di ambito popolare e di ambito religioso nel corso di quasi tutto il XVII secolo. Tra i numerosi quesiti di ricerca che stanno alla base del presente elaborato di tesi, qui di seguito si riportano alcuni dei più significativi. In che misura e con quali accorgimenti si può ancora parlare di "secolo cristiano" in Giappone senza cadere in categorie di pensiero eurocentriche? È sensato attribuire una certa rilevanza all'incontro tra la realtà religiosa giapponese dell'epoca e l'alterità cristiana importata dai missionari europei nella formazione di un'identità statale agli albori del periodo Tokugawa? Quali sono le tematiche più ricorrenti e quali gli elementi comparativi che spingono a individuare una continuità discorsiva in opere di letteratura anticristiana anche di diversa natura? In che modo e con quali finalità veniva reinterpretata ed esposta la dottrina cattolica nei trattati anticristiani di confutazione dottrinale? Perché si può parlare del discorso anticristiano come di un costrutto che, solo in apparenza "religioso", venne in realtà ideato a partire da interessi politici e di coesione sociale piuttosto che da questioni puramente spirituali?

In questo capitolo introduttivo verranno prima di tutto fatte alcune premesse terminologiche intorno alla spinosa denominazione di "secolo cristiano" (*Christian century*) con cui Charles R. Boxer si riferisce ai nove decenni che tra il 1549 e il 1639 videro l'esordio, gli sviluppi e il fallimento della prima evangelizzazione cattolica in Giappone. Una volta chiarite le problematiche della definizione boxeriana nonché gli eventuali apporti del cosiddetto *kirishitan jidai* alla storia del Paese, si tenterà innanzitutto di tracciare il decorso della vicenda cristiana, o meglio *kirishitan*, che interessò l'arcipelago giapponese a cavallo tra Cinque e Seicento. Più specificatamente, data la smisurata ampiezza dell'argomento, ci si soffermerà solamente su alcuni punti che si ritengono fondamentali per poter inquadrare il contesto in cui si inseriscono le opere anticristiane affrontate nei capitoli successivi. In particolare, il preambolo storico toccherà brevemente le sorti della missione gesuita dai primi successi nel Kyūshū all'approdo della religione straniera nella capitale Miyako, la strategia di inculturazione (*accommodatio*) della dottrina cattolica e le incomprensioni che ne derivarono, i primi segnali di inasprimento dei rapporti e gli editti di espulsione voluti da Hideyoshi e dai Tokugawa e infine la decisiva rivolta di Shimabara (1637-1638).

Nel secondo capitolo verrà dapprima approfondito il concetto di *haiyaron*, ossia quell'insieme di pratiche discorsive a sfondo anticristiano che permearono il dibattito pubblico e mostrarono dinamiche di sviluppo alquanto complesse tra il XVII e il XIX secolo. La panoramica verrà eseguita anche attraverso un'analisi della terminologia cristianofoba che nel tempo portò alla creazione di uno specifico inventario eretico legato alla religione *kirishitan*. Dopodiché si passerà a delineare la duplice categorizzazione per mezzo della quale la ricerca accademica è solita distinguere la letteratura anticristiana di prima epoca Tokugawa in due sottogeneri principali: una narrativa pseudostorica, fatta di cronache popolari e racconti d'intrattenimento, da un lato e una trattatistica di confutazione dottrinale dall'altro. Il focus del capitolo poi si concentrerà sull'analisi contenutistica di due testi ritenuti non solo rappresentativi del primo sottogenere di letteratura d'intrattenimento ma anche seminali per la nascita di un immaginario collettivo anticristiano nella coscienza delle classi sociali meno colte: il *Baterenki* e il *Kirishitan monogatari*. La restante parte del capitolo sarà invece dedicata alle interessanti declinazioni "politiche" dello *haiyaron* negli scritti del pensatore neoconfuciano Hayashi Razan risalenti agli anni Cinquanta del XVII secolo.

In conclusione, il terzo e ultimo capitolo avrà a che fare con il secondo sottogenere di letteratura anticristiana di epoca Tokugawa, che come si vedrà consiste in un corpus di trattati dottrinali incentrati sulla confutazione degli insegnamenti cattolici. Per comprendere al meglio, in un'ottica comparativa, le tematiche e gli espedienti discorsivi più significativi dello *haiyaron* secentesco di ambito "religioso", si è deciso di esaminare tre specifici trattati di confutazione dottrinale redatti tra gli anni Venti e gli anni Quaranta del XVII secolo da alcuni monaci appartenenti alla scuola zen: lo *Ha daiusu* (Contro *Deus*, 1620) di Fukansai Habian, monaco di estrazione Rinzai nonché celebre ex confratello gesuita a cui si deve anche un'apologia che egli stesso scrisse a difesa del cristianesimo prima di abbandonarne la fede; lo *Ha kirishitan* (Contro i *kirishitan*) di Suzuki Shōsan, scritto nel 1642 e pubblicato postumo vent'anni dopo; e, per finire, il *Taiji jashūron* (Confutazione della dottrina malvagia) di Sessō Sōsai, la cui stesura risale intorno al 1648.

Alla luce delle anticipazioni fatte, l'obiettivo finale di questa tesi è quindi gettare luce sulla centralità – forse ancora poco evidente – della letteratura anticristiana di inizio epoca Tokugawa nella creazione di costrutti ideologici identitari. Ciò che si intende dimostrare è come, innestando nel discorso pubblico idee di eterodossia connesse all'alterità *kirishitan*, lo *haiyaron* secentesco contribuì in maniera determinante al consolidamento di un'ortodossia di pensiero politico e di un'identità religiosa "nazionale" dai tratti proto-moderni.

1.2 Premesse terminologiche intorno al “secolo cristiano” (1549-1639 circa)

Si sa che gli storici amano applicare etichette alle ere, come sottolinea anche Massarella¹. Tuttavia, talvolta alcune classificazioni storiografiche falliscono nel definire un determinato periodo con oggettività scientifica. A questo proposito, è noto come l’approccio postcoloniale dei più recenti studi sulla storia del cristianesimo in Giappone tra XVI e XVII secolo² abbia portato a riconsiderare come fuorviante la denominazione di “secolo cristiano” (*Christian century*) proposta per la prima volta da Charles R. Boxer in un celebre volume dall’omonimo titolo³. Essa porterebbe infatti a sovrastimare la centralità che la vicenda cristiana ebbe nella storia del Giappone tra la fine del periodo Sengoku (1477-1568) e l’inizio del periodo Tokugawa (1603-1868).

Rivalutandola criticamente a partire da una prospettiva storiografica globale, l’espressione “*Christian century*” nasconde una visione alquanto eurocentrica su un breve intervallo di tempo corrispondente grossomodo alla durata delle prime missioni di evangelizzazione cattolica in Giappone. Benché la “finestra cristiana” individuata da Boxer mostri una tale problematicità, la suddetta definizione non è stata ancora del tutto abbandonata dagli studiosi forse perché ad ogni modo essa aiuta a inquadrare i nove decenni di storia giapponese che vanno indicativamente dal 1549, anno in cui il gesuita spagnolo Francesco Saverio sbarcò sulle coste di Kagoshima con l’intento di installare la Missione⁴, al 1639, quando in seguito all’insurrezione filo-cristiana di Shimabara (1637-1638) l’ultimo dei cosiddetti “editti del *sakoku*” completò la graduale interruzione dei contatti con l’Europa cattolica⁵. Massarella sostiene che etichettare tale periodo come “secolo cristiano” renderebbe i tentativi di proselitismo da parte dei missionari iberici (principalmente gesuiti e francescani) emblematici di un più ampio progetto europeo di

¹ Derek MASSARELLA, “Some Reflections on Identity Formation in East Asia in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, in D. Denoon, M. Hudson, G. McCormack, T. Morris-Suzuki (a cura di), *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 136.

² Un esempio degno di nota è sicuramente Kiri PARAMORE, *Ideology and Christianity in Japan*, Londra-New York, Routledge, 2009.

³ Charles R. BOXER, *The Christian Century in Japan: 1549-1650*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1951.

⁴ Laddove nel corso dell’elaborato si parlerà di “Missione” con l’iniziale maiuscola, sarà da intendersi nello specifico la missione gesuita. Non è da dimenticare, tuttavia, la presenza di missioni di altri ordini cattolici in competizione, in primis francescani e domenicani.

⁵ I francescani furono i primi a essere cacciati nel 1606, mentre i portoghesi vennero dapprima trasferiti a Hirado, poi sull’isola artificiale di Dejima (o Deshima) e infine espulsi definitivamente nel 1639. L’unica presenza europea non cattolica era costituita dagli inglesi e dagli olandesi: i primi giunsero in Giappone nel 1631 e furono gli unici a decidere spontaneamente di andarsene dieci anni dopo, i secondi riuscirono invece a ottenere il permesso di mantenere le proprie attività commerciali confinati sotto stretta sorveglianza a Dejima a partire dal 1641. Cfr. Adriana BOSCARO, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2021, p. 114.

“imperialismo cristiano”, dove la conversione dei popoli era funzionale alla conquista coloniale⁶. È doveroso tuttavia considerare che non tutti i visitatori europei giunti in Giappone nel corso di questi novant’anni erano interessati a diffondere la parola di Dio, primi fra tutti inglesi e olandesi nonché gran parte della presenza portoghese costituita da mercanti laici in cerca di profitto.

D’altro canto, non è da escludere che l’immagine quasi esotica di un “secolo cristiano”, rappresentativo di un primo incontro con le potenze europee, sia stata modellata in antitesi rispetto alla politica isolazionistica del *sakoku* (letteralmente, “Paese incatenato”) che durante i due secoli immediatamente successivi chiuse quasi ogni porta all’esterno garantendo però uno stabile assetto sociopolitico e uno sviluppo proto-industriale tali da poter parlare di *pax Tokugawa*⁷. Un simile passaggio da una fase di porosità a una di chiusura potrebbe sembrare sintomatico di ciò che Massarella chiama «pattern of openness and withdrawal»⁸: in altre parole, un ciclico alternarsi di fascinazione e distanziamento dall’Altro culturale che distinguerebbe la storia dei rapporti tra Giappone e mondo esterno⁹. In realtà oggi sappiamo che la decisione del governo shogunale di abolire definitivamente il cristianesimo, e in generale ogni tipo di interazione diretta o indiretta con gli europei (esclusa l’attività commerciale a Dejima e saltuarie relazioni con la Russia zarista), fu motivata da un «netto rifiuto a una fede che prospettava legami troppo stretti con Roma, Spagna e Portogallo piuttosto che un giro di vite prettamente xenofobo dei Tokugawa»¹⁰. Infatti, se si considera l’avvento e la diffusione della dottrina cattolica nel Giappone di fine Cinquecento da una prospettiva di politica interna, la nuova religione importata dai missionari europei non fu che uno dei potenziali focolari di opposizione con cui i tre “Grandi Unificatori” (Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi, Tokugawa Ieyasu) dovettero confrontarsi nel consolidamento di un’ideologia identitaria di natura statale.

Benché non sia del tutto corretto parlare di *sakoku* come di una prerogativa giapponese di fronte a fenomeni simili in Asia nordorientale, si potrebbe affermare che il rigido isolazionismo e la proscrizione del cristianesimo si rivelarono entrambe strategie indispensabili al fine di liberare il Giappone da più di un secolo di lotte intestine e decentramento del potere. Kazui fa appello alla necessità di rianalizzare il *sakoku* a partire da un contesto storico-geografico comprensivo anche

⁶ MASSARELLA, “Some Reflections on Identity...”, cit., p. 137.

⁷ *Ivi*, p. 135.

⁸ *Ibid.*

⁹ Si pensi all’attenzione che venne data alle civiltà cinese ed euro-americana rispettivamente durante i periodi Heian (794–1185) e Meiji (1868–1912), entrambi seguiti da una fase di rielaborazione della cultura “altra”.

¹⁰ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 14.

di altre realtà vicine, ad esempio ponendo analoga attenzione alla Corea del casato di Yi (1392-1910) tra XVI e XVII secolo, che dopo lunghi decenni di invasioni¹¹ si aggrappò a un'ostinata ideologia statale di matrice confuciana e a una politica estera di gran lunga più isolazionista di quella dei Tokugawa¹². È bene sottolineare tuttavia che le misure isolazioniste del bakufu non bloccarono del tutto il commercio internazionale: a partire da circa la metà del Seicento, in seguito alla cacciata degli ultimi portoghesi, gli scambi si limitarono quasi esclusivamente all'esportazione di argento (che in entrata coinvolgeva mercanti cinesi e olandesi attivi a Nagasaki, mentre in uscita seguiva le rotte Tsushima-Corea e Satsuma-Ryūkyū)¹³.

Tornando alle problematiche legate alla definizione di “secolo cristiano”, la tendenza fortemente denunciata da chi come Paramore propone invece un approccio non-culturalista allo studio del pensiero cristiano e della risposta anticristiana in Giappone sarebbe quella di trattare in termini di “incontro-scontro” tra Giappone ed Europa ciò che più probabilmente fu un sovrapporsi di tradizioni etico-religiose da una parte (buddhismo, confucianesimo, Shintō) e dottrina cattolica dall'altra¹⁴. La critica mossa in questo senso si inserisce all'interno di quella che viene definita una “svolta globale” nella metodologia storiografica: in altre parole, la possibilità di ripensare una storia del mondo che dia pari dignità a regioni geografiche diverse dall'Europa a prescindere dai rapporti che le legano a quest'ultima¹⁵. Questa svolta globale si declinerebbe, ad esempio, nel rifiuto della centralità di un'Europa cristiana con cui è stata sempre raccontata la cosiddetta “Età delle esplorazioni” (inizio XV-fine XVIII secolo circa).

Inoltre, il semplice fatto che con “secolo cristiano” si presuppone perlomeno che la maggioranza della popolazione giapponese dell'epoca fosse soggetta all'opera di evangelizzazione dei missionari cattolici ne dimostra l'evidente incongruenza. A onor del vero, vastissime aree geografiche del Paese non entrarono mai in contatto con il cristianesimo: la metà sudorientale del Kyūshū, gran parte dello Shikoku, l'area del Chūgoku che si affaccia al Mar del Giappone, lo

¹¹ Si ricordino le mire espansionistiche di Toyotomi Hideyoshi durante gli anni Novanta del XVI secolo, nonché le successive incursioni cinesi da parte delle dinastie Jin (1627) e poi Qing (1636-1637) volte a ripristinare l'egemonia del Paese di Mezzo all'interno del sistema tributario.

¹² KAZUI Tashiro, “Foreign relations during the Edo period: Sakoku reexamined”, trad. di Susan Downing Videon, *Journal of Japanese Studies*, VIII, 2, 1982, p. 304.

¹³ *Ivi*, p. 305.

¹⁴ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., pp. 1-9.

¹⁵ Giuseppe MARCOCCI, “Gli intrecci della storia. La modernità globale di Sanjay Subrahmanyam”, in Sanjay Subrahmanyam, Giuseppe Marocchi (a cura di), *Mondi connessi: la storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2014, p. 11.

Honshū settentrionale nonché l'odierna isola di Hokkaidō dovrebbero quindi essere escluse in linea teorica dall'etichetta storiografica di “secolo cristiano”¹⁶.

In ogni caso, l'impossibilità di quantificare un “apporto cristiano” alla storia del Giappone a cavallo dei periodi Sengoku e Tokugawa che vada a giustificare la suddetta scelta terminologica non invalida l'inevitabile impatto politico e sociale di quella che fu una «‘exclusivist’ religion in a society whose religious culture was distinctly non-exclusivist»¹⁷. Breen e Williams suggeriscono come l'esclusività¹⁸ della fede cristiana non solo accentuò l'inevitabile scontro con un contesto locale difficilmente compatibile, ma contribuì anche a renderla una religione “politicizzata” in un ambiente sociopolitico altamente instabile¹⁹.

In verità, il rifiuto di culti diversi dal proprio non fu appannaggio della sola dottrina cattolica. L'incompatibilità con il clima politico tra Cinque e Seicento segnò anche il destino di due correnti buddhiste note per le tendenze escludiviste e la forte insubordinazione al governo centrale: il buddhismo di Nichiren (*Nichirenshū*) e la Vera scuola della Terra Pura (*Jōdo shinshū*). In particolare, tra i secoli XVI e XVII si svilupparono alcuni movimenti di matrice nichirenista conosciuti attraverso il loro motto *fuju fuse* (“né ricevere né offrire”)²⁰ che si schieravano a favore dell'assoluta priorità del proprio discorso religioso nella strategia statale. La forte avversione nei confronti delle istituzioni e, in generale, del potere secolare, dimostrata attraverso la formazione di gruppi monacali armati, fece sì che tali movimenti venissero proscritti e condannati come eretici al pari della religione cristiana.

Nonostante la definizione approssimativa di Boxer, rimane di fatto possibile parlare di un certo contributo del cristianesimo alla storia del Paese se si pensa all'impatto che questo ebbe sulla vita e soprattutto sulla morte di decine di migliaia di fedeli giapponesi²¹. Uno dei tanti aspetti che tuttora più colpisce della storia del cristianesimo in Giappone è senza dubbio il fenomeno dei

¹⁶ John BREEN, Mark WILLIAMS, *Japan and Christianity: impacts and responses*, Londra, Macmillan Press Ltd, 1996, p. 2.

¹⁷ *Ivi*, p. 1.

¹⁸ Con “esclusività” si intende un parametro che accomuna i tre grandi credi abramitici: una religione escludivista è tale nel momento in cui il fedele è tenuto a seguirla (in termini di appartenenza per l'appunto “esclusiva” a una precisa comunità di fedeli) i precetti in maniera totalizzante, rifiutando altri credi e spesso invalidandone i fondamenti.

¹⁹ BREEN, WILLIAMS, *Japan and Christianity...*, cit., p. 1.

²⁰ In quest'ottica i fedeli non dovevano né ricevere né offrire aiuto ai miscredenti, anche nel caso in cui fossero state le autorità o il sovrano stesso. Cfr. Massimo RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, Torino, Einaudi, 2014, p. 475.

²¹ Negli anni Settanta del XVI secolo la comunità kirishitan aveva raggiunto all'incirca i centomila fedeli e nel 1580 almeno quindicimila di questi risiedevano nel Gokinai. Inoltre, intorno al 1618 (quindi a persecuzioni iniziate) si contavano almeno venticinquemila seguaci kirishitan nella sola città di Nagasaki. Cfr. HIGASHIBABA Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, pp. 12, 141.

cosiddetti *kakure kirishitan* (tradotto, dei “cristiani nascosti” o cripto-cristiani), termine con il quale si indica la comunità di cristiani giapponesi che per più di duecento anni di persecuzioni ed esclusione sociale continuò a praticare in segreto la propria fede²². Probabilmente l’attrattiva che rende tale fenomeno particolarmente apprezzato dalla ricerca sta proprio nella sua singolarità tutta “giapponese”: difficilmente in altre parti del globo la dottrina e le icone di culto cattoliche subirono un tale processo di adattamento culturale, trasformazione e occultamento per poter sopravvivere in un contesto religioso ostile. Non solo, l’attenzione accademica per quelle che Angelina Volpe definisce «storie di coraggio e dolore»²³ dei *kakure kirishitan* è talmente rilevante da indurre gli studiosi, come fa notare Higashibaba, a differenziare due principali fasi storiche della presenza cristiana in Giappone tra XVI e XIX secolo: una prima fase corrispondente al “*Christian century*” (1549-1639) boxeriano, o “secolo cristiano”, seguita da una più lunga fase di clandestinità a cui ci si riferisce con l’espressione *senpuku jidai* (epoca clandestina, 1640-1873)²⁴.

Avendo chiarito quali sono le premesse storiografiche da tenere in conto quando si parla di “secolo cristiano”, non è universalmente inappropriato fare uso dell’espressione boxeriana nella misura in cui se ne conoscono i limiti, nonché le implicazioni terminologiche.

Tuttavia, a scanso di equivoci, per il presente lavoro di tesi si preferisce adottare la variante giapponese del termine (*kirishitan jidai*) ritenuta più pertinente per due ragioni. Prima di tutto, il termine *jidai* (epoca) non costringe alla durata precisa di un secolo quella che più probabilmente fu una novantina di anni (che per l’appunto spaziano dal 1549 al 1639 circa). In secondo luogo, sarebbe più opportuno parlare di “secolo/epoca *kirishitan*” poiché preferire questo termine al generico aggettivo “cristiano” vorrebbe dire rispettare la specificità storica, geografica e culturale del contesto giapponese in cui la diffusione nonché il successivo rifiuto della dottrina cattolica presero piede²⁵.

²² La fase “ufficiale” di clandestinità dei *kakure kirishitan* è da considerarsi a partire dal 1640, anno in cui venne istituito un ufficio di inquisizione (*Shūmon aratame yaku*) fino all’effettivo ritiro dell’editto di proibizione del cristianesimo nel 1873. Per una panoramica più approfondita sul destino e sulle pratiche ordinarie di vita religiosa dei *kakure kirishitan*, cfr. *ivi*.

²³ La citazione è tratta dal sottotitolo di un suo contributo. Cfr. Angelina VOLPE, *Il Cristianesimo in Giappone: storie di coraggio e dolore*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2019.

²⁴ HIGASHIBABA Ikuo, “Historiographical Issues in the Study of the ‘Christian Century’”, *Japanese Religions*, XXIV, 1, 1999, p. 71.

²⁵ Come si vedrà in seguito, il termine *kirishitan* nasce specificatamente dal contatto tra la lingua portoghese e quella giapponese ed è testimoniato per iscritto non solo negli editti proscrittivi di prima epoca Tokugawa, dove va a sostituire l’iniziale *bateren monto* (“seguaci dei *bateren*”), ma anche più tardi nella panflettistica anticristiana di stampo sia popolare sia dottrinale.

A questo punto, rimane da chiedersi perché valga la pena attribuire tanta importanza al cosiddetto “secolo cristiano”, o *kirishitan jidai*, se nel concreto esso occupa uno stretto arco di tempo in cui a cambiare le sorti della storia fu molto più probabilmente la classe militare che i missionari o la popolazione cristianizzata. Per trovare una risposta a tale quesito, Peter Nosco ha riflettuto sui possibili contributi dell’incontro cristiano sull’emergere della “prima modernità” nel Giappone di fine XVI e inizio XVII secolo²⁶. Innanzitutto, è da riconoscere un primo grande impatto del cristianesimo in quanto veicolo di un’alterità nuova, vale a dire quella dell’Europa cattolica, sulla percezione spaziale e identitaria dell’arcipelago

Identity formation requires positing a sense of self in juxtaposition against an *other*, and while Japan’s traditional *other* had over a thousand years been China, it was during the “Christian century” that a far more expansive sense of what lay overseas came to be embraced by Japanese elites²⁷.

In aggiunta, un potenziale fattore di novità e appetibilità della dottrina cristiana in una società altamente classista come quella Tokugawa potrebbe trovarsi in ciò che Nosco definisce una sorta di “cameratismo orizzontale” (*horizontal comradeship*): in altre parole, la nascita di una nuova sensibilità umana (soprattutto da parte delle fasce meno abbienti) fatta di dignità individuale e senso di coesione comunitaria, che venne stimolata e nutrita in particolare dalla caritatevole attività evangelica dei missionari della Compagnia di Gesù²⁸.

Per quanto riguarda il contributo cristiano nella sfera culturale del Giappone a cavallo tra Cinque e Seicento, sempre all’attività gesuitica si deve la fondazione di una stamperia a caratteri mobili (innovativa rispetto alle tecniche xilografiche su matrice lignea già praticate, soprattutto nel contesto buddhista) grazie alla quale vide la luce una vastissima serie di opere divulgative conosciute sotto l’etichetta di *kirishitan ban* (tradotto, “edizioni *kirishitan*”), dal carattere sia sacro sia laico²⁹. Fra quest’ultime meritano particolare attenzione i primi veri e propri vocabolari e grammatiche di lingua giapponese³⁰, che parallelamente alle prime pubblicazioni di letteratura

²⁶ Peter NOSCO, “Early Modernity and the State’s Policies toward Christianity in 16th and 17th century Japan”, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, VII, 2003, pp. 7-21.

²⁷ *Ivi*, p. 17.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Per un ulteriore approfondimento, cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 96-100.

³⁰ Come il *Vocabulário da lingua de Iapam com a declaração em portuguez*, compilato a Nagasaki tra il 1603 e il 1604 da un comitato di gesuiti europei e giapponesi sotto la direzione di João Rodrigues (1561-1633 ca.). L’opera, che conta più di trentamila voci, spicca per gli svariati esempi di lingua parlata e per i riferimenti a vari provincialismi, alla parlata femminile e dei bambini, nonché per le citazioni tratte dai classici e dai racconti folcloristici. Cfr. Michael

classica (ad esempio il *Feique no monogatari*, una parziale trascrizione dello *Heike monogatari* reso nel linguaggio parlato e quindi accessibile ai più) si rivelarono un fondamentale punto di partenza per la costruzione di un patrimonio culturale condiviso, contribuendo da una parte a omogeneizzare e strutturare una lingua “nazionale” e dall’altra a creare un canone letterario³¹.

L’apporto forse più interessante del *kirishitan jidai* al discorso di modernità nel Giappone di inizio periodo Tokugawa consiste nella costruzione di entrambe una sfera pubblica e privata, nonché nell’incremento di un diffuso senso di “religione”³² intesa nell’accezione che ne fa Nosco di «distinctive and important sphere of human activity»³³.

Nosco osserva come la dottrina cattolica fece il suo ingresso nel panorama giapponese di fine XVI secolo in un preciso momento storico che vedeva la relazione tra autorità secolare e autorità spirituale essere messa in discussione dalla nascente élite politica³⁴. In questo senso, è bene tenere in considerazione il ruolo che la repressione del cristianesimo da parte del regime di Edo ebbe nella creazione di una «private-life secrecy»³⁵. Va da sé che attraverso il consolidamento di un sistema statale di inquisizione e persecuzione religiosa, non solo i cristiani ma anche altri elementi sociali considerati “parassitari” (lampante è l’esempio dei già citati gruppi nichirenisti *fuju fuse*) si predisposero a praticare la propria vita spirituale in segreto come naturale strategia di difesa. Parallelamente alla rilevanza che la sfera religiosa pubblica (distinta da una sfera “ufficiale”) di una nazione ha in quanto condizione di modernità, Nosco rivendica l’importanza di una religiosità privata, intima e individuale senza la quale è pressoché impossibile riconoscere l’esistenza di una sfera religiosa pubblica³⁶.

COOPER, *João Rodrigues’s Account of Sixteenth-century Japan*, Londra, Hakluyt Society, 2001, p. XX; BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 100.

³¹ NOSCO, “Early Modernity and the State’s Policies...”, cit., p. 18. Per un elenco dei *kirishitanban* pubblicati dalla stamperia gesuitica nei due decenni che vanno dal 1591 al 1610, cfr. MARUYAMA Toru, “Linguistic studies by Portuguese Jesuits in sixteenth and seventeenth century Japan”, in O. Zwartjes, E. Hovdhaugen (a cura di), *Missionary Linguistics/Lingüística misionera: Selected papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13–16 March 2003*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2004, pp. 141-142.

³² Si noti la criticità del termine “religione”: all’epoca né in Giappone né in Europa esso aveva l’accezione che vi si attribuisce oggi. L’ottica cristiano-cattolica emersa a partire dal tardo medioevo distingueva un unico “giusto” modo di relazionarsi con Dio (ossia il Cristianesimo) in opposizione all’Islam, percepito come un’eresia, nonché a svariate forme di falsa venerazione (“idolatria” o “paganesimo”). Agli occhi della Missione, le “religioni” del Giappone si inserivano in quest’ultima categoria. Cfr. Jason Ānanda JOSEPHSON, *The Invention of Religion in Japan*, Londra-Chicago, The University of Chicago Press, 2012., pp. 1-21.

³³ NOSCO, “Early Modernity and the State’s Policies...”, cit., p. 18.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Per una definizione di “private-life secrecy”, cfr. *ivi*, p. 7.

³⁶ *Ivi*, p. 19.

In conclusione, si può affermare che, sebbene la ricerca accademica degli ultimi decenni abbia esitato a riconoscere la rilevanza di un breve periodo di storia giapponese (la cui denominazione ha oltretutto avuto bisogno di essere “de-eurocentrizzata”), l’intento del presente lavoro di tesi sta anche nel rivalutare il contributo che l’incontro con l’alterità cristiana ebbe non tanto dall’inizio del *kirishitan jidai* bensì a partire dai primi decenni del Seicento e lungo tutto il XVII secolo.

Uno dei risultati più duraturi dell’incontro-scontro tra le autorità politico-religiose dello shogunato e la presenza cristiana è indubbiamente la nascita piuttosto tardiva di un sistematico discorso anticristiano. È infatti da notare come quasi tutta la letteratura anticristiana di inizio periodo Tokugawa venne prodotta solo dopo l’effettiva cancellazione di tracce evidenti di cristianesimo nell’arcipelago, segnata dagli editti di espulsione dei missionari cattolici. Questo fondamentale dettaglio suggerisce come la retorica anticristiana in Giappone, già prima nel XVII secolo ma anche in seguito durante gli anni della modernizzazione Meiji, avesse più a che fare con urgenze di politica interna che con la cosiddetta «pernicious faith» (*jashūmon*)³⁷ la cui presenza indesiderata era già stata efficacemente eradicata attraverso decenni di persecuzioni. Nel suo prezioso contributo dal titolo *Ideology and Christianity in Japan*, Paramore si chiede ad esempio se ci sia mai stata effettivamente una concreta relazione tra letteratura popolare anticristiana e cristianesimo nel Giappone di inizio Seicento.

Come verrà approfondito in seguito, gli sviluppi di un discorso anticristiano (*haiyaron*) in prima epoca Tokugawa lasciano supporre che il cristianesimo di per sé avesse ben poco a che fare con gli obiettivi diretti di queste argomentazioni. A partire dalla metà del XVII secolo, infatti, l’utilizzo di espedienti retorici di stampo anticristiano è riscontrabile anche nella corrispondenza diplomatica e nella panflettistica diffusa tra gli ambienti intellettuali ed elitari³⁸. Si può dire che il discorso anticristiano in Giappone nacque quasi subito come uno strumento retorico finalizzato al delineamento di un’ortodossia politica, oltre che religiosa o di pensiero³⁹. Più specificatamente, come si vedrà nel corso del secondo capitolo, gli scritti politici di Hayashi Razan (1583-1657) risalenti agli anni Cinquanta del Seicento mostrano un’importante svolta nell’impiego ideologico del discorso anticristiano, che ebbe gradualmente sempre meno a che fare con il suo obiettivo originario: la “minaccia” *kirishitan*.

³⁷ George ELISON, *Deus destroyed: The image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1973, p. 4.

³⁸ Per una panoramica più approfondita, cfr. PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., cap. 4.

³⁹ *Ivi*, p. 7.

1.3 L'avvio della Missione: l'espansione cristiana nel pre-Hideyoshi

La storia dei più remoti e significativi contatti tra Europa e Giappone è strettamente connessa alla vicenda delle prime missioni di evangelizzazione cattolica in Asia orientale durante il Cinquecento, a tal punto che è oggettivamente impossibile narrare l'una senza fare menzione dell'altra. Questo perché, se si tralascia l'incontro fortuito con i mercanti portoghesi avvenuto a Tanegashima intorno al 1543 e testimoniato nel *Teppōki* (Storia dell'archibugio, 1607), di fatto fu solo a partire dalla visita del famoso missionario spagnolo Francesco Saverio (1506-1552) che il Giappone⁴⁰ iniziò a confrontarsi con un'alterità che in qualche modo sfuggiva alle solite nozioni cartografiche. Il viaggio di Saverio, sbarcato sulle coste di Kagoshima il 15 agosto 1549, in realtà ebbe inizio in India e più precisamente a Goa, dove il gesuita era stato inviato in qualità di nunzio apostolico dal fondatore della Compagnia di Gesù, Ignazio da Loyola (1491-1556), su richiesta pontificia e sotto il *padroado* di re Giovanni III (1502-1557)⁴¹. Si tenga a mente che l'esperienza indiana degli anni Quaranta del XVI secolo fu determinante per le scelte che Saverio adotterà qualche anno dopo nella diffusione della parola di Dio sul suolo giapponese.

Come sottolinea Abé, infatti, i tentativi di evangelizzazione sulle coste dell'India orientale si erano rivelati deludenti per via delle forti lacune sul piano linguistico: i missionari gesuiti avevano mostrato una scarsissima padronanza della lingua tamil e persino il rimedio di affidarsi a degli interpreti locali per offrire ai pagani un'adeguata spiegazione dei fondamenti dottrinali cattolici si era rivelato inefficace⁴². Il conseguente senso di pessimismo in Saverio lo portò presto a convincersi non solo dell'innata avversione degli indiani ad accogliere la fede cristiana ma anche che una missione in Giappone avrebbe necessitato di un approccio comunicativo ben diverso. Intendendo diffondere il vangelo in un contesto non solo linguisticamente ma anche culturalmente molto lontano sia dalle colonie d'India sia dalla nativa cattolicità iberica, questa volta Saverio e altri gesuiti fecero dapprima uso di interpreti giapponesi per poi apprendere attivamente la nuova

⁴⁰ Chiaramente non è propriamente giusto parlare del Giappone in termini di "nazione" durante il periodo Sengoku, dal momento che all'epoca l'assetto politico era tutto fuor che stabile e centralizzato.

⁴¹ La bolla papale *Inter caetera* del 4 maggio 1493 divideva l'Oceano Atlantico in due aree di influenza, sulle quali gli imperi castigliano e portoghese avrebbero avuto il rispettivo monopolio di navigazione, pesca e giurisdizione (sia civile sia ecclesiastica): questo sistema di distribuzione del potere sulle colonie, poi perfezionato con il Trattato di Tordesillas dell'anno successivo che fissava la *rraya* (la linea di demarcazione) a cento leghe a ovest da Capo Verde, è conosciuto con i termini *padroado real* in Portogallo e *patronato real* in Spagna (laddove in italiano si parla di "patronato regio"). Per un approfondimento, cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 18-22.

⁴² Takao ABÉ, *The Jesuit mission to New France: a new interpretation in the light of the earlier Jesuit experience in Japan*, Leiden, Brill, 2011, pp. 82-83.

lingua di evangelizzazione. Lo sforzo, motivato dal bisogno di rendere la terminologia e i concetti cristiani il più accessibili possibile ai *gentili*⁴³, si concretizzò velocemente nella produzione, grazie anche al sostegno di alcuni neoconvertiti del luogo, di numerosi materiali per lo studio dell'idioma nipponico, inclusi manuali di grammatica e vocabolari trilingui (giapponese-portoghese-latino)⁴⁴. In particolare, è doveroso ricordare che l'opera apostolica di Saverio in Giappone, almeno in una fase iniziale, deve la sua esistenza al fondamentale contributo del primo abitante dell'arcipelago a essersi convertito al cattolicesimo di cui si abbia notizia: Anjirō, in seguito ribattezzato col nome di Paulo di Santa Fé (1511-1550 circa), un rifugiato dai trascorsi oscuri che Saverio incontrò nel 1547 durante un soggiorno a Malacca. Benché sia molto probabile che il suo vero nome fosse Yajirō, la possibile variante "Anjirō" suggerisce una certa assonanza con il termine per "angelo" (*anjo* in portoghese, *ángel* in spagnolo) la quale, non è da escludere, potrebbe aver indotto il missionario a vedere in lui un segno della Provvidenza e nella sua predisposizione per la dottrina cattolica un'indole insita nei suoi conterranei⁴⁵.

Nativo di Kagoshima, principale centro urbano della provincia di Satsuma nonché punto di approdo per la nave di Saverio, Anjirō fu il primo a imbattersi nell'ardua impresa di tradurre il messaggio biblico contenuto nel Vangelo secondo Matteo⁴⁶. Spinto anche dalla cerchia di Saverio, sin dalle prime attività di mediazione tra i gesuiti e la popolazione incuriosita Anjirō fece impiego della terminologia popolare giapponese per tradurre i vocaboli cristiani. Numerosi furono i termini

⁴³ È sinonimo di "pagani", "infedeli". Già dalle prime pagine di una lettera di Saverio datata 5 novembre 1549 e indirizzata al Collegio della Compagnia di Gesù di Coimbra, è possibile attestarne la frequenza: «Come nelli *gentili* regna molto la incostantia, cominciò il Capitano, a mutare parere, & non voleva venire al Giapan, fermandosi senza bisogno nelle Isole ch'occorrevano. [...] levorno l'anchore, & facessimo vela tutti con grande allegrezza, li *Gentili* confidandosi nel Idolo, che portavano nella poppa con grande veneratione [...] & noi confidandoe in Dio Creatore del Cielo & della terra, & in Giesù, Christo suo figliuolo, per cui amore & servizio desiderando l'augmento de sua santissima fede, venivamo in queste bande [...]». Cfr. Valerio e Luigi DORICO, *Avisi particolari delle Indie di Portogallo ricevuti in questi doi anni del. 1551. & 1552. da li Reverendi Padri de la Compagnia de Jesù, dove fra molte cose mirabili, si vede delli paesi, delle genti, & costumi loro & la grande conversione di molti populi, che cominciano a ricevere il lume della santa fede & religione christiana. In Roma per Valerio Dorico & Luigi Fratelli Bressani alle spese de M. Batista di Rosi Genovese. 1552*, in "Laures Kirishitan Bunko Database", ultimo accesso: febbraio 2023. Enfasi aggiunta.

⁴⁴ Stefan KAISER, "Translations of Christian Terminology into Japanese, 16-19th Centuries: Problems and Solutions", in John Breen, Mark Williams (a cura di), *Japan and Christianity: impacts and responses*, Londra, Macmillan Press Ltd, 1996, p. 8.

⁴⁵ In una lettera da Cocin datata 20 gennaio 1548, il missionario navarrino osserva: «Se tutti i giapponesi sono curiosi come Angero, mi pare che siano le persone più curiose di tutte le terre sinora scoperte». Cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 30-31. Secondo un'altra ipotesi, "Anjirō" potrebbe anche essere frutto della fusione di Yajirō e Ansei, nome che egli assunse dopo essersi consacrato alla vita monacale buddhista (prima dell'incontro con Saverio). Cfr. KADOTA Akira, "Anjirō to Yajirō: onseigakuteki oboegaki (jinbun gakkai kenkyūkai happyō yōshi)", *Kagoshima kenritsu tanki daigaku jinbun gakkai*, 19, 1995, p. 6.

⁴⁶ KAISER, "Translations of Christian Terminology...", cit., p. 10.

che, entrando a far parte del lessico catechistico, instillarono nella coscienza spirituale degli evangelizzati una sincretica mescolanza “cristiano-buddhista”: si ricordano *mikkyō* (vale a dire gli “insegnamenti esoterici” della scuola Shingon) per “religione [cristiana]”, *tennin* per “angelo”, *tengu* per “Demonio”, *tamashii* per “anima razionale”, *hotoke* per “Salvatore”, *shōdōmon* per “[via della] salvezza”, *jōdo* per “paradiso”, *jigoku* per “inferno”⁴⁷; ma soprattutto *Dainichi* [*nyorai*], il buddha Mahāvairocana che nel buddhismo Shingon rappresenta «l’energia dinamica della perfetta sapienza che illumina l’universo *increatedo*»⁴⁸, come termine corrispettivo per l’onnipotente, personale e trino dio creatore del cattolicesimo (Deus). Inutile a dirsi, gran parte dei neoconvertiti giapponesi cominciò quindi ben presto a interpretare il cristianesimo come un’ancora ignota, se non nuova, “scuola” buddhista di provenienza indiana⁴⁹: un fraintendimento che, come si vedrà più avanti nel corso dell’elaborato, verrà sfruttato soprattutto a partire dagli anni Quaranta del XVII secolo quando i polemisti anticristiani ingaggiati dalle istituzioni del regime Tokugawa scriveranno della religione straniera in termini ereticali come di un “buddhismo distorto”.

Saverio e i compagni di missione Cosme de Torres (1510-1570) e Juan Fernandez (1526-1567) si accorsero che se da una parte la strategia di “inculturazione”, altrimenti detta *accommodatio*, del messaggio apostolico permetteva ai gentili di assimilare con più facilità gli insegnamenti cattolici, dall’altra essa avrebbe per certo causato equivoci non irrilevanti a livello dogmatico. La conferma di un tale rischio nella predicazione di Deus sotto il nome di Dainichi venne da un intenso dibattito interreligioso tenutosi a Yamaguchi nel 1551 tra Torres e alcuni monaci shingon, la cui relazione scritta oltretutto servì come fonte per la stesura di un documento con il quale si offriva una prima panoramica sulla situazione religiosa giapponese: il *Sumário de las cosas de Japón* (Sommaro intorno alle cose del Giappone, 1583). Va detto, tuttavia, che la descrizione delle

⁴⁷ Léon BOURDON, *La Compagnie de Jésus et le Japon: la fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supérieurat de Cosme de Torres (1551-1570)*, Lisbona-Parigi, Fondation Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 177-178.

⁴⁸ Gianfranco BONOLA, “Per un bilancio della missione cattolica in Giappone (1549-1639)”, *Geostorie. Bollettino e Notiziario del Centro Italiano per gli Studi Storico-Geografici*, 26 (1-2), 2018, p. 56. Enfasi aggiunta.

⁴⁹ È interessante notare come gli stessi gesuiti fossero inizialmente convinti, perlomeno tra il 1546 e il 1551, che il panorama religioso trovato in Giappone non fosse altro che una “degenerazione” del cristianesimo. L’idea condivisa dai missionari dell’epoca era che l’apostolo Tommaso (?-53 d.C.) avesse diffuso il verbo in Asia prima di morire martirizzato a Mylapore, nell’India sud-orientale. Questa passata conoscenza del cristianesimo in Giappone, ipotizzata anche sulle impressionanti somiglianze con la realtà buddhista che emergono dalle prime relazioni di Jorge Álvares (?-1552), spingeva i cattolici non tanto a indottrinare i gentili *ex novo* quanto piuttosto a risvegliare e rettificare in loro il credo originale. Cfr. Linda ZAMPOL D’ORTIA, Lucia DOLCE, Ana FERNANDES PINTO, “Saints, Sects, and (Holy) Sites: The Jesuit Mapping of Japanese Buddhism (Sixteenth Century)”, in Alexandra Curvelo, Angelo Cattaneo (a cura di), *Interactions Between Rivals: The Christian Mission and Buddhist Sects in Japan (c.1549-c.1647)*, Berlino, Peter Lang, 2021, p. 71.

tradizioni religiose locali nel *Sumário*⁵⁰, così come in tante altre opere messe in circolazione dai missionari europei negli anni successivi, suggerisce un intento che andava oltre alla genuina “curiosità” di comprendere l’altro: lo scopo ultimo era rilevare le falle e contestare la veridicità di quanto appreso. Quel che è importante sottolineare, al fine di capire per quale motivo l’approccio di evangelizzazione cristiana nel Giappone premoderno fu nocivo per le sorti della Missione stessa, è la chiara incompatibilità tra una religione “esclusivista”, come era il cattolicesimo europeo della Controriforma, e il sincretismo che permetteva alle tradizioni filosofico-religiose giapponesi di coesistere e di contaminarsi l’una con l’altra. Bonola osserva che, sebbene anche il buddhismo avesse incontrato una resistenza da parte delle credenze autoctone (il culto dei *kami*) con la sua introduzione in Giappone, in un secondo momento

l’intrinseca duttilità delle scuole buddhiste aveva consentito modalità di convivenza non conflittuali che, alla fine, avevano portato anche a una forma di inclusione, per cui i *kami* dello shintoismo venivano accolti nel buddhismo come manifestazioni preliminari dei grandi *bodhisattva* [...] Viceversa il cattolicesimo si era presentato con un radicalismo privo di compromessi e i nobili neofiti, da principio, erano stati invitati a distruggere i templi buddhisti o a trasformarli in chiese; questi atti iconoclasti avevano però provocato [...] disordini a livello popolare e rivolte di vassalli tanto da venire poi sconsigliati dai gesuiti stessi in quanto controproducenti. Tuttavia erano rimasti nella memoria come intollerabili offese alla tradizione nazionale giapponese, per cui verranno rinfacciati ai cristiani anche decenni dopo, nei decreti di espulsione⁵¹.

Ad ogni modo, durante gli anni che videro l’impianto di una missione gesuita nelle province del Kyūshū, il successo della religione cristiana fu tale da raggiungere il consenso non solo del popolo ma anche della signoria locale. Si noti comunque che alcuni dei primi daimyō a essersi battezzati, come Ōmura Sumitada (1533-1587) e Arima Harunobu (1561-1612), si mostrarono interessati ad abbracciare il cristianesimo in parte perché speranzosi di ottenere benefici economici e supporto militare da parte del Portogallo⁵². Un altro esempio è il daimyō di Satsuma, Shimazu Takahisa (1514-1571), che nel 1549 accolse Saverio e gli concesse di predicare liberamente, ma poco dopo,

⁵⁰ Per un ulteriore approfondimento, cfr. Aldo TOLLINI, “Le descrizioni del Buddhismo nei primi scritti dei missionari cristiani nel Giappone del XVI secolo”, in Francesco Gatti (a cura di), *Quaderni di Asiatica Venetiana*, I, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2005, pp. 119-123.

⁵¹ BONOLA, “Per un bilancio della missione cattolica...”, cit., p. 58.

⁵² Nozomu MIYAHIRA, “Christian theology under feudalism, nationalism and democracy in Japan”, in Sebastian C. H. Kim (a cura di), *Christian Theology in Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 112.

notando che le navi portoghesi avevano deciso di abbandonare Kagoshima per approdare al porto di Hirado, tornò sui suoi passi e vietò ulteriori conversioni sul dominio di Satsuma costringendo così i missionari a lasciare la loro base⁵³. Va ricordato, quindi, che a rendere l'attività missionaria sul suolo giapponese instabile sin dagli esordi fu il complesso panorama di giochi di potere politico in cui gettava l'arcipelago all'arrivo degli europei verso la metà del Cinquecento (in pieno periodo Sengoku). L'endemica belligeranza fra le diverse casate feudali, infatti, faceva sì che guadagnarsi il favore o la fede cristiana di alcuni signorotti volesse dire inimicarsene altri. Tra le personalità politiche di spicco che permisero un'iniziale fase di relativo successo della missione gesuita, una sorta di "epoca d'oro" del cattolicesimo missionario nel Giappone del XVI secolo⁵⁴, è sicuramente da menzionare il daimyō della provincia centrale di Owari nonché primo dei tre Grandi Unificatori, Oda Nobunaga (1534-1582). Nel 1568 egli si impadronì della capitale Miyako (l'attuale Kyōto), fece nominare uno shōgun (Ashikaga Yoshiaki, 1537-1597) da poter manipolare per giustificare la propria ascesa e concesse una protezione all'insediamento cristiano⁵⁵.

Con la morte di Torres nel 1570, la guida della Missione passò nelle mani di Francisco Cabral (1533-1609), sotto il cui mandato la comunità gesuita crebbe rapidamente fino a includere intorno al 1579 anche sette fratelli giapponesi e più di un centinaio di *dōjuku* (fratelli laici), che tuttavia non venivano considerati membri effettivi dell'Ordine⁵⁶. Un tratto distintivo del rigido superiorato di Cabral sta proprio nel fatto che i convertiti locali rimasero in netta posizione subordinata, senza che venisse data loro alcuna possibilità di carriera all'interno della Compagnia. Nel frattempo, nel 1571, il porto di Nagasaki divenne il punto d'attracco ufficiale per le navi mercantili portoghesi e Nobunaga ne approfittò astutamente per supportare gli ecclesiali europei e sconfiggere, anche grazie alle armi da fuoco importate a Nagasaki, le coalizioni buddhiste a lui ostili (in particolare i monaci guerrieri della scuola Tendai)⁵⁷. A seguire, il condottiero continuerà la sua serie di favori ai cristiani, permettendo di erigere una prima chiesa nella capitale (il *Nanbanji* o *Nanbandera*, terminato nel 1578) e donando un terreno per la costruzione di una residenza gesuita nel villaggio

⁵³ Jurgis ELISONAS, "Christianity and the daimyo", in John Whitney Hall, James L. McClain (a cura di), *The Cambridge History of Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 310.

⁵⁴ Bonola identifica questa fase di espansione della Missione nel lasso di tempo che va dal 1571 al 1587. Cfr. BONOLA, "Per un bilancio della missione cattolica...", cit., p. 25.

⁵⁵ *Ibid.* Per un breve approfondimento sulle controversie con i gruppi armati buddhisti che, scendendo sul campo di battaglia a sostegno dell'imperatore Go Daigo e contro gli Ashikaga, spinsero Nobunaga a garantire il proprio favore alla causa cristiana, si rimanda a BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 56-57.

⁵⁶ M. Antoni J. ÜÇERLER, "The Jesuit Enterprise in Sixteenth- and Seventeenth-Century Japan", in Thomas Worcester (a cura di), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 158.

⁵⁷ BONOLA, "Per un bilancio della missione cattolica...", cit., p. 25.

sottostante la sua roccaforte di Azuchi⁵⁸. Inoltre, in questi anni entra in scena un altro personaggio destinato a contribuire in maniera essenziale all'evoluzione della Missione: il vicario italiano Alessandro Valignano (1539-1606), che nel settembre del 1573 era stato invitato in qualità di “ispettore apostolico” (*Visitador*) a prendersi carico di tutte le missioni a est del Capo di Buona Speranza dall'allora Superiore Generale (Everardo Mercuriano, 1514-1580)⁵⁹.

Dopo essere approdato nel 1579 al porto di Kuchinotsu, una cittadina situata nella penisola di Shimabara, e aver avuto ripetute consultazioni con i padri gesuiti, il *Visitador* rimproverò Cabral per le linee-guida eccessivamente restrittive e discriminatorie nei confronti dei neoconvertiti locali. Fino alla sua partenza per Macao nel 1582, Valignano si preoccupò quindi di garantire ai neofiti giapponesi i benefici che in un certo senso erano stati negati da Cabral, attraverso l'istituzione di seminari finalizzati a una più ampia edificazione spirituale dei catecumeni (che comprendeva nozioni teologiche, filosofiche, ma anche umanistiche) nonché alla preparazione degli stessi per il sacerdozio. Comparvero così un noviziato a Usuki (1580) e un collegio a Funai (1582), all'interno del dominio dell'importante daimyō cristiano Ōtomo Yoshishige (1530-1587), oltre a due scuole preparatorie per giovani neofiti (una nel dominio di Arima Harunobu e un'altra nella più centrale città-castello di Azuchi, che come si è detto era un possedimento di Nobunaga)⁶⁰.

Tuttavia, si può dire che l'equilibrio dei rapporti fra la Missione e le nascenti autorità politiche nel Giappone della seconda metà del XVI secolo cominciò a incrinarsi con l'entrata in scena di un altro dei già citati Grandi Unificatori: il “reggente imperiale” (*kanpaku*), Toyotomi Hideyoshi (1536-1598). L'avversione di Hideyoshi nei confronti della presenza cristiana è probabilmente da far risalire all'atto di cessione, avvenuto il 9 giugno 1580, con il quale Ōmura Sumitada donò i porti di Mogi e Nagasaki ai gesuiti, nel tentativo di ostacolare l'ascesa egemonica di un potente daimyō di Hizen (Ryūzōji Takanobu, 1530-1584)⁶¹. La scelta si rivelò nefasta quando sette anni dopo, nel 1587, a Hideyoshi non piacque apprendere che nella sua conquista del Kyūshū egli si sarebbe imbattuto nell'impiccio dei gesuiti, i quali si erano stanziati in due porti strategici oltretutto parzialmente fortificati. Sceso da Ōsaka con centotrentamila uomini, Hideyoshi ridimensionò le forze in gioco sconfiggendo gli Shimazu di Satsuma e restituendo il controllo della provincia di

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ ÜÇERLER, “The Jesuit Enterprise...”, cit., p. 158.

⁶⁰ *Ivi*, p. 159; MIYAHIRA, “Christian theology under feudalism...”, cit., p. 110.

⁶¹ Di fatto i gesuiti rimasero i responsabili ecclesiastici e civili dei due porti per ben sette anni, dal 1580 al 1587. Cfr. ÜÇERLER, “The Jesuit Enterprise...”, cit., p. 159.

Bungo al clan dei cristianissimi Ōtomo⁶². Va da sé che, in un primo momento, il gesto del *kanpaku* sembrò appoggiare la causa cattolica. Se non fosse che a distanza di poco tempo, il 24 luglio dello stesso 1587, Hideyoshi fece emanare due decreti che limitavano l'esercizio della religione straniera sul suolo giapponese e cacciavano, seppure in maniera più formale che effettiva, i missionari europei da quelle terre. A prescindere da quali furono le motivazioni dietro al "tradimento" di Hideyoshi, probabilmente parte di un piano appositamente meditato per ridurre lo strapotere dei crescenti daimyō cattolici chiaramente avvantaggiati dal legame con le autorità europee, quel che interessa sottolineare per portare a termine la nostra disamina sul decorso storico della Missione è che i decreti del *kanpaku* del 1587 apriranno la strada ad altre misure prescrittive sotto il governo Tokugawa, dando così il via a una graduale e ineluttabile caduta delle sorti cristiane in Giappone.

1.4 Verso la repressione: dagli editti di espulsione alla rivolta di Shimabara (1637-1638)

Tra le cause principali che portarono alla proscrizione del cristianesimo nel Giappone premoderno vi è la percezione, da parte delle istituzioni, della religione cattolica come di una "minaccia" per l'integrità del Paese. Non solo si era presto diffusa la paura di un'invasione del Giappone da parte dei regni di Castiglia e Portogallo (la stessa sorte coloniale che toccò alle Filippine e alla Nuova Spagna), ma si temeva anche, e forse soprattutto, l'insorgere di disordini sociali e rivolte popolari di ispirazione cristiana. In realtà, come sappiamo, il pensiero cristiano disseminato dai missionari iberici non contemplava la destabilizzazione del potere politico del bakufu⁶³. Ōhashi propone di risolvere il paradosso tra la percezione del cristianesimo come minaccia allo Stato e l'accettazione da parte della Missione di un ordine secolare inviolabile attraverso un esame dettagliato della terminologia impiegata negli editti anticristiani⁶⁴: un'ottica innovativa, questa, che collocherebbe nei moti di Shimabara (1637-1638) un punto di svolta per quanto concerne il vero obiettivo della soppressione. Qui di seguito, in conclusione al presente capitolo introduttivo, si tenterà quindi di porre uno sguardo d'analisi su alcuni editti redatti tra i secoli XVI e XVII, per poi spostare il focus sugli avvenimenti che portarono all'eradicazione finale del cristianesimo intorno al 1640.

⁶² BONOLA, "Per un bilancio della missione cattolica...", cit., p. 26.

⁶³ ŌHASHI Yukihiro, "New Perspectives on the Early Tokugawa Persecution", in John Breen, Mark Williams (a cura di), *Japan and Christianity: impacts and responses*, Londra, Macmillan Press Ltd, 1996, p. 46.

⁶⁴ Per uno sguardo d'insieme, cfr. *ivi*, pp. 46-62.

Andando a esaminare la terminologia degli editti, innanzitutto è bene tener presente che nel primo decreto anticristiano promulgato sotto i Tokugawa, risalente al 1612, si parla dei fedeli cristiani col termine *bateren monto* (tradotto, “seguaci dei *bateren*”), dove *bateren* non è che una variazione fonetica del termine portoghese *padre* (titolo reverenziale rivolto ai missionari)⁶⁵.

Ciononostante, col tempo trasparì un significato del termine *bateren* che, sebbene in origine derivi dal corrispettivo portoghese, non si limitava più a indicare i clericali europei ma si estendeva anche a quelli che Ōhashi chiama «Christian warriors»⁶⁶, i samurai convertiti. Già con il quarto degli undici punti del memorandum (che compare sotto il termine *oboe*) datato 23 luglio 1587 e redatto come bozza preparatoria per la stesura dell’editto pubblicato il giorno seguente, Hideyoshi si riferisce all’atto di conversione per mezzo dell’espressione “diventare *bateren*” (*bateren ni nari* [*sōrō*]), laddove a farlo siano dei feudatari con specifici requisiti. Ōhashi osserva come le leggi anticristiane emanate prima della rivolta di Shimabara prendessero di mira i missionari stranieri e la nobiltà guerriera, ma non la popolazione cristiana comune⁶⁷.

L’obiettivo delle misure restrittive adottate da Hideyoshi nel 1587, e percepite come un fulmine a ciel sereno dalla Compagnia di Gesù, era limitare l’ingerente attività cristiana senza che si facesse ricorso a un divieto assoluto⁶⁸. Questo approccio in un certo senso ancora relativamente transigente viene esemplificato dal primo dei punti nei quali si articola il memorandum (*oboe*): «Diventare [o no] seguaci dei *bateren* dovrebbe essere a discrezione dell’interessato»⁶⁹. In realtà, proseguendo con i punti successivi, si intuisce presto che l’attitudine del *kanpaku* nei confronti del cristianesimo era soltanto in apparenza “permissiva”.

Dopo aver lasciato piena libertà al singolo individuo di abbracciare o meno la fede cristiana, il quarto punto dell’*oboe* fa una netta distinzione su base catastale tra chi necessita di un permesso ufficiale per convertirsi al cristianesimo e chi ne è esonerato: «Le persone in possesso di più di duecento *chō* o più di due-tremila *kan*⁷⁰ possono diventare *bateren* [solamente] ottenendo una

⁶⁵ *Ivi*, p. 48. La scelta dei caratteri per *bateren* 伴天連 è tutt’altro che aleatoria: essi, infatti, riconducono a una figura salvifica che accompagna (伴, 連) i fedeli al Regno dei Cieli (天). Cfr. Adriana BOSCARO, “Toyotomi Hideyoshi and the 1587 Edicts against Christianity”, *Oriens Extremus*, 1973, 2, p. 225.

⁶⁶ ŌHASHI, “New Perspectives...”, cit., p. 51.

⁶⁷ *Ivi*, p. 52.

⁶⁸ *Ivi*, p. 53.

⁶⁹ «Bateren monto no gi wa sono mono no kokoro shidai taru beki koto». cfr. BOSCARO, “Toyotomi Hideyoshi and...”, cit., p. 225. D’ora in avanti, per la trascrizione del testo originale dei singoli passaggi citati si farà riferimento al sopraindicato studio di Boscaro.

⁷⁰ Si tratta di due unità di misura in vigore nel corso del periodo Tokugawa: la prima equivale a circa un ettaro di terreno, mentre la seconda a mille *mon* (e in questo caso va intesa in termini di tassazione applicata sul feudo).

concessione per grazia delle autorità»⁷¹. È evidente quindi che la parola *bateren* non identificava solamente i missionari stranieri bensì anche la classe samuraica, qualora essa intendesse convertirsi alla fede cattolica⁷².

Se da una parte l'incipit del memorandum sembra concedere una certa libertà di culto, dall'altra gli articoli secondo e ottavo mettono subito in chiaro due punti fondamentali⁷³. Primo, che ad aver concesso temporaneamente i feudi è Hideyoshi e pertanto i signorotti locali devono ricordarsi di non detenerne il controllo diretto. Secondo, che è proibito ai *daimyō* cristiani forzare la conversione dei propri vassalli o di chi si ritrova sotto il dominio del feudo. In poche parole, Hideyoshi sembra voler frenare i tentativi dell'aristocrazia militare di utilizzare il cristianesimo come strumento ideologico per controllare larghe fette di popolazione. È infatti da tener conto che nelle province periferiche del Giappone di fine XVI e inizio XVII secolo, laddove la nobiltà guerriera si era convertita alla fede cattolica, di conseguenza anche una gran parte della popolazione comune avrebbe abbracciato la dottrina straniera. La capacità della signoria locale di strumentalizzare il cristianesimo e le conversioni di massa ai fini di imporre un controllo sui possedimenti concessi dalle autorità centrali, perciò, costituiva per queste ultime una reale minaccia alla stabilità politica⁷⁴.

È per questo motivo che in un primo momento, perlomeno finché lo scoppio insurrezionale di Shimabara non rese necessari dei provvedimenti prescrittivi specificatamente indirizzati anche alle fasce sociali più basse, l'obiettivo degli editti anticristiani rimasero i missionari e i samurai cattolici. Si potrebbe sostenere, di conseguenza, che i disordini di Shimabara diedero al bakufu l'opportunità di ricalibrare la propria politica religiosa, includendo anche la popolazione comune nel mirino della soppressione anticristiana. Si noti che questo slittamento degli obiettivi è riscontrabile nella terminologia degli editti apparsi a partire dal 1614: da quel momento in poi, infatti, per riferirsi ai seguaci della pericolosa dottrina di importazione europea si passò da *bateren monto* al più noto termine *kirishitan*⁷⁵, che a sua volta non è che un adattamento del portoghese *christão* (cristiano).

⁷¹ «Nihyaku chō ni-sanzen kan yori ue no mono bateren ni nari sōrō [ni] oite wa kōgi [no] gyōi he tatematsuri shidai ni nashimōsu beki koto». Cfr. BOSCARO, “Toyotomi Hideyoshi and...”, cit., p. 228.

⁷² Accezione, questa, che verrà ereditata dagli editti dei Tokugawa e applicata in maniera continuativa fino alla rivolta di Shimabara. Cfr. ŌHASHI, “New Perspectives...”, cit., p. 53.

⁷³ Per un approfondimento, cfr. BOSCARO, “Toyotomi Hideyoshi and...”, cit., pp. 226-227, 232-233.

⁷⁴ ŌHASHI, “New Perspectives...”, cit., p. 54.

⁷⁵ La trascrizione più tramandata dalla storiografia giapponese è in *katakana*, perciò puramente fonetica. Tuttavia, è doveroso ricordare che negli editti di inizio Seicento, nonché nella letteratura anticristiana popolare e religiosa dei decenni successivi, *kirishitan* appare in diverse varianti grafiche (tra cui 切支丹 e 吉利支丹), non senza allusioni alla natura pseudo-demoniaca dei missionari (si pensi per esempio al sinogramma 鬼 in 鬼利支端). Per una panoramica sul mutamento terminologico degli editti anticristiani, si veda la tabella 3.1 in *ivi*, pp. 48-49.

Tralasciando le prime proscrizioni introdotte da Hideyoshi alla fine del Cinquecento, si può dire che la soppressione istituzionalizzata del cristianesimo di fatto iniziò a partire dai primi anni Dieci e durò fino alla fine degli anni Trenta del XVII secolo (come si è detto, colpendo non più solo i missionari e i samurai cattolici, ma anche le classi meno abbienti). Dopo la morte di Hideyoshi, l'arcipelago vide l'ascesa al potere del terzo e ultimo dei Grandi Unificatori, Tokugawa Ieyasu (1543-1616), che con la vittoria nella battaglia di Sekigahara (1600) sconfisse una vasta coalizione di nemici, assunse il titolo di shōgun e insediò un nuovo governo militare (bakufu) presso i suoi quartieri generali di Edo, nel Giappone orientale.

A differenza del più indulgente *taikō*⁷⁶, Ieyasu si mostrò quasi subito assai maldisposto nei confronti dei cristiani⁷⁷ e nel 1614 emanò quello che potrebbe essere definito il primo “effettivo” editto di espulsione dei missionari gesuiti. Con il *Bateren tsuihō no fumi* (Lettera di espulsione dei *bateren*)⁷⁸, infatti, non solo veniva messa in atto la cacciata dei missionari stranieri che non era stata pienamente portata a termine nel 1587, ma veniva anche vietato agli abitanti delle aree evangelizzate di praticare la loro fede (da lì in avanti bollata con termini dispregiativi come *jashūmon*, “credenza pernicioso”), sia in pubblico sia in privato⁷⁹. La persecuzione religiosa si intensificò nella seconda decade del XVII secolo⁸⁰ con il governo di Tokugawa Iemitsu (1604-1651), il quale si mostrò ancora più determinato dei suoi predecessori a estirpare la minaccia cristiana dal territorio statale. Seguirono poi i cosiddetti “editti del *sakoku*”, di cui si è accennato in apertura al capitolo, che dal 1633 al 1639 portarono a una graduale chiusura dei rapporti con tutti gli europei (a parte l'eccezione olandese).

È bene sottolineare che, soprattutto dopo che nel 1633 il viceprovinciale della Missione padre Christóvão Ferreira (1580-1650) cedette alle torture e fece un'apostasia che tanto scalpore causò soprattutto tra gli ambienti cattolici in Europa, ben presto le autorità giapponesi si accorsero che eliminare i cristiani non era così efficace come costringerli a rinnegare la propria fede. La speranza era quella di indebolire la comunità cristiana dall'interno senza però causare altri martirii pubblici,

⁷⁶ Titolo di “*kanpaku* in ritiro” assunto da Hideyoshi nel 1591.

⁷⁷ Pur permettendo il cristianesimo nelle zone di sua diretta giurisdizione, già a partire dal 1605 il nuovo shōgun vietò esplicitamente la fede cristiana tra i samurai che ricevevano un reddito all'interno dei suoi feudi. Cfr. PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 53.

⁷⁸ Per un focus dettagliato sull'editto del 1614, cfr. *ivi*, pp. 56-58.

⁷⁹ BONOLA, “Per un bilancio della missione cattolica...”, cit., p. 30.

⁸⁰ Dal 1628, il governo shogunale cominciò a organizzare campagne volte a estorcere apostasie per mezzo di crudeli strumenti di coercizione: i malcapitati venivano ad esempio immersi nelle acque bollenti o torturati coi vapori delle sorgenti sulfuree di Unzen, nel Kyūshū occidentale. Cfr. *ivi*, p.32.

i quali al contrario si erano rivelati controproducenti in quanto, per spirito cristiano, costituivano il motore del dolore ma anche della fede dei convertiti. Le pratiche inquisitorie divennero quindi la tattica più gettonata e, facendosi più capillari, necessitarono di qualcuno che se ne prendesse carico a livello amministrativo. La personalità di Inoue Chikugo no kami Masashige (1584-1661), lo stesso inquisitore che forzò Ferreira a rinnegare la fede attraverso la tortura dello *anatsurushi*⁸¹, calzò a pennello a tal punto che i suoi successi lo portarono a essere nominato a capo di un ufficio di inquisizione espressamente anticristiano, conosciuto come *Shūmon aratame yaku* (alla lettera, “ufficio per la riconversione religiosa”), negli anni che vanno dal 1640 al 1658⁸².

L'evento che segnò inesorabilmente la rovina della Missione in Giappone è rappresentato dalle insurrezioni contadine scoppiate a Shimabara e nell'arcipelago di Amakusa tra l'autunno del 1637 e la primavera del 1638. Quella che rimase alla storia come una “rivolta cristiana”, tuttavia, in origine aveva a che fare più con questioni fiscali che con sentimenti religiosi. Il feudatario locale, Matsukura Katsuei (1597-1638), si era infatti guadagnato il malcontento popolare per via della smisurata tassazione con la quale esigeva il doppio di quanto imposto per legge dal bakufu, nonché per le angherie perpetuate sui sottoposti che non riuscivano a pagare⁸³. Si tenga presente però che a innescare la ribellione antigovernativa non furono gli stremati contadini, bensì alcuni *rōnin* (un tempo vassalli dei daimyō cattolici) e capi villaggio notoriamente convertitisi al cattolicesimo: tra questi, spicca in particolare il giovanissimo e carismatico Amakusa Shirō (1621-1638), il quale per l'occasione non si sottrasse dallo sventolare vessilli crociati con su scritte le esotiche parole “*Lovvado seia o sātissimo sacramento*” (Sia lodato il Santissimo Sacramento)⁸⁴. Inutile dire che ben presto, agli occhi del governo centrale, i raggruppamenti di rivoltosi finirono per assumere «la fisionomia di una ribellione dei cristiani perseguitati e ridotti in clandestinità»⁸⁵. In parte anche grazie al sostegno militare della Compagnia olandese delle Indie Orientali⁸⁶, le forze shogunali assediaronò a lungo la roccaforte di Hara (dove si erano asserragliati gli insorti filo-cristiani), che

⁸¹ Che consisteva nella sospensione a testa in giù in un pozzo colmo di escrementi, spesso accompagnata da una piccola incisione praticata sulle tempie del torturato per prolungarne l'agonia.

⁸² ÜÇERLER, “The Jesuit Enterprise...”, cit., p. 163.

⁸³ Katsuei ideò una tortura “teatrale” conosciuta come *mino odori*, “danza del *mino*”. Ai contadini che non versavano la giusta somma di tasse venivano legate le mani e fatto indossare il caratteristico mantello di paglia (*mino*), a cui poi veniva dato fuoco. Così il malcapitato, nel tentativo di scrollarsi di dosso il *mino*, si contorceva in una tetra danza.

⁸⁴ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 116.

⁸⁵ BONOLA, “Per un bilancio della missione cattolica...”, cit., p. 33.

⁸⁶ Nicolaus Koeckebakker (?-?), armatore a capo del vascello *de Ryp*, ordinò ai marinai di bombardare il castello di Hara e di sparare sui rivoltosi. L'azione era volta anche a dimostrare che nulla legava gli olandesi alla Chiesa di Roma. Cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 116.

nell'aprile del 1638 venne ridotta alla fame e infine espugnata. Il massacro punitivo che ne conseguì portò non solo alla perdita di quasi quarantamila vite ma anche all'ultimo decreto di "autoisolamento" (*sakoku*), emanato nel 1639, che sancì l'interruzione del commercio portoghese nonché la fine di qualsiasi sorta di interscambio con l'Europa cattolica.

Benché da quel momento in poi si possa ritenere estirpata la "mala erba" del cristianesimo da parte del regime di Edo, è d'obbligo tenere a mente che fu soprattutto nei decenni che seguirono l'incidente di Shimabara che subentrò la necessità di un sistematico discorso ideologico finalizzato a modellare nella coscienza di massa un sentimento anticristiano condiviso. Come si vedrà più avanti, una gran parte della letteratura del genere popolare e di confutazione dottrinale risalente a questa prima ondata di ideologia anticristiana in Giappone venne prodotta nelle tre decadi successive alla rivolta filo-cristiana del 1639, la quale in un certo senso costituisce un vero e proprio spartiacque nell'evoluzione dello *haiyaron* di prima epoca Tokugawa⁸⁷. Paramore osserva come i casi di letteratura anticristiana "pre-Shimabara" non solo siano in netta inferiorità rispetto a quelli "post-Shimabara" ma presentino anche delle caratteristiche ben distinte: a parte qualche eccezione, infatti, nel caso dei primi si tratta tendenzialmente di documenti ufficiali redatti dalle autorità governative (memoranda, editti, corrispondenza diplomatica ecc.) oppure di opere scritte da cristiani pentiti (*korobi kirishitan*)⁸⁸ come padre Ferreira o il celebre apostata Fukansai Habian (1565-1621), di cui si parlerà più dettagliatamente nel corso del terzo capitolo.

⁸⁷ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 55.

⁸⁸ *Ivi*, p. 56.

Capitolo 2

Gli sviluppi del discorso anticristiano in prima epoca Tokugawa

2.1 Definire un “discorso anticristiano” in Giappone: il concetto di *haiyaron*

Avendo inquadrato il contesto storico in cui si inserisce la prima ondata di sentimento anticristiano in Giappone, che come si è detto caratterizzò tutto il Seicento e in particolare i primi decenni immediatamente successivi alla rivolta di Shimabara, a questo punto si cercherà di cogliere più nel dettaglio che tipo di ruolo ebbe il discorso anticristiano nella formazione di un’ortodossia religiosa, politica e di pensiero in prima epoca Tokugawa. Innanzitutto è bene chiarire che cosa si intende quando ci si riferisce a un “discorso anticristiano” nel Giappone dei Tokugawa. Ai fini specifici del presente elaborato si è deciso di portare all’attenzione il termine *haiyaron*, con cui ormai una gran parte del panorama accademico giapponese definisce ciò che potrebbe essere descritto come un insieme di pratiche discorsive, critiche dottrinali ma anche disputazioni politiche di natura anticristiana che permearono il dibattito pubblico dei secoli XVII e XIX¹. Sarà quindi in questa cornice interpretativa che si tenterà di presentare, qui come nel capitolo successivo, le cronache popolari e le opere di confutazione dottrinale che sono state selezionate in quanto emblematiche dell’ideologia anticristiana di inizio periodo Tokugawa.

La nascita di un’area di studi focalizzata sulla produzione scritta anticristiana in Giappone pare dipendere dallo sviluppo di un certo “gusto *nanban*”², che Miura ritiene distintivo dei decenni tra la fine dell’epoca Meiji e l’inizio di quella Shōwa (1926-1989)³; non è un caso che la prima apparizione per iscritto del termine *haiyaron* sia testimoniata nel *Nanban kōki* (Rapporti sui barbari meridionali), redatto nel 1925 dal linguista Shinmura Izuru (1876-1967)⁴. È quindi verso la fine dell’epoca Taishō (1912-1926) che assistiamo agli albori di un interesse accademico per le opere

¹ In realtà *haiyaron* non è che una possibile declinazione del concetto di *haiya*, il cui significato è ben esplicitato dai sinogrammi che compongono la parola: il primo significa “ripudiare” o “escludere”, mentre il secondo si riferisce a Gesù Cristo e per antonomasia alla comunità di fedeli *kirishitan*. Per osservare un utilizzo estensivo di *haiya* e della terminologia che ne deriva, cfr. EBISAWA Arimichi, *Kirishitansho haiyasho*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 1970; MIURA, “Haiyaron no kenkyū”, cit., pp. 45-52.

² Qui, con questa espressione, si allude all’interesse per le “novità” apportate in diversi ambiti (dalla spiritualità all’arte e alla cucina) a partire dall’incontro tra i missionari cattolici europei e la cultura locale giapponese di fine Cinque e inizio Seicento.

³ *Ivi*, p. 45.

⁴ In aggiunta, Miura annota anche altre parole tratte dalla stessa fonte che possono essere associate per valenza semantica: ad esempio, *haiya shorui* (“documenti anticristiani”) e *haiya shisō* (“pensiero anticristiano”). Cfr. *ibid.*

di critica anticristiana, sebbene la ricerca e l'accezione attuale del termine *haiyaron* cominciarono a consolidarsi solo a partire dagli anni Settanta del secolo scorso⁵. Essenziale a uno sviluppo più solido di questa branca di studi fu il contributo di Ebisawa Arimichi (1910-1992), il quale con la sua celebre edizione critica dal titolo *Kirishitansho haiyasho* (Scritti *kirishitan*, scritti anticristiani) del 1970, comprensiva dei più importanti pilastri di letteratura non solo *kirishitan* (quindi prodotta sia dai missionari europei sia dagli stessi convertiti giapponesi) ma anche confutatoria, si consacrò come uno dei pionieri in materia. Di fatto, nonostante la suddetta ondata di “gusto *nanban*” a cavallo tra i secoli XIX e XX, Miura osserva come la ricerca sul discorso anticristiano sia ancora relativamente scarsa, il che a suo avviso è dovuto al fatto che la storiografia ha sempre trattato le opere di critica anticristiana (*haiyaronsho*) relegandole alla classificazione semplicistica di “letteratura”, invece di considerarle un genere a sé stante degno di una propria classificazione⁶. Se in un primo momento, come riporta Miura, lo storico Muraoka Tsunetsugu (1884-1946) incluse all'interno della macro-definizione di “letteratura *kirishitan*” (*kirishitan bungaku*) anche gli scritti anticristiani, Shinmura preferì invece separare quest'ultima categoria rinominandola “letteratura di condanna dei *kirishitan*” (*kirishitan haigekibungaku*) mentre lo stesso Ebisawa optò per una più limpida denominazione di “letteratura anti-*kirishitan*” (*hankirishitan bungaku*)⁷.

Comprendere lo *haiyaron* come il tentativo di assegnare un nome al dibattito pubblico anticristiano, le cui argomentazioni mostravano una forte matrice buddhista soprattutto durante l'ondata che segnò almeno la prima metà del XVII secolo, è un buon punto di partenza ma non basta per cogliere le sfaccettature di un discorso ben più complesso. Prima di tutto, è importante non sottovalutare la differente accezione attribuita al discorso anticristiano quando se ne parla in termini di *hankirishitan* o di *haiyaso*⁸, entrambi riconducibili alla traduzione approssimativa di “anticristiano”. Da un lato, *hankirishitan* non è che l'unione tra il prefisso *han-* (“anti-”) dal valore avversativo e *kirishitan*, l'appellativo preso in prestito dalla lingua portoghese (*Christão*) che tra XVI e XVII secolo cominciò a indicare i seguaci della dottrina straniera importata dai missionari iberici. Dall'altro, il secondo termine è composto dal prefisso *hai-*, che analogamente a *han-* trasmette l'idea di un pensiero contrario che respinge e condanna, e dall'elemento *yaso* utilizzato come adattamento fonetico in caratteri cinesi del latino *Iesus* (Gesù).

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Quest'ultimo termine, come vedremo, prende spunto da un'omonima opera anticristiana di Hayashi Razan.

L'attenta analisi semantica svolta da Miura sui sinogrammi convenzionalmente utilizzati per trascrivere la parola *yaso* suggerisce come questi riportino alla mente non solo la figura "paterna" del Creatore ma anche la resurrezione del Messia⁹. A essere particolarmente degna di nota, tuttavia, è un'interpretazione alternativa dei caratteri per *yaso* che li vede stravolgere il messaggio, dirottando l'attenzione verso l'idea di una religione perversa, maligna. Per quanto riguarda il sinogramma di *ya*, esso rimanderebbe a un altro carattere cui sottende una forte concezione di eresia, o meglio di una dottrina religiosa che scostandosi dal buon senso comune porta verso la perdizione¹⁰. Secondo quanto osservato da Miura, quest'ultimo oltre a essere graficamente simile a quello convenzionale aggiunge alla parola *yaso*, e quindi alla religione cristiana, un'accezione chiaramente negativa che ne sottolinea la natura distorta, irragionevole e malvagia¹¹. Allo stesso tempo, il carattere scelto per *so* sembra racchiudere anche un'idea di "orizzontalità" che si contrappone alla legittimità dei rapporti interpersonali nonché di potere in un tessuto sociale verticalmente gerarchizzato come quello giapponese¹². In questo senso, la svolta terminologica da *kirishitan* a *yaso* a cui è possibile assistere negli scritti anticristiani pubblicati a partire dagli anni Sessanta del XIX secolo mostra una certa intenzionalità nel trasmettere l'immagine di un cristianesimo che è fonte di insurrezioni e disordini sociopolitici.

In maniera analoga anche nel corso del Seicento, è facile immaginare come la presenza di una comunità cristiana che ponesse la completa devozione nei confronti di un Dio onnipotente e creatore dell'ordine universale al di sopra della lealtà dovuta ai superiori avrebbe compromesso inevitabilmente la stabilità del modello sociale e del sistema di valori di stampo neoconfuciano voluti dai Tokugawa e difesi dal loro entourage di ideologi. Come verrà approfondito nel capitolo successivo, una delle argomentazioni più ricorrenti nei trattati di confutazione dottrinale di prima epoca Tokugawa consiste per l'appunto nella critica al Primo Comandamento. Esempio è la produzione anticristiana di Fukansai Habian (1565-1621), che nel settimo stadio del suo trattato dal titolo *Ha Daiusu* (Contro Deus, 1620) manipola il messaggio del primo *mandamento*¹³ tratto

⁹ Il carattere *ya* 耶 non è altro che la forma semplificata di 爺, dal significato di "padre", mentre il carattere *so* 蘇 porta anche la lettura sino-giapponese di *yomigaeru* ("tomare in vita"). Cfr. MIURA, "Haiyaron no kenkyū", cit., p. 46.

¹⁰ Il carattere in questione è 邪.

¹¹ MIURA, "Haiyaron no kenkyū", cit., p. 46

¹² *Ibid*; *ivi*, p. 51, nota 10.

¹³ Tra gli altri *kirishitanban* di fine XVI e inizio XVII secolo, *Dochiriina kirishitan* si distingue per l'elevato impiego di trascrizioni fonetiche di termini dottrinali latini o portoghesi, che nel processo traduttivo venivano mantenuti in originale onde evitare fraintendimenti. Cfr. Aldo TOLLINI, "Translation During the Christian Century in Japan", in

dal *Dochiriina kirishitan*, il principale manuale di catechesi diffuso dalla stampa gesuita nel 1591 e impiegato non solo nei seminari per l'edificazione spirituale dei catecumeni, ma anche in occasione dei sermoni indirizzati alla popolazione locale di fedeli¹⁴. Aggiungendo al testo originale del precetto¹⁵ l'espressione che recita *banji ni coyete* ("al di sopra di tutte le cose")¹⁶, l'autore dello *Ha Daiusu* accusa gli insegnamenti cristiani di istigare le masse all'insubordinazione e di opporsi al principio delle cinque relazioni fondamentali che regolano le norme etiche nel confucianesimo: sovrano-suddito, padre-figlio, marito-moglie, fratello maggiore-fratello minore, amico-amico¹⁷.

Ritornando alle implicazioni del termine *yaso*, si potrebbe affermare che a partire da un certo momento (sicuramente in seguito alla disastrosa rivolta di Shimabara e alla successiva istituzione di un sistema inquisitorio nel 1640) esso cominciò gradualmente a sostituire *kirishitan* per andare a indicare non tanto il cristianesimo di per sé, bensì il concetto di "novità insolita" possibilmente dannosa per l'equilibrio religioso, sociale e ben presto anche politico-intellettuale dell'arcipelago¹⁸.

A testimonianza di un tale mutamento nel dibattito anticristiano vi è senza dubbio *Haiyaso* (Contro gli *yaso*¹⁹, 1606), breve opera scritta dal celebre pensatore e politico neoconfuciano Hayashi Razan (1583-1657) che anche solamente a giudicare dal titolo suggerisce come già durante il XVII secolo il discorso "anticristiano" venisse strumentalizzato al fine di «create a binary rhetorical framework in which all political ideas could be labelled either Christian or Confucian, orthodox or heterodox»²⁰. In aggiunta, si osserva come gli sviluppi dello *haiyaron* nel corso del Seicento toccarono anche altri ambiti, tra cui ad esempio quello letterario. In seguito alle innovazioni stilistiche apportate dall'emergente scuola di poesia Danrin intorno all'era Enpō (1673-1681), alcuni suoi illustri rappresentanti del calibro di Ihara Saikaku (1642-1693) e

Nicoletta PESARO (a cura di), *Between Texts, Beyond Words: Intertextuality and Translation*, Venezia, Edizioni Ca' Foscari – Digital Publishing, 2018, p. 23.

¹⁴ HIGASHIBABA Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 54. Come si intuisce dalla nota successiva, l'opera è scritta in giapponese con l'impiego di caratteri latini.

¹⁵ «Dai ichi, go ittai no Deus uo vyamai tattomi tatematçurubexi» (Primo [comandamento]: adora e venera l'unico Deus). Cfr. George ELISON, *Deus destroyed: The image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973, p. 169.

¹⁶ «Fitotçu niua, tada go ittai no Deus uo banji ni coyete, go taixet ni vyamai tatematçurubexi» (Uno: adora e venera solamente l'unico Deus al di sopra di tutte le cose). Cfr., *ibid.*

¹⁷ Adriana BOSCARO, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2021, pp. 272-273.

¹⁸ Miura parla in termini di *shinki*, sostantivo aggettivale che esprime bene le accezioni di "nuovo" ma anche "strano", "eccentrico" e quindi pericoloso per la coesione collettiva. Cfr. MIURA, "Haiyaron no kenkyū", cit., p. 47.

¹⁹ Le traduzioni proposte da Boscaro sono "Contro Gesù" e "Contro i Gesuiti"; cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 293. Tuttavia, in questo caso si ritiene più opportuno tradurre con "Contro gli *yaso*" se non alla lettera con "Escludere gli *yaso*" per preservare le suddette sfaccettature di significato legate al termine *yaso*.

²⁰ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 70.

Suganoya Takamasa (?-?) finirono sotto la mira della più tradizionalista scuola Teimon, che li sminuì attraverso appellativi dal tono chiaramente xenofobo e con lo stesso effetto emarginante di *yaso* quali *bateren*²¹ e *orandaryū* (“in stile olandese”²²)²³.

In sintesi, si può osservare come questo tipo di terminologia cristianofoba finì per assumere la valenza di “novità” indesiderabile, che fosse di natura religiosa, politica o di pensiero. Ad ogni modo, ciò che preme sottolineare è che l’immaginario eretico e “alterizzante” trasmesso dal termine *yaso*, nonché l’insieme di pratiche discorsive a sfondo anticristiano che caratterizzano lo *haiyaron* di prima epoca Tokugawa, di fatto avevano alla base ben poca sostanza. Non a caso, a esclusione di opere di confutazione scritte da chi come Fukansai Habian in qualità di ex cristiano riconvertito al buddhismo aveva ragione di conoscere dettagliatamente i fondamenti teologici della dottrina “nemica”, molte argomentazioni che ricorrono nella trattatistica dottrinale anticristiana sembrano al contrario basarsi su dicerie infondate e passaggi di parola riportati in maniera poco obiettiva²⁴. Spicca in particolare il trattato *Ha kirishitan* (Contro i *kirishitan*, 1662) del monaco zen Suzuki Shōsan (1579-1655), la cui struttura di alcune sezioni, come si vedrà, si compone di una brevissima premessa segnalata dall’enunciato “[così] ho sentito dire” (*kikioyobu*)²⁵ e da un nucleo testuale dove l’autore propone l’antitesi confutatoria.

Per inquadrare meglio la diffusione della letteratura anticristiana in un più ampio schema di potere, è bene capire in che modo lo *haiyaron*²⁶ contribuì sostanzialmente al consolidamento di un’ideologia statale non solo durante il regime di Edo ma anche nei suoi sviluppi nel corso della Restaurazione Meiji. Le interessanti osservazioni di Miura sullo *haiyaron* lasciano intendere che a conti fatti la polemica anticristiana nel Giappone secentesco non va intesa come il frutto di uno scontro “disinteressato” tra due fazioni religioso-spirituali avverse, bensì come uno strumento

²¹ La parola *bateren* altro non è che la pronuncia giapponese del portoghese *padre* e veniva utilizzata per riferirsi ai missionari europei. I confratelli (compresi quelli giapponesi, formati nei seminari) venivano invece chiamati *iruman*, da *irmão*.

²² Qui l’allusione è all’ingerenza di idee straniere in generale. Da notare che nell’era Enpō la presenza europea era rappresentata ormai solamente dai mercanti olandesi ghezzati sull’isola artificiale di Dejima.

²³ MIURA, “Haiyaron no kenkyū”, cit., p. 47.

²⁴ Miura nello specifico parla di «*fūbun kōsetsu ryūgen higo*», espressione composta da quattro sinonimi (traducibili con “diceria” o “pettegolezzo”) che bene rendono l’idea dell’infondatezza di una buona parte delle informazioni sui *kirishitan* contenute negli scritti anticristiani. A prescindere dalla veridicità delle accuse, infatti, l’obiettivo ultimo era sottrarre alle masse la possibilità di avvicinarsi alla “dannosa novità” del cristianesimo. Cfr. *Ibid.*

²⁵ La traduzione italiana del sottoscritto si rifà a Elison, che in inglese traduce con l’espressione «as I have heard». Cfr. George ELISON, *Deus destroyed. The image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973, pp. 375-389.

²⁶ Che qui per convenzione tradurremo come “discorso anticristiano”, nonostante questa definizione non rispecchi appieno la vera natura di un prodotto ideologico ben più articolato.

ideologico altamente politicizzato i cui molteplici obiettivi spaziavano dall'affermazione di un buddhismo di Stato alla difesa della sovranità nazionale²⁷. A questo proposito, riporta Miura, la storica Murai Sanae sottolinea come gli stessi

monaci buddhisti incaricati di scrivere opere anticristiane in un certo senso evitarono di trattare quello dei *kirishitan* come un problema “religioso”, finendo per puntare sulla [retorica dell'] eliminazione del “nemico della Nazione”²⁸.

D'altronde, almeno per quanto riguarda la produzione anticristiana del XVII secolo, la diffusione di un cristianesimo che diventa «iniquo mezzo di pre-conquista territoriale»²⁹ col quale le corone cattoliche di Castiglia e Portogallo si sarebbero “impadronite del Paese” è un tema comune nella letteratura d'intrattenimento come nei trattati di confutazione dottrinale di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo. È proprio in base a questa suddivisione interna alla letteratura anticristiana di primo periodo Tokugawa che la ricerca accademica distingue all'unanimità opere di diversa natura ma con le stesse finalità: demonizzare i *bateren* e la religione dei *kirishitan*, imprimere nella memoria collettiva il traumatico evento di Shimabara in modo da scongiurare simili insurrezioni future, ma anche definire un'ortodossia di pensiero religioso e politico.

2.2 Il canone anticristiano tra letteratura popolare e trattati di confutazione

Prima di entrare nel merito di alcune importanti opere di confutazione dottrinale su cui si fonda la vera e propria critica “religiosa” dello *haiyaron* secentesco, è necessario offrire una complessiva panoramica del contesto di produzione in cui si inseriscono gli esempi di letteratura anticristiana risalente al primo periodo Tokugawa. Innanzitutto, è bene tener presente che il corpus di opere ritenute “canoniche” della produzione anticristiana che ricopre la prima metà del XVII secolo, riconosciute come tali anche da autorevoli studiosi della seconda metà del Novecento quali Ebisawa Arimichi e George Elison, in realtà sarebbero state selezionate negli anni Cinquanta e Sessanta del XIX secolo da polemisti buddhisti e confuciani schieratisi a favore della causa shogunale durante il *bakumatsu*³⁰. Ciò a cui Paramore si riferisce quando parla di “canone

²⁷ MIURA, “Haiyaron no kenkyū”, cit., p. 48.

²⁸ *Ivi*, p. 49.

²⁹ Adriana BOSCARO, “I *kirishitan monogatari*: una rilettura del ‘secolo cristiano’”, *Annali di Ca' Foscari*, XVIII, 3, 1979, p. 115.

³⁰ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 177, nota 1.

anticristiano giapponese”³¹ in realtà consiste in una vasta gamma di documenti anticristiani che, sebbene spesso accomunati da tematiche ed elementi narrativi comuni, si possono distinguere in due macrocategorie. Da una parte si osserva una letteratura dal carattere popolare, caratterizzata da un linguaggio semplice e finalizzata ad ammonire anche i lettori meno colti contro la sempre attuale “minaccia” cristiana. Dall’altra, abbiamo un corpus più “sostanzioso” di trattati incentrati sulla confutazione della dottrina cattolica, che vennero scritti principalmente da monaci buddhisti ma talvolta anche da cristiani apostati (i cosiddetti *korobi kirishitan*), la cui complessità di stile e contenuto li rendevano accessibili solamente a un pubblico eletto.

La tendenza a etichettare queste due grandi correnti di letteratura anticristiana di inizio epoca Tokugawa come *kirishitan monogatari* e *ha kirishitan* (traducibili rispettivamente con “racconti sui *kirishitan*” e “confutare i *kirishitan*”) è forse da attribuire a due fattori³². Lampante è per certo il rimando ai titoli di due omonime opere anticristiane che in quest’ottica potrebbero essere ritenute rappresentative dei rispettivi generi³³. Questa classificazione però potrebbe anche rispondere alla necessità di sottolineare i punti di divergenza tra questi due filoni attraverso l’impiego dei termini *monogatari* da una parte e *ha* dall’altra. Il primo dei due identifica la narrazione pseudostorica, a tratti estremamente fittizia, che accomuna il genere del racconto (*monogatari*) a quella letteratura anticristiana che potremmo definire “volgare”, dove il focus consiste nella descrizione mostruosa e straniante dei *bateren* di cui vengono raccontate le “divertenti” sventure. Il secondo termine, invece, corrisponde alla lettura sino-giapponese del carattere associato al verbo *yaburu* (“distruggere”, “sconfiggere”)³⁴ ma in questo caso va inteso con lo specifico valore semantico dei verbi *iiyaburu* (“controbattere”) o *ronpa suru* (“sconfiggere dialetticamente”). Esso compare nel titolo di almeno due trattati di confutazione dottrinale della prima metà del Seicento³⁵ nelle quali versioni originali ricorre inoltre l’espressione *ha shite ihaku*³⁶ (“a confutazione di ciò, replico”³⁷)

³¹ Ivi, p. 52.

³² Il riferimento è alla classificazione che viene fatta in BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 127-139.

³³ Si tratta di *Kirishitan monogatari* (Racconto sui *kirishitan*, 1639), opera di autore anonimo di cui si parlerà a breve, e di *Ha kirishitan* (Contro i *kirishitan*, 1662) del monaco zen Suzuki Shōsan.

³⁴ Il sinogramma in questione è 破.

³⁵ Parliamo di *Ha Daiusu* del 1620 e del già citato *Ha kirishitan*, scritto intorno al 1642 e pubblicato postumo nel 1662.

³⁶ 一、日本にて、神を敬ひ奉る事僻事也。是も、でうすをしらざる故と云由聞及。破して云、夫日本は神国也。神国に生を得て、神明を崇め奉らざらんは、非義の至りなり。EBISAWA, *Kirishitansho haiyasho*, cit., p. 451.

³⁷ Rambelli, a cui si deve una preziosa traduzione italiana dello *Ha Daiusu* di Fukansai Habian, rende l’espressione traducendola in ugual maniera. Cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 247-276.

utilizzata dall'autore quando intende controbattere in risposta alle spesso presunte argomentazioni dei cristiani. Qui di seguito si riporta un breve estratto dello *Ha kirishitan* di Suzuki Shōsan, nella traduzione inglese offerta da Elison, in cui è possibile notare l'utilizzo di questo espediente retorico (per l'occasione segnalato dalla sottolineatura nella nota numero 36) particolarmente distintivo dei trattati di confutazione dottrinale

That gods are esteemed and worshipped in Japan is a perversity. And the reason for it is because the Japanese know not Deus. Thus the Kirishitans claim, as I have heard. *To counter, I reply:* Japan is the Land of the Gods. To be born in the Land of the Gods and refuse to adore and worship the gods is the ultimate of irreverence³⁸.

Ad ogni modo, sebbene la suddetta terminologia legata alle due correnti di letteratura anticristiana venga ripresa dalla stessa Boscaro, nel corso di questo elaborato si è ritenuto opportuno superare le definizioni di *kirishitan monogatari* e *ha kirishitan* preferendo invece l'uso di espressioni perifrastiche. Per esempio, parlare di “letteratura d'intrattenimento” e “trattatistica di confutazione” permette al contempo di far luce sulla diversa natura dei due filoni di produzione anticristiana ma anche di evitare fraintendimenti con il *Kirishitan monogatari* e con il trattato di Suzuki Shōsan.

Va specificato che gran parte delle opere tradizionalmente incluse nel canone anticristiano fiorì solo dopo la completa soppressione del cristianesimo, iniziata sotto il regime Tokugawa con una serie di provvedimenti governativi a partire dal 1612 e culminata con la rivolta filo-cristiana di Shimabara che vide le sue tragiche sorti nel 1638. Questo dettaglio evidenzia il fine ultimo di una retorica anticristiana indirizzata a eliminare il pericolo non tanto di un'invasione esterna da parte della “Barbaria del Sud”³⁹, che nell'ottica della propaganda avrebbe appositamente spedito in Giappone i missionari affinché ammaliassero la gente comune attraverso le loro abilità magiche, quanto di un sovvertimento degli equilibri domestici⁴⁰. La rivolta di Shimabara (1637-1638) si inserisce quindi come essenziale punto di svolta nella produzione anticristiana del XVII secolo, a tal punto che Paramore distingue una sorta di letteratura “pre-Shimabara” consistente in documenti

³⁸ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 379. Enfasi aggiunta. Qui Elison non sembra preoccuparsi di tradurre *kami* con «the gods» e *shinkoku* con «the Land of the Gods». Tuttavia, si ritiene necessario prestare attenzione alla distinzione ontologica tra *kami* e *hotoke*.

³⁹ L'espressione è la traduzione letterale di *nanban*, terra d'origine dei *bateren*. Per un impiego del termine italiano, cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 136-137.

⁴⁰ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 217.

ufficiali redatti dalle autorità shogunali⁴¹ o in opere scritte da ex cristiani in seguito alla loro abiura⁴² (a cui per convenzione ci si riferisce con il termine giapponese, *korobi kirishitan*) come Fukansai Habian e Sawano Chūan⁴³. Tuttavia, nonostante l'imprecisione dal punto di vista della critica dottrinale nonché di conoscenza del cristianesimo, a influenzare lo sviluppo di un'ideologia anticristiana e di un pensiero politico nei periodi Tokugawa e Meiji fu sicuramente la produzione "post-Shimabara" che va indicativamente dagli anni Quaranta agli anni Settanta del XVII secolo⁴⁴.

2.3 La letteratura d'intrattenimento

Approfondite le principali sottocategorie della produzione anticristiana di prima epoca Tokugawa, ora cercheremo di entrare nel dettaglio di quelli che si ritengono essere due importanti esempi di letteratura popolare a sostegno della propaganda statale nel Giappone seicentesco: il *Baterenki* e il *Kirishitan monogatari*.

Tra gli altri scritti d'intrattenimento, eventualmente raggruppabili a loro volta in diverse sottocategorie, si ricordano⁴⁵ il *Kirishitan shūmon raichō jikki* (Veritiero resoconto dell'arrivo della religione cristiana in Giappone, 1750-1790 ca.), l'*Ibuki mogusa* (L'artemisia di Ibuki, 1663), il *Nanbanji kōhaiki* (Fortuna e caduta della chiesa dei barbari del sud, prima metà del XVIII sec.) e lo *Shimabara Amakusa nikki* (Diario di Shimabara e Amakusa, 1764)⁴⁶. Boscaro annovera i titoli di questa letteratura "volgare" tra i *kanazōshi* dal carattere didascalico⁴⁷, i quali attraverso l'impiego di espedienti narrativi mirati (come le disturbanti descrizioni dell'aspetto fisico dei missionari, o le liste di malefatte da loro compiute) si proponevano di demonizzare i cristiani,

⁴¹ Ne è un famoso esempio l'editto *Bateren tsuihō no fumi* (Annuncio di espulsione dei *bateren*, 1614), che segna l'estensione delle misure anticristiane, e della conseguente soppressione istituzionalizzata, alla popolazione comune. Cfr. PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 56.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Pseudonimo del gesuita portoghese Christóvão Ferreira (1580-1650), il quale dopo l'apostasia pubblicò un trattato di confutazione dal titolo *Kengiroku* (Note di denuncia della falsità, 1636) che non sorprendentemente mostra un livello di accuratezza nella comprensione delle pratiche e della dottrina cattoliche ben al di sopra di quello di molte altre opere dello stesso filone prodotte nei decenni successivi. Cfr. *ivi*, p. 58.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Per una panoramica più dettagliata o per un approfondimento dei contenuti si rimanda a BOSCARO, "I *kirishitan monogatari*...", cit., pp. 113-137; Hubert CIESLIK, "Nanbanji-Romane der Tokugawa-Zeit", *Monumenta Nipponica*, VI, 1/2, 1943, pp. 13-51; Jan C. LEUCHTENBERGER, *Conquering Demons: The "Kirishitan," Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature*, Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 2013.

⁴⁶ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 132-133.

⁴⁷ BOSCARO, "I *kirishitan monogatari*...", cit., p. 115. Per *kanazōshi* si intende la narrativa sviluppatasi tra il 1600 e il 1682 e contraddistinta da una prevalenza di segni sillabici *kana* sui caratteri cinesi. Cfr. Luisa BIENATI, Adriana BOSCARO, *La narrativa giapponese classica*, Venezia, Marsilio, 2010, p. 139.

sensibilizzando ma anche divertendo le masse. La premura di fornire le letture fonetiche di composti sinografici elementari, insieme a parole equivalenti ma più facilmente comprensibili, mette a nudo la natura chiaramente popolare di questi libricoli (perlopiù copiati e ricopiati per essere largamente consumati in forma manoscritta) nonché l'intenzione di raggiungere un pubblico semicolto⁴⁸. Non sorprende quindi che la parte di critica dottrinale in questi testi si fermi a un livello effettivamente molto superficiale, il che li distingue in maniera netta dal corpus di trattati di confutazione. A livello contenutistico, la letteratura anticristiana d'intrattenimento si sviluppa grossomodo su due fili narrativi. Un primo sottogruppo di racconti narra l'arrivo dei missionari nel Gokinai⁴⁹, l'edificazione della prima chiesa cattolica nella capitale⁵⁰ e l'operato di Nobunaga e Hideyoshi. Dall'altra parte abbiamo un secondo e più tardo sottogenere di racconti che trattano le trionfanti gesta delle truppe shogunali in occasione della rivolta di Shimabara⁵¹.

Di seguito si tenterà di offrire una panoramica dei due suddetti scritti selezionati come rappresentativi del filone "popolare", andando a mettere in risalto non solo le argomentazioni poi riproposte in maniera più articolata ed esaustiva nella trattatistica dottrinale ma anche le diverse sfumature di alterità con cui veniva costruita e manipolata la figura del *kirishitan*.

Va da sé che l'ambiguità di fondo legata a tale termine, così ricorrente nei titoli di questa narrativa pseudostorica, lo rende difficilmente inquadrabile in un'unica traduzione. È infatti pressoché impossibile sapere esattamente in che senso venisse intesa una parola che all'occorrenza poteva significare i missionari europei e i loro seguaci giapponesi, la "religione" da questi condivisa (ossia l'insieme di pratiche, credenze e fondamenti dottrinali) o più semplicemente un "Altro" culturale su cui poter proiettare un proprio immaginario identitario⁵². Per convenzione, considerata l'elevata frequenza del termine *kirishitan*, d'ora in poi esso non verrà più riportato in corsivo eccetto quando appare nei titoli delle opere.

⁴⁸ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 213.

⁴⁹ Le cinque province che circondavano la capitale Kyōto (all'epoca Miyako, ossia semplicemente "capitale"): Yamashiro, Yamato, Settsu, Kawachi e Izumi.

⁵⁰ Si tratta del *Nanbanji* (Tempio dei barbari del sud), anche *Nanbandera*, terminato di costruire nel 1578 per speciale concessione di Nobunaga, il quale in un documento di nove anni prima non solo autorizzava i missionari a stare a Miyako ma li esentava anche da eventuali tasse e corvée. Cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 60.

⁵¹ CIESLIK, "Nanbanji-Romane der Tokugawa-Zeit", cit., p. 13; BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 132. Questo sottogenere viene talvolta convenzionalmente chiamato *ranki* (tradotto, "cronache sulla rivolta"), cfr. PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 178.

⁵² Quel che è sicuro è che qui l'universo *kirishitan* aveva ben poco a che fare con il cristianesimo di per sé. Per un ulteriore approfondimento, cfr. LEUCHTENBERGER, *Conquering Demons...*, cit., pp. 3-5.

2.3.1 Baterenki 伴天連記 (Cronache sui *bateren*, 1610 circa)

Fra i primi scritti anticristiani appartenenti alla sottocategoria che abbiamo in precedenza definito “pre-Shimabara” si colloca il già citato *Baterenki* (Cronache sui *bateren*, 1610 circa), a cui si deve un primo impiego della retorica di “invasione silente” che sarebbe diventata un ritornello della produzione anticristiana complessiva. Il *Baterenki* può essere considerato il testo seminale per la formazione di quell’alterità kirishitan che caratterizzò l’immaginario collettivo giapponese nel corso di tutto il periodo Tokugawa. Gli influssi che l’opera esercitò anche sulla trattatistica dottrinale dei decenni successivi sono dimostrati dal fatto che per il suo trattato di confutazione del 1648 intitolato *Taiji jashūron* (Confutazione della dottrina malvagia) lo stesso monaco Sessō Sōsai sembra aver attinto proprio dal *Baterenki*⁵³. La stesura dell’opera risale probabilmente al primo o al secondo decennio del XVII secolo ma non se ne conosce il compilatore, benché a giudicare dalle accurate informazioni sui sacramenti e sulla vita di santa Lucia si presume che a scriverlo sia stato un apostata o qualcuno che lavorò sotto sua dettatura. Essa si presenta come una collezione di vignette che includono un’agiografia della martire siracusana, la spiegazione delle origini e dei sette sacramenti della Chiesa cattolica, nonché una lunga parte relativa agli svariati tentativi di conquista del Giappone da parte di quest’ultima⁵⁴. A differenza di numerosi altri esempi più tardi di letteratura d’intrattenimento, primo fra tutti il *Kirishitan monogatari*, nel *Baterenki* l’enfasi viene posta non tanto sulla descrizione delle pericolose abilità magiche o della grottesca fisicità dei missionari stranieri, bensì sul loro piano che prevede di convertire la popolazione locale, soggiogare il Paese e rimpiazzare lo shōgun con un fantoccio del Papa.

La storia inizia *in medias res* con un riferimento al significato dei sette sacramenti istituiti dai santi Pietro e Giovanni e una spiegazione di come questi vengono celebrati⁵⁵. Segue un resoconto sulle origini della Chiesa di Roma e il racconto altamente rivisitato della vita di santa Lucia, dal quale emerge quella che Leuchtenberger ritiene una visione alquanto “buddhista” della verginità⁵⁶.

⁵³ *Ivi*, pp. 33-34.

⁵⁴ *Ivi*, p. 34.

⁵⁵ L’ordine dei sacramenti differisce da quello adottato nel *Dochiriina kirishitan*, dove le informazioni risultano più dettagliate ma anche meno accessibili a causa dell’impiego di termini latini e portoghesi inalterati. Il *Baterenki* li suddivide numerandoli come segue: 1. *bōchiisumo* (Battesimo), 2. *konhisan* (Confessione), 3. *kirisumo* (Cresima), 4. *machirimōniyo* (Matrimonio), 5. *shukke* (Ordine sacro), 6. *komokaru* (Eucaristia), 7. *unsan* (Unzione degli infermi, o Estrema unzione). Cfr. *ibid*, nota 8.

⁵⁶ Per un’analisi più dettagliata sulla storia di santa Lucia come riportata nel *Baterenki*, cfr. LEUCHTENBERGER, *Conquering Demons...*, cit., pp. 35-36.

La vicinanza tra Lucia e il *bateren* Roman, il quale la seduce e convince di poter accumulare del merito aiutando un lussurioso come lui a liberarsi dal vizio della carne, ricorderebbe la trama di alcuni *setsuwa* religiosi di epoca Kamakura⁵⁷. In queste storielle aneddotiche non è raro vedere dei bodhisattva manifestarsi sotto forma di cortigiane, a dimostrazione del fatto che anche dietro la più profana delle apparenze può nascondersi il sacro⁵⁸. Ad ogni modo, scostandosi chiaramente dalle informazioni agiografiche trasmesse in origine dai missionari cattolici, la rivisitazione dell'episodio di santa Lucia nel *Baterenki* incorpora elementi narrativi familiari alla tradizione letteraria giapponese rendendo così più comprensibile il sacrificio della martire a un pubblico di lettori che all'epoca si mostrava estraneo alla cultura della verginità diffusa nell'Europa cristiana⁵⁹.

Procedendo con la narrazione, il focus del *Baterenki* si sposta sui ripetuti tentativi di conquista del Giappone da parte del *pappa* (termine con cui ci si riferisce al Pontefice) fino al primo successo di entrata avvenuto nel 1560, quando un *bateren* giunge a bordo di una nave mercantile. Grazie alle merci che porta con sé, il missionario riesce ad attirare molti curiosi e a parlare loro di Deus. Tra questi si narra di un certo Lourenço, che riceve il battesimo e segue il *bateren* fino a Roma⁶⁰. Una volta tornato in Giappone insieme ad altri missionari, Lourenço riesce non solo a convertire la gente del luogo ma anche a costruire una chiesa: così facendo viene delineata una storicità dei kirishitan e della loro diffusione. L'autore del *Baterenki* introduce poi un personaggio affetto da lebbra, a cui viene riferito che può essere guarito da un *bateren* a patto che si converta alla religione cristiana. Il lebbroso ascolta i sermoni di catechesi e frequenta il tempio di Dio, salvo poi scoprire che i missionari hanno in piano di impossessarsi del Paese passo dopo passo. Il daimyō del feudo di Ōmura, egli stesso un convertito⁶¹, viene quindi informato sul complotto kirishitan dietro cui si nascondono le mire espansionistiche di Roma. Il signorotto, scioccato, decide infine di inviare tutti i cristiani a Nagasaki, distruggere la chiesa eretta a Hakata e riabbracciare il buddhismo.

⁵⁷ *Ivi*, p. 36.

⁵⁸ Esempio è l'episodio contenuto nella raccolta *Senjūshō* (Florilegio di storie, XIII sec.) che mette in scena una cortigiana della città portuale di Muro (Murotsu) dietro le cui sembianze si cela il bodhisattva Fugen. Cfr. Yoshiko DYKSTRA, *The Senjūshō: buddhist tales of early medieval Japan*, Kanji Press, Honolulu, 2014, pp. 156-160.

⁵⁹ LEUCHTENBERGER, *Conquering Demons...*, cit., p. 36.

⁶⁰ Si tratta dell'*iruman* Lourenço, il primo giapponese a essere battezzato da Francesco Saverio a Yamaguchi nel 1551 e a entrare nella Compagnia di Gesù come catechista (*dōjuku*) dodici anni dopo. Innegabile è il sostegno fondamentale che diede ai gesuiti durante i primi travagliati anni della Missione. Gli si deve il merito di aver conquistato la fede di un'importante personalità come Takayama Ukon (1552-1615), daimyō del feudo di Takatsuki nella provincia centrale di Settsu e poi di Akashi in quella di Harima. Cfr. Boscaro, *Ventura e sventura...*, cit., p. 310.

⁶¹ Ōmura Sumitada (1533-1587), Bartolomeo da battezzato, a cui si attribuisce la cruciale cessione del villaggio-porto di Nagasaki ai gesuiti nel 1580. Per una preziosa traduzione italiana dell'atto di cessione, cfr. *ivi* pp. 202-203.

Non sarebbe esagerato affermare che il *Baterenki* si configura come il primo importante prodotto di una letteratura anticristiana “d’intrattenimento” in Giappone: è infatti il primo testo a ricavare dalla figura dello pseudo-conquistatore kirishitan un nemico della nazione, che fa della propria dottrina religiosa uno strumento di sopruso e di sovvertimento politico. È bene inoltre non trascurare le implicazioni ideologiche legate alla retorica di “invasione silente”, che nel contesto accademico giapponese viene definita *dakkokuron* (teoria sull’usurpazione del Paese)⁶². Essa propone l’immagine sminuente di una potenza straniera che, non potendo contare sulla supremazia militare e vedendo nella conversione di massa l’unica possibilità di successo per una presa di potere, è costretta ad affidarsi all’attività apostolica dei missionari. L’opera si distinguerebbe per l’assenza di giudizio teologico o morale sugli insegnamenti cattolici (che anzi vengono in un certo senso pubblicizzati nelle sezioni in cui si parla dei sacramenti e della vita di santa Lucia), compito che verrà affidato alla letteratura popolare ma soprattutto alla trattatistica di confutazione dottrinale dei decenni successivi⁶³. Assente è anche qualsiasi riferimento a una barbarie o inferiorità culturale insita nei kirishitan, che qui non vengono derisi né per il loro fisico né per la presunta “falsità” del loro credo⁶⁴. Insomma, l’alterità kirishitan nel *Baterenki* è limitata a una mera minaccia in potenza, non ancora allarmante come quelle migliaia di seguaci cristiani pronti a resistere alle torture e a combattere contro le autorità che diventeranno un vero e proprio “incubo nazionale” nella narrativa popolare post-Shimabara.

2.3.2 Kirishitan monogatari 吉利支丹物語 (Racconto sui *kirishitan*, 1639)

In linea cronologica segue il *Kirishitan yuraiki* (Sulle origini dei *kirishitan*⁶⁵), scritto tra gli anni Venti e gli anni Trenta del XVII secolo, che non sembra godere di particolari elogi se non per essere stato la fonte principale a cui attinse quello che è il resoconto per eccellenza della vicenda cristiana in Giappone e che per Boscaro dà un nome al filone di letteratura d’intrattenimento⁶⁶: il celebre *Kirishitan monogatari* (Racconto sui *kirishitan*, 1639).

⁶² Per un esempio dell’impiego del termine *dakkokuron* in ambito accademico, cfr. ŌKUWA Hitoshi, “Kinsei kokka no shūkyō hensei to kirishitan haigeki”, *Nihon shisōshi gaku*, 40, 2008, p. 9.

⁶³ LEUCHTENBERGER, *Conquering Demons...*, cit., p. 40.

⁶⁴ *Ivi*, p. 41.

⁶⁵ Boscaro rende il titolo in maniera forse troppo libera con “Origini del cristianesimo”. Cfr. BOSCARO, “I *kirishitan monogatari...*”, cit., p. 116.

⁶⁶ *Ibid.*

La prima pubblicazione di questo capolavoro di letteratura anticristiana post-Shimabara risale al 1639, ma sarà solo dopo le ristampe effettuate a partire dagli anni Sessanta che esso acquisirà un esteso impatto sociale⁶⁷. Il *Kirishitan monogatari*, nell'edizione del 1639, presenta una struttura slegata che si compone di tredici capitoletti con titolo e di un epilogo senza titolo. Si tratta di un testo facilmente fruibile dai lettori, che volendo potevano trattare i diversi capitoletti come sezioni autoconclusive di un unico racconto. Inoltre, l'aggiunta di illustrazioni che ugualmente al *Baterenki* accompagnano il testo con il loro intento didascalico rende l'edizione del 1665 un perfetto esempio di pop art nel Giappone di primo Seicento⁶⁸. L'opera, rappresentativa di un incremento nella stampa commerciale di titoli letterari "popolari" destinati a un largo consumo⁶⁹, sembra far tesoro dell'episodio di Shimabara per istruire signori feudali e samurai di alto rango sul corretto controllo dei propri domini e della popolazione di sudditi, al fine di impedire analoghe insurrezioni future⁷⁰.

Ora si passerà in rassegna il contenuto del *Kirishitan monogatari*, cercando di fare luce sugli elementi diegetici e sulle tematiche che imposteranno una sorta di "canone narrativo" nella letteratura anticristiana di periodo Tokugawa⁷¹.

Prima di tutto, c'è da dire che dei tredici capitoletti solamente il terzo, il sesto e il settimo sono dedicati alla confutazione dottrinale della fede cristiana. Le restanti sezioni si configurano invece come una sorta di epopea della soppressione del cristianesimo in Giappone, le cui vicende sono intercalate da sarcastici commenti sui missionari e sulle loro strambe credenze volti a demonizzare l'identità "altra" dei kirishitan. Spicca sin dalle prime righe l'attenzione posta sul mostruoso aspetto fisico del *bateren* che per primo giunse in Giappone, di cui si narra all'inizio del primo capitolo, preso quasi a prototipo di un'alterità demoniaca insita nei visitatori stranieri. Inutile dire che le informazioni storiografiche mostrano subito alcuni non trascurabili segni di inesattezza. Infatti, sebbene il primo missionario cattolico a mettere piede sulle coste di Kagoshima nel 1549 sia stato Francesco Saverio, il nome attribuitogli nel *Kirishitan monogatari* (Urugan bateren) fa

⁶⁷ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 59. Tuttavia, pare che le copie a stampa non ebbero mai lo stesso successo di quelle manoscritte. Cfr. ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 214.

⁶⁸ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 214.

⁶⁹ Si pensi che, fino ai primi decenni del XVII secolo, a venire stampati erano quasi esclusivamente i tradizionali testi buddhisti e le opere di letteratura classica. A partire dagli anni Quaranta, invece, assistiamo a un aumento nella stampa di racconti simili al *Kirishitan monogatari*. Cfr. LEUCHTENBERGER, *Conquering Demons...*, cit., p. 47.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Per la traduzione italiana dei titoli dei tredici capitoletti si è fatto riferimento a BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 133-139; ELISON, *Deus destroyed...*, cit., pp. 319-374.

pensare a un altro gesuita giunto in Giappone nel 1570 e particolarmente apprezzato per il buon operato che fece nelle regioni centrali in qualità di Superiore del Gokinai: il bresciano Organtino Gneccchi-Soldo (1532-1609)⁷². Ecco il resoconto del suo arrivo

su una nave barbara da carico giunse per la prima volta un qualcosa che aveva sembianze umane ma che era del tutto simile a un *tengu*, a un Mikoshi Nyūdō, un essere inqualificabile. Dopo aver appurato [si scoprì] che era una creatura chiamata *bateren*. A una prima occhiata, il naso era lungo, [...] gli occhi immensi [...], le pupille gialle, la testa piccola, alle mani e ai piedi aveva lunghi artigli, era alto più di sette *shaku*, aveva il colorito molto scuro, il naso rosso, i denti più lunghi di quelli di un cavallo, i capelli color grigiotopo [...]. Non si afferrava nulla di quanto diceva, la sua voce sembrava quella di un barbagianni⁷³.

L'accostamento fisico a queste due creature del folclore giapponese, il *tengu* da una parte e il *mikoshi nyūdō* dall'altra⁷⁴, è da intendere parallelamente alle proprietà sovranaturali che vengono in seguito attribuite ai missionari. È interessante notare come non solo la "parlata incomprensibile" che ricorda il verso di un uccello, attorno alla quale gira una certa idea di barbarie kirishitan, ma anche le abilità magiche con cui i missionari riescono a guarire i lebbrosi ritorneranno più tardi nel discorso anticristiano di metà Seicento (persino negli scritti politici di Hayashi Razan degli anni Cinquanta⁷⁵) quasi a testimonianza di un immaginario collettivo ormai consolidato.

Nel secondo capitoletto si narra dell'ascesa di Oda Nobunaga, di come similmente al vento che fa piegare gli arbusti egli sconfisse e sottomise abilmente le popolazioni barbare in ogni angolo dell'impero⁷⁶. Urugan *bateren* viene quindi convocato ad Azuchi nella provincia di Ōmi, dove Nobunaga ha fatto erigere un castello meraviglioso, e durante una fastosa processione in città sfoggia mercanzie mai viste tra cui una particolare veste chiamata *habito* che lo fa sembrare un pipistrello⁷⁷. Alcuni monaci rinnegati si lasciano corrompere dalle enormi somme di denaro che

⁷² BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 292.

⁷³ *Ivi*, pp. 133-134.

⁷⁴ Il *mikoshi nyūdō* qui citato è uno *yōkai* che assume le sembianze di un monaco dal collo estremamente lungo e possiede la capacità di ingrandirsi più uno lo fissa. Cfr. BOSCARO, "I *kirishitan monogatari...*", cit., p. 129.

⁷⁵ Nel suo *Sōzokuki* risalente al biennio 1651-1652, riferendosi ai cristiani il pensatore neoconfuciano parla di *gekizetsu* (tradotto alla lettera, "lingua da averla") invece di usare il convenzionale *yaso*. Attraverso la metafora dell'uccello passeriforme, Razan associa ai suoi nemici politici e intellettuali quel "barbaro farfugliare" che è sintomo di pensiero eterodosso. Cfr. PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 97.

⁷⁶ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 325.

⁷⁷ *Ibid.* Si noti tuttavia che a visitare il castello di Azuchi su invito di Nobunaga in realtà fu Valignano nell'aprile del 1581 e non padre Organtino. Cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 318.

vengono loro offerte e diventano *iruman*. La dottrina qui predicata si configura però come un insieme di elementi cattolici che vengono filtrati da un apparato terminologico buddhista. Il risultato è una sorta di sincretismo religioso che preannuncia un cristianesimo percepito come “eresia buddhista”, una degenerazione del Dharma, sia qui sia successivamente nella trattativa di confutazione dottrinale.

È proprio la natura sincretica, o meglio “pseudo-buddhista”, della fede kirishitan emersa da questa fantasiosa narrazione a costituire il fulcro tematico del terzo capitoletto dal curioso titolo *Kirishitan buppō no koto* (Sul buddhismo kirishitan). A primo impatto emerge una faziosa interpretazione buddhista di concetti cristiani, *in primis* la comprensione di Dio come di un solo e unico Buddha che originò il genere umano per poi esporlo a inevitabili sofferenze

The Kirishitan version of Buddhist doctrine tells us that at the time heaven and earth were opened up the One Buddha – called Deus, as well as the Great Lord – made his appearance, creating the sun and moon and illuminating the world. [...] Once he had constructed the terrestrial domain he let man live there in opulence; but he did not give man specific instruction on doing good or doing evil. The age of the Decline of the law came about: man’s wisdom being but scant, he offended against Deus’ law and for that, as befits a sentient being of evil mind and lack of righteous course, he is expediently thrust into *Inferno*⁷⁸, a place of darkness in the bowels of the earth. And there, invested with the form of a beast or fowl, he undergoes suffering⁷⁹.

Oltre alle accuse di spietatezza nei confronti di un Deus solo in apparenza misericordioso, che oltretutto ricordano la critica alla predestinazione già mossa da Sawano Chūan nel *Kengiroku*⁸⁰, viene fatta ironia su alcune specifiche pratiche religiose dei cristiani: si spazia dall’intonazione farfugliata del rosario che sembra recitare «*zensumaru zensumaru*» (Gesù Maria, Gesù Maria) all’autoflagellazione, dalla quale il praticante esce ridicolmente insozzato col suo stesso sangue⁸¹. Leuchtenberger osserva che la *penteisha* (adattamento del termine portoghese *penitencia* con cui si fa riferimento all’autoflagellazione nel *Kirishitan monogatari*), se vista dalla prospettiva della

⁷⁸ Elison riporta in corsivo anche altri concetti cristiani come *quaresma*, *paraiso* e *contas*. Cfr. *ivi*, pp. 328-331.

⁷⁹ *Ivi*, p. 328. Da notare come la metafora ornitologica («invested with the form of a beast or fowl») legata all’alterità kirishitan ritorni nuovamente.

⁸⁰ «È persino tra i *kirishitan* i *predestinados* (con questo termine si indicano gli eletti nella vita futura) sono scelti da Dio per tutta l’eternità senza inizio né fine, e sono salvati, ma tutti gli altri della stessa religione, chiamati *reprobos* (cioè i dannati nella vita futura), precipitano nell’inferno. Così insegnano. È questo che chiamano la sorgente della pietà e della compassione?». BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 128.

⁸¹ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 329.

tradizione sincretica shintō-buddhista dove il sangue e altri liquidi corporei sono inconciliabili con la purezza che precede l'atto di venerazione, doveva risultare tutt'altro che degna di ammirazione⁸².

Nella quarta sezione si parla di un complotto ordito dai seguaci dei *bateren* e subitamente sventato dal virtuoso *taikō*⁸³, che infuriato decide di far crocifiggere ventisei persone tra padri francescani, *dōjuku* (catechisti) e fedeli giapponesi⁸⁴. A seguire, il quinto capitoletto espone la critica sollevata dai missionari cattolici nei confronti dei monaci buddhisti, che si lascerebbero sopraffare dai divertimenti mondani e peccherebbero di cupidigia: a essere preso di mira è soprattutto l'opportunismo con cui questi lucrano sulle elemosine ricevute dai fedeli⁸⁵. Il cronista controbatte attenzionando l'ingerenza del Re della Barbaria del Sud⁸⁶ che annualmente manda un galeone per soddisfare le esigenze finanziarie dei missionari cattolici, di cui viene oltretutto condannata una dieta eccessivamente carnivora che li renderebbe simili a bestie selvagge⁸⁷.

Come è stato accennato in precedenza, il sesto capitoletto propone invece una prima critica diretta alla dottrina "eretica" dei kirishitan. È forse la sezione più interessante ai fini del presente elaborato perché più di altre si avvicina alle argomentazioni dei trattati di confutazione, come dimostra il riferimento a un personaggio di centrale importanza nel dibattito anticristiano di prima epoca Tokugawa: Fukansai Habian. Qui il compilatore del *Myōtei mondō* (Dialogo tra Myōshu e Yūtei, 1605)⁸⁸ viene rappresentato durante una disputa con un certo Hakuō Koji, designato da Boscaro «monaco laico»⁸⁹ a giudicare dal titolo *kōji* che indicherebbe una persona dedita al buddhismo ma che non ha preso gli ordini. I due disputanti si sfidano davanti a un'anziana vedova in cerca della verità ultima, la quale si dice disposta ad abbracciare qualsiasi scuola buddhista (compreso il "buddhismo kirishitan" di Deus) pur di raggiungere la buddhità. Di fronte alla verità cristiana fermamente difesa dall'*iruman*, Hakuō risponde con obiezioni mirate e concise che ammutoliscono l'avversario: tra le accuse avanzate, tre sono i paradossi su cui il monaco fonda la

⁸² LEUCHTENBERGER, *Conquering Demons...*, cit., pp. 55-56.

⁸³ Titolo attribuito a un *kanpaku* (reggente imperiale) in ritiro, in questo caso si tratta di Toyotomi Hideyoshi.

⁸⁴ Il martirio di massa avvenuto a Nagasaki nel 1597 è il primo caso di persecuzione sistematica del cristianesimo attuata dal governo centrale. Cfr. Gianfranco BONOLA, "Per un bilancio della missione cattolica in Giappone (1549-1639)", *Geostorie. Bollettino e Notiziario del Centro Italiano per gli Studi Storico-Geografici*, 26 (1-2), 2018, p. 28.

⁸⁵ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 335.

⁸⁶ *Ivi*, p. 337.

⁸⁷ «Notte e giorno non fanno che mangiare carne di vitello, cavalli, maiali, galline, anche i più poveri! E così molti diventano seguaci di questa religione soprattutto per mangiare cose del genere! Almeno così dicono». BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 135.

⁸⁸ Trattato religioso in difesa del cristianesimo che Habian scrisse prima della sua apostasia, di cui si parlerà più approfonditamente nel prossimo capitolo.

⁸⁹ BOSCARO, "I kirishitan monogatari...", cit., p. 133, nota 28.

sua critica. Perché, dopo aver creato l'uomo, Deus non decise di dare a tutto il mondo la stessa religione in modo da evitare ai *bateren* ardue traversate oltreoceano per convertire i giapponesi? Per quale strano motivo adorare un messia che è stato pubblicamente deriso, percosso e crocifisso come il peggiore dei criminali? Dov'è la compassione di un Creatore che decide di smistare le sue creature a piacimento tra paradiso e inferno? La centralità di questo episodio all'interno del discorso anticristiano di matrice popolare è dimostrata dal fatto che anche il *Nanbanji kōhaiki* e il *Kirishitan shūmon raichō jikki* sembrano presentare la stessa disputa tra Hakuō e Habian, seppure con delle varianti testuali⁹⁰.

A chiudere la parte di critica dottrinale è il settimo capitoletto, che per la presenza di tecnicismi e speculazioni di natura buddhista non doveva rivelarsi di facile comprensione ai più (come si evince dal titolo “Alcuni dotti commenti di Hakuō inseriti qui di proposito”) e di conseguenza probabilmente veniva spesso omesso dalle letture pubbliche⁹¹. Il brano si scosta dalle tematiche che distinguono questo filone di letteratura d'intrattenimento e consiste in un'apologia della tradizione shintō-buddhista «che non sfigurerebbe tra gli *hakirishitan*»⁹².

In particolare, vale la pena soffermare l'attenzione sull'espedito retorico dello *shinkoku* (l'idea che in Giappone sia doveroso rispettare e venerare entrambi *kami* e buddha), che troverà largo impiego nella trattativa di confutazione dottrinale. In realtà, già il primo editto di espulsione dei missionari gesuiti introduceva nel discorso identitario statale un senso di “appartenenza religiosa”⁹³. Tuttavia, mentre i documenti governativi redatti sotto ordine di Hideyoshi si rivolgevano verosimilmente a un pubblico di lettori piuttosto limitato, il linguaggio volutamente semplice e lo stile narrativo dal carattere popolare fanno sì che nel *Kirishitan monogatari* l'ideologia dello *shinkoku* entri per la prima volta nella coscienza delle classi meno colte. Dopo aver fatto ironia sulla stoltezza con cui alcune scuole buddhiste (il riferimento è senza dubbio al buddhismo di Amida e a quello nichirenista) ripongono le proprie speranze di salvezza

⁹⁰ L'intento dei missionari e di Habian (loro difensore) è convincere l'anziana vedova che la dottrina kirishitan sia la migliore, in modo da ottenere, con la mediazione di lei, l'appoggio di Hideyoshi. In una di queste versioni, non a caso, il figlio della vedova altri non è che il fidato carpentiere del *taikō*. Cfr. *ivi*, pp. 118-119.

⁹¹ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 136.

⁹² BOSCARO, “I *kirishitan monogatari...*”, cit., p. 119.

⁹³ «Nihon wa shinkoku taru tokoro kirishitan koku yori jahō wo sazuken sōrō gi hanahada motte shikaru bekarazu sōrō koto» (Il Giappone è il Paese dei *kami* e perciò non è assolutamente appropriato imporvi la legge malvagia dei paesi kirishitan). Per la trascrizione del testo originale, cfr. BOSCARO, “Toyotomi Hideyoshi and the 1587 Edicts Against Christianity”, cit., p. 235.

nell'insensata intonazione di formule quali *Namu amida butsu* oppure *Myōhō rengekyō*, si ribadisce che il Giappone è il Paese dei *kami*⁹⁴.

Il contenuto dei restanti capitoletti può essere infine racchiuso in due narrazioni principali. Da una parte si parla di come, attraverso una serie di torture e di provvedimenti coercitivi (ad esempio la registrazione obbligatoria ai templi e la pratica di calpestare pubblicamente le icone cattoliche, o *fumie*), la religione dei kirishitan venne efficientemente soppressa ed eradicata⁹⁵. Dall'altra, gli ultimi tre capitoletti si soffermano sui recentissimi avvenimenti di Shimabara e attribuiscono la causa della rivolta alla cattiva condotta di Matsukura Katsue (1597-1638), ex daimyō del feudo.

In sintesi, come si è visto, il *Kirishitan monogatari* ripercorre la vicenda cristiana in Giappone durante i decenni che precedono la sua pubblicazione nel 1639. L'opera anticristiana racconta la soppressione religiosa in uno stile propagandistico, dove le illustrazioni delle torture fatte subire ai missionari europei e ai kirishitan nativi non solo diventano fonte di intrattenimento ma servono anche ad ammonire il pubblico contro possibili rigurgiti di pensiero cristiano⁹⁶. Gli atti di violenza sembrano legittimati da un processo di disumanizzazione dei kirishitan, i quali vengono presentati come individui eccentrici “dalle fattezze straniere” (*ikokufū*)⁹⁷.

Non solo, la narrazione disumanizzante fa leva anche sulla pericolosa interrelazione tra i *bateren* e i gruppi sociali più indesiderabili. Il prototipo del missionario è un essere demoniaco che grazie ad abilità magiche e pratiche mediche importate dalla lontana Barbaria del Sud guarisce i lebbrosi per poi convertirli alla religione kirishitan. Paramore osserva che a diventare kirishitan erano non a caso gli stessi pazienti (affetti da malattie contagiose o socialmente stigmatizzate) dei lazzaretti fatti costruire dai missionari iberici⁹⁸. A causa delle pessime condizioni sociali nonché igieniche, questi giapponesi convertiti venivano quindi considerati una sorta di “feccia umana” all'interno del sistema castale di periodo Tokugawa. Per cogliere il valore discriminatorio e

⁹⁴ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 351; BOSCARO, “I *kirishitan monogatari...*”, cit., p. 120. Traducendo *shinkoku* con “il Paese degli dèi”, come fa Boscaro seguendo l'esempio di Elison, si rischierebbe di confondere l'entità (in questi casi non ben distinta) di *kami* e *hotoke*. Inoltre, dato l'utilizzo che se ne fa nella letteratura anticristiana, c'è ragione di credere che il termine *hotoke* venisse in alternativa impiegato per indicare le divinità importate (compreso Deus). Cfr. LEUCHTENBERGER, *Conquering Demons...*, cit., p. 56, nota 55.

⁹⁵ Si vedano i capitoli 9 e 10. Cfr. ELISON, *Deus destroyed...*, pp. 357-362.

⁹⁶ Si rimanda al contenuto del quarto e del nono capitoletto. Cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 135, 137.

⁹⁷ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., pp. 59-60.

⁹⁸ Ne è un esempio l'ospedale eretto nel 1557 a Funai (l'attuale Ōita, all'epoca nella provincia di Bungo) dal gesuita portoghese Luís D'Almeida (1525-1583). Cfr. M. Antoni J. ÜÇERLER, “The Jesuit Enterprise in Sixteenth-and Seventeenth-Century Japan”, in Thomas Worcester (a cura di), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 157.

fortemente disumanizzante della raffigurazione kirishitan che emerge dagli scritti del filone popolare di letteratura anticristiana risalente al XVII secolo, basti pensare alla terminologia con cui se ne parla nel *Kirishitan monogatari*, dove a colpire sono le definizioni di *hinin* e *kojikidomo* (che indicano rispettivamente i mendicanti e gli individui “non umani”, posizionati al fondo della gerarchia sociale e costretti a vivere isolati dai centri urbani)⁹⁹.

Se la disumanizzazione dei kirishitan è una prerogativa delle opere d'intrattenimento, lo stesso non si può dire della sopraccitata teoria di “invasione silente” (*dakkokuron*) che qui compare per essere poi implementata nella trattatistica di confutazione. In quest'ottica, la diffusione della dottrina cattolica, o meglio del “buddhismo kirishitan”, si rivela funzionale a una conquista che è “silente” poiché non richiede una vera e propria invasione militare da parte del sovrano della Barbaria del Sud (o del Papa, come nel *Baterenki*) e la cui efficacia sarebbe stata già osservata a Luzon e in Nuova Spagna¹⁰⁰. Risulta doveroso, tuttavia, ricordare che a costituire la vera “minaccia” per l'integrità religiosa e sociopolitica nel Giappone post-Shimabara non è tanto un'improbabile invasione esterna bensì il ritorno di temibili disordini interni e insurrezioni contadine. Dando il via a uno specifico immaginario collettivo sui kirishitan e sui loro insegnamenti percepiti come un ricettacolo di pensiero sovversivo ed eterodosso, il *Kirishitan monogatari* sicuramente più di altri scritti coevi getterà le basi per la produzione di letteratura anticristiana nei decenni a venire.

2.4 Eterodossie e simulacri di cristianesimo: gli scritti politici di Hayashi Razan

Alla luce di quanto è stato detto sul *Baterenki* e sul *Kirishitan monogatari*, è possibile notare che il ruolo del “cristianesimo” all'interno dello *haiyaron* secentesco (soprattutto per quanto riguarda la letteratura d'intrattenimento) si inserisce in un processo di rappresentazione dell'Altro, dove a personificare questa necessaria alterità è una figura antitetica contro cui venne a stabilirsi una coscienza identitaria durante la prima modernità giapponese¹⁰¹. Analizzando attentamente gli sviluppi del discorso anticristiano ci si rende ben presto conto di come esso venne appositamente indirizzato verso la creazione di specifici costrutti ideologici connessi a questioni di identità nazionale e di ortodossia di pensiero, religioso ma anche politico.

⁹⁹ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 60.

¹⁰⁰ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 355. I due toponimi corrispondono ai possedimenti della corona spagnola nelle Filippine e nel continente americano.

¹⁰¹ Kiri PARAMORE, “Hayashi Razan's Redeployment of Anti-Christian Discourse: the Fabrication of Haiyaso”, *Japan Forum*, XVIII, 2, 2006, p. 186. Qui con “prima modernità” si intende il XVII secolo.

Tra gli ideologi del XVII secolo che più contribuirono in maniera determinante alla “politicizzazione” del discorso anticristiano è d’obbligo menzionare l’intellettuale neoconfuciano Hayashi Razan (1583-1657), che in qualità di consigliere personale di Tokugawa Ieyasu nonché *goyō gakusha* (letterato a servizio del bakufu) esercitò una notevole influenza sugli ambienti di potere dell’epoca. Le attività di Hayashi Razan spaziavano infatti dalla redazione di comunicati diplomatici alla supervisione della corretta osservanza dei rituali confuciani performati a corte, dall’incontro con gli emissari continentali alla stesura di decreti ed emendamenti legislativi¹⁰². Proprio al lignaggio degli Hayashi ma soprattutto allo stesso Razan e in parte anche al suo mentore Fujiwara Seika (1561-1619) viene generalmente attribuito l’onere di aver reso la tradizione di pensiero avviata dal filosofo Zhu Xi (1130-1200), i cui studi in Giappone sono conosciuti come *shushigaku*¹⁰³, il fondamento dell’ideologia statale di prima epoca Tokugawa¹⁰⁴.

In quest’ultimo paragrafo si cercherà di dimostrare in che modo lo *haiyaron* di metà Seicento si svincolò dall’idea di una “minaccia esterna”, diffusa dalla propaganda anticristiana attraverso la sopraccitata letteratura d’intrattenimento, per essere applicato nelle disputazioni politico-intellettuali interne al contesto giapponese. Come si vedrà a breve, infatti, gli scritti di Hayashi Razan risalenti agli anni Cinquanta sono stati appunto definiti «a mutation of anti-Christian discourse»¹⁰⁵ per l’impiego che viene fatto del cristianesimo come di uno strumento ideologico finalizzato al delineamento di un’eterodossia intellettuale (ossia tutte quelle correnti di pensiero avverse alle posizioni dell’autore).

A seguito della crescita in numero e complessità delle diverse scuole di pensiero, nel corso del XVII secolo il confucianesimo divenne sempre più presente nel dibattito pubblico giapponese a tal punto che anche gli scontri di politica interna cominciarono a seguire lo schieramento degli intellettuali in competizione: ne è un esempio la disputa che venne a crearsi verso la metà del secolo tra Hayashi Razan e Kumazawa Banzan (1619-1691), consigliere del prestigioso daimyō Ikeda Mitsumasa (1609-1682) nonché amministratore nel feudo di Okayama¹⁰⁶. Questi conflitti

¹⁰² NAWATA WARD Haruko, “Jesuit Encounters with Confucianism in Early Modern Japan”, *The Sixteenth Century Journal*, XL, 4, 2009, p. 1060.

¹⁰³ Il termine *shushigaku* deriva dalla lettura vernacolare dell’appellativo cinese di “maestro Zhu” e dal suffisso *-gaku* che indica l’area di studio.

¹⁰⁴ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 128. L’ipotesi storicamente accettata che il pensiero politico di prima epoca Tokugawa fosse sostanzialmente una sorta di “trasposizione monolitica” del confucianesimo risalente alla tarda dinastia Song (960-1279) è stata tuttavia messa in discussione. Cfr. Herman OOMS, *Tokugawa Ideology. Early Construct, 1570-1680*, Princeton UP, 1985, p. 72.

¹⁰⁵ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., pp. 101-102.

¹⁰⁶ Per un approfondimento, cfr. *ivi* pp. 79-80.

venivano spesso interpretati in termini di appartenenza a due specifiche scuole confuciane: da una parte vi erano gli intellettuali affiliati alla scuola del già citato Zhu Xi, dall'altra quelli vicini al pensiero di Wang Yangming (1472-1529). Tuttavia, se si pensa che gli intellettuali schieratisi da una o dall'altra parte venivano spesso ingaggiati come amministratori o consiglieri personali di figure autorevoli (dai signori locali allo shōgun in persona), non sorprende che a sottendere le prese di posizione ci fossero reali interessi di potere politico all'interno del bakufu. L'impiego di uno *haiyaron* "politicizzato" negli scritti di Hayashi Razan si inserisce in questo ambiente intellettuale altamente competitivo, dove l'obiettivo ultimo era guadagnare il consenso delle istituzioni così da riuscire a dettare una propria ortodossia di pensiero.

Nel caso di Razan, le sue idee filosofiche erano in larga parte una riformulazione dei concetti articolati nel *Sishu jizhu* (Commentari ai Quattro Libri, 1190) di Zhu Xi e nello *Xingli ziyi* (Significati dei termini neoconfuciani, 1226), scritto dovuto alla penna di Chen Beixi (1159-1223) e divulgato in Giappone dallo stesso Razan attraverso la pubblicazione di due edizioni in *kanbun* (1628, 1632) seguite da un'edizione riadattata alle esigenze di un pubblico semicolto dal titolo *Seiri jigi genkai* (Interpretazione vernacolare dello *Xingli ziyi*, 1659)¹⁰⁷. La sistematica e semplificata spiegazione dei rudimenti del pensiero di Beixi offerta dal *Seiri jigi genkai* rese l'opera una sorta di abbecedario per gli studiosi alle prime armi nonché un efficace mezzo di istituzionalizzazione di un dogma neoconfuciano durante il regime Tokugawa¹⁰⁸.

La ricerca accademica relativa al discorso anticristiano nel Giappone del XVII secolo è solita categorizzare la produzione di Razan suddividendola in due fasi. Da una parte, si distingue un primo corpus di testi composto dall'opera anticristiana *Haiyaso* del 1606 e da un insieme di documenti diplomatici redatti per conto di terzi e indirizzati a un consumo più internazionale che domestico¹⁰⁹. Dall'altra osserviamo una più tarda produzione, che risale soprattutto agli anni Cinquanta, fatta di comunicazioni private scritte da Razan a scopo esclusivamente personale¹¹⁰. Nonostante la natura originariamente privata di questi ultimi documenti, con la pubblicazione nel 1661 di una raccolta di scritti a cura del figlio Hayashi Gahō (intitolata *Hayashi Razan bunshū*)

¹⁰⁷ John Allen TUCKER, "Chen Beixi, Lu Xiangshan, and Early Tokugawa (1600-1867) Philosophical Lexicography", *Philosophy East & West*, XLIII, 4, 1993, p. 691.

¹⁰⁸ James W. HEISIG, Thomas P. KASULIS, John C. MARALDO, *Japanese philosophy: a sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2011, p. 304.

¹⁰⁹ Due titoli esemplari di questa corrispondenza diplomatica ufficiale, la cui redazione passò in mano a Hayashi Razan nel corso degli anni Venti e Trenta, sono menzionati in PARAMORE, *Ideology and Christianity*, cit., pp. 71-75.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 81.

essi divennero di dominio pubblico e finirono per influenzare profondamente il discorso politico di quegli anni.

Vediamo quindi in che modo Razan fece particolare uso di espedienti retorici tipici dello *haiyaron* di primo Seicento per attaccare alcuni suoi nemici politici e intellettuali chiaramente non cristiani. A tal proposito si prenderanno in considerazione due lettere, contenute nella suddetta raccolta, che il pensatore neoconfuciano inviò all'amico Ishikawa Jōzan (1583-1672) all'inizio degli anni Cinquanta. Infine, si passerà a un documento a cui Paramore attribuisce l'epiteto «record of rebellion»¹¹¹, nel quale Razan critica alcune forme di “pensiero militare” accusabili di aver dato adito per l'appunto a un complotto antigovernativo scoppiato nel biennio 1651-1652.

2.4.1 La corrispondenza epistolare con Ishikawa Jōzan (1651, 1654)

Tra le fonti scritte attribuite a Hayashi Razan che più mostrano un utilizzo del discorso anticristiano motivato da interessi evidentemente politici, a spiccare sono sicuramente i documenti prodotti a partire dagli anni Quaranta del XVII secolo. È interessante notare come, in maniera alquanto analoga alla produzione di letteratura anticristiana dottrinale (trattati di confutazione) ma anche di letteratura popolare come la seconda edizione del *Kirishitan monogatari*, questi scritti vennero alla luce solo dopo la completa eradicazione del cristianesimo dall'arcipelago: un indice, questo, di quanto lo *haiyaron* utilizzato da Razan ad esempio nella corrispondenza con Jōzan non facesse parte di un reale tentativo di “controllo” della presenza cristiana in Giappone¹¹².

Ad accomunare questa produzione di metà secolo impregnata di discorso anticristiano è la tendenza di Razan ad attribuire la causa di ribellioni, complotti e attacchi all'ordine sociopolitico all'ingerenza di idee “eterodosse”, nonché di una cattiva pratica etica che porterebbe molte persone a cadere sotto l'influsso di queste idee perverse. Tuttavia, se inizialmente le accuse si svilupparono in un'ottica anti-buddhista (nella quale rientrava l'idea di un “buddhismo kirishitan” con ogni probabilità ancora più eterodosso delle scuole canoniche) che implicava la superiorità di un'ortodossia neoconfuciana, a partire dagli anni Cinquanta l'immaginario anticristiano di Razan venne strumentalizzato a sfavore di uno specifico blocco di avversari intellettuali e politici che

¹¹¹ *Ivi*, p. 87.

¹¹² PARAMORE, “Hayashi Razan's Redeployment...”, cit., p. 198.

comprendeva i seguaci del cosiddetto “pensiero militare” (*heigaku*)¹¹³ e gli studiosi neoconfuciani affiliati alla scuola di pensiero di Yangming.

All’interno degli scritti contenuti nella raccolta *Hayashi Razan bunshū*, come nota Paramore, le correnti di pensiero imputate di eterodossia intellettuale vengono curiosamente etichettate con i termini *yaso* e *tenshukyō*¹¹⁴ anche quando non sono per nulla correlate alla dottrina cattolica¹¹⁵. Questo dettaglio dimostra come, a partire da una lessicografia ereticale già consolidata in decenni di propaganda anticristiana, Razan si spinse a creare un proprio discorso di ortodossia in linea con le speculazioni filosofiche di Zhu Xi e Chen Beixi. Osservando il contenuto della lettera inviata a Ishikawa Jōzan nel 1651, dove l’intellettuale neoconfuciano si lamenta dei disordini politici scoppiati in seguito al fallimentare colpo di Stato conosciuto come *Keian jihen* (incidente Keian) dal nome dell’era (1648-1652)¹¹⁶, si può già notare un simile impiego della suddetta terminologia

Recently this gang of villains, all followers of that scum [Yui Shōsetsu] secretly swore an oath to light the flame of rebellion and plunder [...] Most of these scum were enamored with his heterodox learning, and listened to his evil teachings, or else they were students of strategy or weapons. *They have mutated into something in place of the Christians*¹¹⁷.

L’argomentazione di Razan in questa prima lettera si concentra sul processo di graduale degenerazione dello *heigaku* in Giappone, che secondo l’autore portò la tradizione originale di Sunzi a prendere la forma di un “pensiero militare” ormai corrotto di cui non è più possibile fidarsi. Sebbene l’espressione qui sopra enfatizzata dal corsivo sia di fatto l’unico riferimento diretto al cristianesimo a comparire nel testo, è altrettanto vero che numerose sono le immagini comunemente associate all’eresia kirishitan. Uno dei fattori accomunanti in questo senso sembra essere il carattere superstizioso e proclive alla stregoneria che Razan addossa agli insegnamenti militari di Yui Shōsetsu e del suo seguito.

¹¹³ Con l’espressione “pensiero militare” Paramore intende racchiudere in maniera inclusiva, per quanto generica, il significato di termini come *heigaku*, *gungaku* e *gunpō*. Il senso che emerge dal contesto giapponese del XVII secolo è quello di un incontro fra la lunga tradizione di pensiero strategico avviata dal celebre comandante cinese Sunzi e largamente applicata durante il periodo degli Stati combattenti (453 a.C.–221 a.C.), e i notevoli sviluppi che vennero apportati in Giappone nel corso del *sengoku jidai*. Cfr. *ivi*, p. 204, nota 24.

¹¹⁴ Termine alternativo per la religione cristiana, traducibile letteralmente come “insegnamenti del Signore dei Cieli”.
¹¹⁵ *Ivi*, p. 196.

¹¹⁶ Per un breve approfondimento sull’accaduto, cfr. PARAMORE, *Ideology and Christianity*, cit., p. 83.

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 83-84. Enfasi aggiunta. Laddove Razan parla con evidente disprezzo di «that scum» intende Yui Shōsetsu (1605?-1651), ritenuto il principale leader e responsabile della rivolta.

La lettera inviata al corrispondente Ishikawa Jōzan nel 1654 mostra invece delle prese di posizione ancora più radicali, in cui Razan non si trattiene dal giudicare qualsivoglia tradizione di pensiero filosofico-religioso al di fuori del confucianesimo di Zhu Xi come eretica o, meglio, come una mutazione del cristianesimo (*yaso no hen*¹¹⁸). Qui l'obiettivo di Razan risulta piuttosto chiaro: l'autore intende attaccare sì gli esponenti dello *heigaku* ma anche le posizioni di alcuni suoi competitori neoconfuciani, in particolare Nakae Tōju (1608-1648) e Kumazawa Banzan, accusati di eterodossia intellettuale

it has stolen [the teachings of] Wang Yang-ming! It is not Confucian, it is not Daoist, it is not Buddhist, call it the three-legged cat-demon. ... It is what harms people, it is heterodoxy. ... Ah, a mutation of Christianity, this is what it has come to!¹¹⁹

A differenza della lettera inviata nel 1651, in cui come si è visto il cristianesimo funge da diversivo per segnalare la pericolosità del “pensiero militare” responsabile dei disordini politici legati al *Keian jihen*, nella corrispondenza del 1654 Razan articola maggiormente il discorso anticristiano facendo leva su quella che si potrebbe definire una “retorica della mutazione”: citando le parole dell'autore, infatti, il cristianesimo dovrebbe essere temuto in quanto esso «mutates, and becomes heterodoxy, like a monster who eats a girl and then transforms into the form of a girl»¹²⁰. Procedendo con il contenuto di questa seconda lettera, si può notare come lo *haiyaron* di Razan si innesti in una più ampia visione anti-buddhista. Per quanto concerne l'avvento e l'incontrollata diffusione della dottrina cattolica o di simili eterodossie, infatti, Razan ne riconduce le cause all'introduzione del buddhismo in Giappone. Non solo la religione buddhista è ritenuta rea di aver sparso tra le masse idee perverse di salvezza e di vita nell'aldilà: l'infiltrazione cristiana sarebbe stata facilitata anche dalla corruzione del clero nonché dal forte settarismo che è alla base delle diatribe tra le diverse scuole¹²¹.

Si può affermare quindi che la retorica anticristiana che traspare dalla corrispondenza con Ishikawa Jōzan, nella quale le due lettere prese in analisi si distinguono come rappresentative della produzione di Razan in precedenza definita “tarda”, manipola le vicende politiche legate ai complotti antigovernativi del biennio 1651-1652 nascondendo il suo vero obiettivo. L'intento

¹¹⁸ Espressione che Elison sembra tradurre con «Jesuitry transformed». Cfr. *ivi*, p. 183, nota 21.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 85. Enfasi aggiunta.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.* La critica alle idee di salvezza nasconde un riferimento piuttosto lampante al buddhismo di Amida.

ultimo è colpire in maniera sistematica alcune specifiche tradizioni filosofico-religiose avverse alle posizioni dell'autore quali il buddhismo, il taoismo e il confucianesimo yangmingista, che finiscono per essere compresse in un'unica categoria di eterodossia filtrata attraverso un repertorio terminologico pseudocristiano. Scostandosi dalle finalità che riscontriamo nei primi documenti diplomatici redatti da Hayashi Razan durante gli anni Venti e Trenta del XVII secolo, dove la barbarie kirishitan è volutamente esoticizzata in opposizione a un Giappone che si inserisce in una cartografia sinocentrica di civiltà¹²², questa produzione di metà secolo mostra un'innegabile evoluzione dello *haiyaron* nell'opera di Razan.

Il discorso anticristiano che emerge dalle lettere scritte a Ishikawa Jōzan in occasione dei disordini politici dei primi anni Cinquanta non è più strettamente vincolato alla necessità di una letteratura propagandistica che vada a scongiurare la diffusione o il ritorno di una cultura kirishitan nel Giappone dei Tokugawa. Gli obiettivi delle accuse cristianofobe sollevate da Razan suggeriscono piuttosto l'utilizzo di uno *haiyaron* che si configura ormai come un semplice mezzo discorsivo atto a indebolire personaggi pubblici interni all'ambiente politico domestico.

2.4.2 Sōzokuki 草賊記 (Note sui banditi¹²³, 1651-1652)

Parallelamente alle lettere che Hayashi Razan inviò a Jōzan all'inizio degli anni Cinquanta del Seicento, occorre menzionare altri due suoi documenti che trattano in maniera ancora più approfondita il complotto dei *rōnin* avvenuto nel biennio 1651-1652 e in cui è possibile osservare al contempo un impiego alquanto "politicizzato" del discorso anticristiano. La ricerca storiografica è solita compattare queste due fonti intitolate rispettivamente *Sōzoku zenki* (Note sui banditi: prima sezione) e *Sōzoku kōki* (Note sui banditi: seconda sezione) in un unico documento a cui viene attribuito il titolo convenzionale di *Sōzoku zenkōki*, o più semplicemente di *Sōzokuki*¹²⁴. La bipartizione dell'opera nelle due sezioni costitutive rimane comunque valida nel caso in cui si intenda analizzarne separatamente il contenuto, che come vedremo varia per alcuni aspetti.

¹²² Un esempio di questo primo impiego del discorso anticristiano nella corrispondenza diplomatica di Hayashi Razan è riscontrabile in *Daimei Fukken totoku ni kotafu* (In risposta al governatore della provincia di Fujian della Grande [Dinastia] Ming), documento che l'intellettuale neoconfuciano compilò intorno al 1625 per conto del prefetto di Nagasaki (Suetsugu Heizō, 1546-1630). Cfr. *ivi*, p. 72.

¹²³ Il termine *sōzoku* può essere reso con "banditi" o "ribelli" e si riferisce a quei samurai senza padrone (*rōnin*) che in occasione delle rivolte Keian (1651) e Jōō (1652) tentarono di rovesciare il governo centrale con una serie di attacchi simultanei e coordinati in diverse località del Paese. Cfr. *ivi*, p. 87.

¹²⁴ Come si può notare, per il presente elaborato si è preferita l'ultima denominazione essendo questa più concisa.

La prima di queste due sezioni, il *Sōzoku zenki*, esordisce introducendo lo smascheramento del complotto ordito dai ribelli, seguito dal loro successivo arresto, in occasione della rivolta Keian del 1651. Ad affiorare come principale motore della sommossa sono le affiliazioni intellettuali dei capibanda, che non a caso Razan presenta come discendenti del “pensiero militare” (*heigaku*)¹²⁵. La prima traccia di *haiyaron* emerge nel momento in cui l’autore racconta di come le truppe shogunali sparsero la voce che i cospiratori catturati fossero cristiani, in modo da allontanare un’eventuale simpatia della popolazione locale e quindi ostacolare ulteriormente la loro fuga¹²⁶. Ai che due dei prigionieri vengono interrogati e svelano di non essere cristiani, bensì seguaci di Kumazawa Banzan (noto oppositore neoconfuciano di Razan). Le evidenti accuse avanzate contro le idee del “pensiero militare”, già emerse nella corrispondenza epistolare con Ishikawa Jōzan e implementate nel *Sōzokuki*, sono state interpretate anche come un velato attacco nei confronti di un giovane antagonista di Hayashi Razan che intorno agli anni Quaranta e Cinquanta del XVII secolo tentò esplicitamente di innestare gli insegnamenti dello *heigaku*, nonché un proprio discorso di ortodossia neoconfuciana, negli ambienti di potere: Yamaga Sokō (1622-1685)¹²⁷.

In realtà, la tacita invettiva scagliata contro Sokō si nasconde dietro a un altro personaggio femminile, a cui Hayashi Razan si riferisce con disprezzo attraverso l’appellativo demonizzante di *yōni soshin* («witch-nun Soshin»¹²⁸). Nata in una famiglia di buona estrazione samuraica e cresciuta dallo zio in un contesto zen presso il tempio Myōshinji della capitale, di fatto Soshin (1588-1675) sembrerebbe aver avuto un ruolo di gran lunga più rilevante dei due confuciani in competizione nell’attirare l’attenzione della classe politica dirigente, il che giustifica l’astio provato da Razan¹²⁹. Paramore sottolinea come, nonostante l’innegabile sostegno che Soshin diede a Yamaga Sokō (non solo in termini intellettuali ma anche di status sociale) rendendosi così un facile obiettivo di critica da parte di Razan¹³⁰, limitare il tutto a una faccenda che riguarda solo quest’ultimo e Sokō vorrebbe dire oscurare la reale influenza che una potente monaca laica come Soshin fu in grado di esercitare sull’ambiente governativo dell’epoca¹³¹. Le accuse di Razan nei

¹²⁵ *Ivi*, p. 90.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ivi*, p. 91.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Succedendo nel 1643 a Kasuga no Tsubone (1579-) nella direzione del prestigioso quartiere femminile del bakufu (*ōoku*), Soshin si avvicinò in maniera particolarmente stretta alla cerchia dei Tokugawa diventando madre legale e nonna biologica dei figli dello shōgun Iemitsu (1604-1651). Cfr. *ivi*, p. 92.

¹³⁰ La monaca zen era quasi riuscita a far assumere Yamaga Sokō come consigliere dello shōgun Iemitsu, il quale però morì nel 1651 lasciando il tentativo di Soshin incompiuto. Cfr. *Ivi*, pp. 91-92.

¹³¹ *Ibid.*

confronti della rivale si articolano a partire dall'enfasi che Soshin sembra porre sull'importanza non tanto di un rifiuto della vita secolare quanto di una pratica spirituale che nasce dall'esperienza del singolo individuo e che si allinea alle esigenze del suo cuore (o della sua "mente"). In altre parole, la sua convinzione era che non fosse necessario dedicarsi al monachesimo per praticare una corretta vita religiosa: una posizione, questa, che celava una forte critica all'ostinatezza del clero buddhista di cui anche Razan faceva tecnicamente parte¹³².

Non è da escludere che questa centralità dell'elemento "cuore/mente" all'interno di una pratica spirituale autonoma e svincolata dalle rigide formalità dell'istituzione clericale abbia portato Razan ad associare le idee di Soshin alla presunta eterodossia insita nelle affiliazioni intellettuali di Kumazawa Banzan, probabilmente più vicino alla cosiddetta "scuola della Mente" introdotta da Yangming che alla "scuola del Principio" di cui Zhu Xi era promotore¹³³. Provenendo da tradizioni filosofico-religiose diametralmente opposte, va da sé che Banzan e Soshin avessero in realtà ben poco in comune. Tuttavia, il parallelismo che viene fatto tra il dotto confuciano (oltretutto altamente critico del buddhismo) e la monaca-consigliera di estrazione zen è da interpretare in relazione alle argomentazioni su cui si basava lo *haiyaron* di Hayashi Razan.

Paramore osserva come sembri esserci una certa convergenza di vedute per quanto riguarda il concetto di "bene" nel pensiero di Banzan e l'idea dell'illuminazione nel pensiero di Soshin: per raggiungere entrambi l'individuo ha bisogno di affrontare e trascendere la confusione insita nel suo "cuore/mente"¹³⁴. In breve, una tale ottica prevede che la conoscenza ultima possa essere tranquillamente conseguita in maniera autosufficiente nel cuore/mente di ciascun individuo. Il fattore eretico che, secondo la lettura di Razan, accomunerebbe il pensiero di Banzan e quello di Soshin assume quindi una valenza politica non irrilevante. Per i due antagonisti di Razan, infatti, il praticante raggiunge una "conoscenza" filosofico-religiosa che non viene più autenticata da un ordine appositamente esternalizzato e identificato nelle istituzioni (religiose ma anche politiche), poiché a prendere il sopravvento sono invece le azioni e i giudizi emanati dal pensiero autonomo. La preoccupazione relativa a queste forme di "pensiero autonomo" nel Giappone del XVII secolo

¹³² È bene ricordare che, per entrare a servizio dei quartieri generali a Edo, Hayashi Razan (Nobukatsu alla nascita) aveva acconsentito a radersi i capelli, assumere il nome Dōshun e operare in qualità di monaco buddhista, benché la sua vera vocazione fosse quella di intellettuale confuciano (*jusha*). Cfr. HEISIG et al., *Japanese philosophy: a sourcebook*, cit., p. 304.

¹³³ Per un approfondimento sulla dicotomia tra "principio" (*li*) e "mente" (*xin*) nel pensiero di Zhu Xi e di Wang Yangming, cfr. WillemJan BOOT, *The Adoption and Adaptation of Neo-Confucianism in Japan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan*, Leiden, 1992 (version 3.0), cap. 3; PARAMORE, *Ideology and Christianity*, cit., pp. 39-41.

¹³⁴ PARAMORE, *Ideology and Christianity*, cit., p. 99.

è facilmente comprensibile se si pensa che la costruzione di un discorso di eterodossia intellettuale promossa da ideologi come Hayashi Razan si intreccia con i concreti problemi politici del tempo: *in primis*, l'emergere con la fine del *senjūki jidai* di una classe militare rimasta senza padroni (*rōnin*) che aveva già dimostrato la sua potenziale rischiosità con la rivolta Keian, per non parlare della difficoltà di stabilire all'interno nel neonato sistema *bakuhatsu* un governo centrale che fosse più autorevole delle forme di potere politico presenti a livello feudale¹³⁵.

Rimane da capire dove, all'interno del *Sōzokuki*, Razan si serve di una retorica anticristiana per additare l'eterodossia intellettuale dei suddetti avversari politici. Se da una parte si nota come la figura di Soshin venga associata non tanto alla minaccia cristiana dei decenni precedenti quanto piuttosto a personaggi contemporanei come Yamaga Sokō e lo stesso Yui Shōsetsu (che insieme alla «witch-nun Soshin» sembra attrarre e stregare gli stolti¹³⁶), dall'altra l'invettiva su Banzan mostra senza dubbio l'impiego di un immaginario eretico fatto di superstizione e stregoneria che ricorda le raffigurazioni dei missionari europei nella letteratura d'intrattenimento

Kumazawa [Banzan] is a minor vassal of the Lord of Bizen [Ikeda Mitsumasa]. *Employing sorcery he deceives the deaf and blind.* Those who listen to him are sent astray, never to see the light. Many [of them] band together, forming factions. They refuse to talk openly with those who are not like-minded. *This is basically just a mutation of Christianity.* They are depraved and motivated purely by profit. [...] We have arrived in an age of depravity where custom has degraded to this extent. These bandits [...], they have all listened to *Kumazawa's words of sorcery*¹³⁷.

Nella seconda parte dell'opera (*Sōzoku kōki*), che presenta una struttura narrativa speculare a quella della sezione precedente, Razan riporta alla mente del lettore la già citata teoria di una "invasione silente" da parte del sovrano della Barbaria del Sud (facilitata dalla diffusione della dottrina kirishitan) paragonandovi curiosamente la sfrontatezza con cui i cospirazionisti, e quindi i seguaci dello *heigaku*, tentarono di rovesciare l'ordine politico

¹³⁵ *Ivi*, p. 101.

¹³⁶ «Shōsetsu then stole the books, and pretending to himself be the transmitter of the Kusunoki tradition, used them to attract and bewitch the foolish. Later he often enjoyed felicitous meetings with that witch-nun Soshin. The nun arrogantly claimed to know Zen, and Shōsetsu went along with her, like so many others. This was what caused Shōsetsu to dare to keep his hair unkempt and untied [going against samurai rules]». *Ivi*, p. 91. Enfasi aggiunta.

¹³⁷ *Ivi*, pp. 94-95. Enfasi aggiunta.

How could anyone not prohibit this? What they call military thought, the scourge of Shōsetsu [the leader of the Keian plot] and Doki [the leader of the Jōō plot], this is what it is. The depravity of people mimicking heretical teachings, this is what it is. ... *Those who would steal our nation*, again I ask, is this not what they are? *How are they any different to the Christians?*¹³⁸

In pratica, l'opera delinea un sistematico concatenamento di tradizioni di pensiero eretico che si alimentano a vicenda. Il "pensiero militare" preso in prestito dalla tradizione di Sunzi e adattato al contesto giapponese, dove risulta ormai corrotto e inaffidabile agli occhi di Razan, si ricollega al confucianesimo di Banzan. Quest'ultimo, a sua volta, per via della sua eterodossia finisce per essere uguagliato al cristianesimo. Come si intuisce dall'allusione all'idea di un'invasione del Paese da parte dei ribelli, il paragone tra la presunta cospirazione dei cristiani e quella dei protagonisti della rivolta Keian è ovviamente da intendersi per i possibili effetti sul piano politico e non tanto per una qualche affinità dottrinale tra i cristiani e gli studiosi di *heigaku*.

Tuttavia, c'è da dire che laddove nelle lettere inviate a Ishikawa Jōzan e nel *Sōzoku zenki* l'autore si riferisce alla sfera cattolica utilizzando la parola *yaso*, nel *Sōzoku kōki* egli preferisce parlarne in termini di *tenshukyō* al fine di accentuare la problematicità di un sistema di valori etici (quello cristiano) che non rispecchia l'ordine gerarchico previsto dal principio confuciano delle Cinque Relazioni. Qui la scelta terminologica a favore di *tenshu*¹³⁹ (letteralmente, "Signore dei Cieli") è dettata da uno specifico obiettivo: ritrarre negativamente come fonte di disordine sociale una religione i cui seguaci venerano direttamente la propria divinità senza considerare né onorare l'intermediazione dei superiori che invece per il pensiero confuciano si rivela di fondamentale importanza

They just say to serve *God* well and not go against duty. This is why *it is not difficult for them to turn on their sovereigns and fathers by using God*. [...] So then what is this *God*? It is sorcery! It is disorder! ... This is how regicide and patricide come to pass¹⁴⁰.

¹³⁸ *Ivi*, p. 96. Enfasi aggiunta.

¹³⁹ Durante la sua attività di proselitismo in Cina, il celebre missionario gesuita Matteo Ricci (1552-1610) aveva già introdotto il termine *tianzhu* (in giapponese *tenshu*). Nel diffondere la parola di Dio, Ricci aveva contestato la vera natura dello Shangdi menzionato nei classici confuciani sostenendo che altri non fosse che il Deus creatore del cattolicesimo. Cfr. HIRAKAWA Sukehiro, "Jukyō no 'ten' to kirisutokyō no 'ten'", *Fukuoka jogakuin daigaku daigakuin jinbun kagaku kenkyūka kiyō – hikaku bunka*, 4, 2007, p. 48; PARAMORE, *Ideology and Christianity*..., cit., pp. 28-29.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 96. Enfasi aggiunta.

Per riassumere, possiamo affermare che nel *Sōzokuki* l'accusa dei complotti scoppiati in occasione delle rivolte Keian e Jōō del biennio 1651-1652 non è fine a se stessa. Quella che potrebbe sembrare una mera denuncia alle insurrezioni armate stimulate dalla degenerazione dello *heigaku* nel Giappone di metà XVII secolo fa parte di una macchinazione ideologica in realtà ben più ampia con cui Razan cercò di legittimare un proprio inventario di eterodossia intellettuale. Da questa prospettiva, l'impiego di un immaginario eretico legato all'alterità kirishitan facilitò l'inserimento di un insieme di attori politici avversi all'autore all'interno di una categoria comprensiva di pensiero eterodosso: in particolare, come si è visto, a subire la critica di Razan sono le inclinazioni neoconfuciane di Kumazawa Banzan, quelle buddhiste di Soshin e ultime, ma non per importanza, le idee di esponenti connazionali del "pensiero militare" come Yamaga Sokō¹⁴¹. Le idee di Razan nel *Sōzokuki* segnalano quella che potremmo definire una "similarità eretica" tra queste disparate tradizioni intellettuali e una dottrina cattolica con cui a conti fatti condividono ben poco. Talvolta con l'ausilio di un immaginario magico e superstizioso che si rifà chiaramente alla descrizione disumanizzante dei *bateren* nella letteratura popolare anticristiana di primo Seicento, queste argomentazioni mirano a condannare specifici avversari intellettuali ritraendoli come portatori di un pensiero che è dannoso nell'offrire una possibilità di cambiamento o di riforma dell'ordine sociopolitico prestabilito. Va da sé che il sistematico modello di eterodossia imbastito da Razan in questa più tarda produzione "anticristiana" degli anni Cinquanta è in netto contrasto con la sintesi shintō-zhuxiista da lui stesso promossa e difesa come "ortodossa"¹⁴².

Dando uno sguardo complessivo al discorso anticristiano prodotto in Giappone nel corso del XVII secolo, si percepisce un passaggio da un primo *haiyaron*, dove l'obiettivo primario della critica era non sorprendentemente la religione straniera e i suoi seguaci, a un secondo *haiyaron* (esemplificato dagli scritti di Hayashi Razan) che viene indirizzato all'indebolimento di alcuni attori della scena politica domestica svincolati tuttavia da qualsiasi legame con la fede cattolica. Ecco quindi che, nel milieu intellettuale altamente competitivo in cui visse e operò Razan, lo *haiyaron* diventa un semplice artificio retorico atto a combattere chiunque inficasse la creazione, nonché la legittimazione a livello autoritario e istituzionale, di un proprio discorso di ortodossia.

¹⁴¹ Nel 1662, cinque anni dopo la morte di Hayashi Razan, Sokō avrebbe oltretutto annunciato una disillusione per la mancanza di pragmaticità nel pensiero di Zhu Xi, il che avrebbe ulteriormente allontanato i due se Razan fosse stato ancora vivo. Per una panoramica approfondita sulla produzione di *heigaku* e sulla visione neoconfuciana di Yamaga Sokō, cfr. HEISIG et al., *Japanese philosophy: a sourcebook*, cit., pp. 335-346.

¹⁴² PARAMORE, *Ideology and Christianity*, cit., pp. 100, 102.

A tal proposito, Paramore ha individuato un interessante parallelismo tra il conflitto che venne a crearsi nel Giappone di primo Seicento fra i diversi intellettuali confuciani in competizione per il controllo di un'ortodossia istituzionalizzata e il conflitto, nel contesto della filosofia cristiana della Scolastica, che emerse negli stessi anni all'interno delle comunità gesuite cinesi e giapponesi¹⁴³. Questo duplice scontro teoretico nasceva a partire da un quesito essenziale: se l'idea di "verità", intesa come principio di giusta condotta etica, andasse collocata all'interno o all'esterno della sfera umana. Da una parte si distinse una corrente di pensiero, rappresentata da Fukansai Habian per quanto riguarda la tradizione della Scolastica e da Fujiwara Seika per quanto riguarda la tradizione confuciana, che vedeva questa verità insita nell'animo umano¹⁴⁴: per Seika si tratta dell'elemento "cuore/mente", lo stesso che troviamo nelle inclinazioni yangmingiste di Kumazawa Banzan nonché nel buddhismo zen di Soshin, mentre per Habian è l'*anima rationalis* (di cui si parlerà più approfonditamente nel capitolo seguente) ad avere una funzione centrale nella comprensione della verità. Dall'altra parte, osserva Paramore, sia l'ortodossia neoconfuciana di stampo zhuxiista voluta da Razan sia la tradizione di pensiero cristiano importata dai gesuiti europei ponevano l'enfasi su una verità predeterminata, immanente ed "esternalizzata" nella realtà sociale: rispettivamente, la gerarchia statale Tokugawa e quella cattolica della Chiesa di Roma¹⁴⁵.

Tornando alla rilevanza dello *haiyaron* nella creazione di costrutti ideologici connessi a idee di ortodossia ed eterodossia nel Giappone di metà XVII secolo, si è visto come gli schemi intellettuali incentrati sull'esperienza spirituale del singolo individuo o favorevoli al pensiero autonomo venissero spesso presentati sotto forma di "mutazioni cristiane". Non sarebbe dunque esagerato affermare in conclusione che la dottrina di Deus divenne una sorta di allegoria ereticale, un codice di differenziazione tra categorie di pensiero ortodosso ed eterodosso, che avrebbe impattato anche sulla formazione di un'identità nazionale in epoca Meiji¹⁴⁶.

¹⁴³ *Ivi*, p. 41.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Per una panoramica dettagliata sugli sviluppi dello *haiyaron* nella seconda metà del XIX secolo, cfr. *ivi*, cap. 6.

Capitolo 3

L'impiego dello *haiyaron* “religioso” nei trattati di confutazione

3.1 La trattatistica di confutazione dottrinale

Come si è osservato in precedenza, il corpus di opere letterarie di prima epoca Tokugawa che per gli studiosi costituiscono il “canone” della produzione anticristiana in Giappone necessita per convenzione di una duplice suddivisione in macrocategorie. Sulla base di diversi criteri di categorizzazione, che vanno dalle peculiarità stilistiche, strutturali e di contenuto al target di lettori, è possibile infatti distinguere una sorta di narrativa pseudostorica che come abbiamo visto è fatta di cronache e racconti di natura “volgare”, da una trattatistica di stampo “religioso” incentrata invece sulla confutazione della dottrina cattolica. Per spiegare la stessa dicotomia con parole più semplici, Boscaro inquadra il filone d'intrattenimento (da lei chiamato *kirishitan monogatari*) come una sorta di «reazione popolare» in contrapposizione al più ragionato e profondo «dibattito culturale» associabile ai cosiddetti *ha kirishitan*¹. Entrambi i filoni possono essere considerati due espressioni di quella medesima propaganda anticristiana che contribuì in maniera sostanziale alla comparsa di un'identità religiosa “nazionale” dai tratti proto-moderni. Da un lato, la narrativa popolare servì a plasmare un immaginario alterizzante sui missionari europei e sui loro seguaci, oltre a incentivare nelle masse una coscienza anticristiana alla luce di quanto accaduto in occasione della rivolta di Shimabara. Dall'altro, i trattati di confutazione testimoniano «l'esistenza nel Giappone tardo-medievale di una cultura della discussione pubblica di temi religiosi-filosofici [...] alimentata dalla tradizione argomentativa buddhista e dallo scetticismo confuciano»², la quale di fatto trovò un rinnovato impiego nell'incontro-scontro con l'universo dottrinale kirishitan.

In questo capitolo si prenderanno in esame due casi studio particolarmente significativi del genere di confutazione dottrinale, al fine di comprendere in che modo e con quali scopi veniva (re)interpretata, esposta e criticata la dottrina cattolica nel Giappone anticristiano del XVII secolo. I trattati anticristiani in questione sono lo *Ha Daiusu* (Contro Deus, 1620) di Fukansai Habian e lo

¹ Il rimando è al titolo di un capitolo di *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone* con cui Boscaro apre il suo approfondimento sui due filoni di letteratura anticristiana. Cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 127. Per rimanere in linea con le scelte terminologiche adottate nel capitolo precedente, qui alle definizioni di *kirishitan monogatari* e *ha kirishitan* si preferisce tuttavia parlare di “letteratura d'intrattenimento” e “trattati di confutazione”.

² *Ivi*, p. 243.

Ha kirishitan (Contro i *kirishitan*, 1642) di Suzuki Shōsan³. In aggiunta, allo scopo di garantire una comprensione adeguata e contestualizzata della critica dottrinale di Fukansai Habian, l'analisi dello *Ha daiusu* sarà preceduta da un dettagliato excursus sull'opera apologetica che egli stesso pubblicò a difesa del cristianesimo quando ancora predicava a Miyako in qualità di *iruman* (confratello) della Compagnia di Gesù: il *Myōtei mondō* (Dialogo tra Myōshū e Yūtei, 1605). Benché risulti alquanto semplicistico considerare lo *Ha daiusu* come un'esatta controparte del *Myōtei mondō*, c'è da dire che i due esempi di letteratura interreligiosa mostrano un'inegabile continuità in merito alle argomentazioni dottrinali da cui prende il via la polemica ora pro- ora anti-cristiana di Fukansai Habian. Attraverso un'indagine delle tematiche dottrinali toccate dai suddetti trattati, infine si cercherà di individuare alcuni possibili elementi comparativi che si sostiene vadano a creare una certa linearità discorsiva ascrivibile allo *haiyaron* "religioso" di prima epoca Tokugawa. In aggiunta, prima di approfondire in modo dettagliato il contenuto dei singoli casi studio, si offriranno alcune informazioni relative agli autori e al contesto di produzione legato alla sopraccitata trattatistica di confutazione dottrinale.

3.2 Fukansai Habian

Uno dei nomi più conosciuti della tradizione di critica e disputazione interreligiosa di inizio XVII secolo è senza dubbio quello di Fukansai Habian (o Fabian Fucan, 1565-1621), personaggio di rilievo nel panorama intellettuale dell'epoca a cui Elison assegna l'epiteto di «disputator against himself»⁴. Questo perché Fukansai Habian rimase alla storia per aver strenuamente difeso e in seguito confutato la stessa dottrina cattolica in quelli che sarebbero diventati due capisaldi di letteratura religiosa pro e anticristiana nel Giappone premoderno: il *Myōtei mondō* e lo *Ha daiusu*. A dimostrazione dell'importanza attribuita alla figura dell'ex monaco zen poi convertitosi al cristianesimo vi è non solo lo *Haiyaso* di Hayashi Razan, dove Habian viene sconfitto in una disputazione che l'autore sostiene di avere affrontato con lui nel 1606⁵, ma anche il più popolare

³ Si tenga presente che le date qui riportate corrispondono agli anni di stesura dei testi e non di pubblicazione, la quale nel caso dello *Ha kirishitan* risale al 1662.

⁴ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 142.

⁵ L'autenticità dell'incontro testimoniato nello *Haiyaso* è stata tuttavia messa in seria discussione: per Paramore, infatti, c'è ragione di credere che le battute attribuite a Habian non siano mai state pronunciate dal gesuita e che invece siano il frutto di una ragionata invenzione di Razan. A sostegno di questa ipotesi vi è il fatto che nell'incontro immortalato da Razan si fa menzione del *Tianzhu shiyi* (Il vero significato del Signore dei Cieli) di Matteo Ricci, pubblicato per la prima volta a Pechino nel 1603. Dalla descrizione che Razan diede del trattato di Ricci dopo essere giunto a Nagasaki nel 1610 si intuisce che si trattasse del primo approccio all'opera. È quindi molto probabile che il contenuto dello

Kirishitan monogatari. Qui, introducendo il celebre episodio nel quale Habian e il monaco laico Hakuō si scontrano dialetticamente su richiesta della vedova in cerca di una “verità” ultima, il racconto offre alcune informazioni biografiche sul suo conto

resident in the Kirishitans' temple at this time was one Fabian. *It appears that he had been a Zen monk originally* and then turned renegade. The insides of his eyes kept turning round and round, and his mouth also kept revolving, with a flood of words like swift-running water, and never a hitch. *He was about fifty years old*, while Hakuo was sixty-four or perhaps a year older⁶.

3.2.1 Dati biografici e contesto di produzione

In realtà sappiamo che Fukansai Habian nacque nel 1565, quindi nove anni dopo la data che pare suggerire l'estratto del *Kirishitan monogatari*, nella regione dello Hokuriku⁷ e che ricevette una formazione zen presso un tempio della capitale⁸ prima di abbracciare la fede cattolica intorno al diciottesimo anno di età. Dopo aver seguito per tre anni un percorso di noviziato presso il seminario di Takatsuki, nel 1586 Habian entrò a far parte della Compagnia di Gesù trasferendosi nei collegi ignaziani presenti nel Kyūshū: dapprima a Usuki, poi Amakusa e infine Nagasaki⁹.

Nello stesso periodo si assiste alla pubblicazione del *Catechismus Christianae Fidei*, famoso manuale di catechesi redatto in spagnolo da Alessandro Valignano durante il suo primo soggiorno in Giappone (1579-1582) e stampato in latino a Lisbona nel 1586 per poi essere subito tradotto in giapponese sotto il noto titolo *Nihon no katekizumo*. Il manuale porta un titolo originale (*Catechismus Christianae Fidei, in quo Veritas nostrae religionis ostenditur et sectae Iaponenses confutantur*) che nella sua interezza sottolinea le specifiche intenzioni del compilatore: spiegare la dottrina cattolica e al contempo mettere a nudo la falsità insita nelle idolatrie indigene. L'opera è

Haiyaso sia stato ideato solo a partire dal 1610 e che di conseguenza l'incontro così come raccontato da Razan non abbia validità storica. Inoltre non c'è nessuna evidenza che il *Tianzhu shiyi* avesse già raggiunto Miyako nel 1606. Cfr. Kiri PARAMORE, “Hayashi Razan's Redeployment of Anti-Christian Discourse: the Fabrication of Haiyaso”, *Japan Forum*, XVIII, 2, 2006, pp. 194-196, 204 (nota 23).

⁶ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 343. Enfasi aggiunta.

⁷ La sua terra natia era probabilmente la provincia di Kaga, situata nella parte meridionale dell'odierna prefettura di Ishikawa, o quella adiacente di Etchū. Cfr. KOMURO Naoko, “Fukansai Habian no kyōri rikai: ‘Myōtei mondō’ to ‘Ha Daiusu’ no shinkan wo tegakari toshite”, *Tōkyō joshi daigaku hikaku bunka kenkyūsho kiyō*, 74, 2013, p. 46.

⁸ Benché non sia del tutto chiaro a quale scuola e a quale tempio zen Habian fosse affiliato, la profonda conoscenza di alcuni testi provenienti dal Daitokuji suggeriscono una più che probabile educazione Rinzai. Cfr. James BASKIND, “‘The Matter of the Zen School’: Fukansai Habian's Myōtei mondō and His Christian Polemic on Buddhism”, *Japanese Journal of Religious Studies*, XXXIX, 2, 2012, p. 310.

⁹ James BASKIND, Richard BOWRING, *The Myōtei Dialogues: A Japanese Christian Critique of Native Traditions*, Leiden, Brill, 2016, p. 5.

divisa in due sezioni: la prima si focalizza sulla confutazione delle *sectae* (che al giorno d'oggi vengono chiamate "scuole") buddhiste, mentre la seconda sezione tratta della giusta condotta cristiana e introduce i dieci comandamenti nonché altri pilastri dottrinali come la resurrezione, il giudizio universale, il premio del paradiso e la punizione dell'inferno¹⁰. Diventando ben presto il principale testo di riferimento per l'edificazione teologica dei *dōjuku* più "eruditi"¹¹, è inutile aggiungere che il *Catechismus* di Valignano esercitò una notevole influenza sulla produzione di Habian e impostò quello stile, facilmente riscontrabile nei suoi scritti, che potremmo definire di tipo "apologetico-confutatorio".

Nel 1603 Habian venne sollecitato dalle autorità gesuite a tornare a Miyako, dove non solo contribuì all'evangelizzazione delle province centrali sotto la supervisione di padre Organtino Gnechi-Soldo (all'epoca Superiore del Gokinai)¹², ma si guadagnò anche la nomea di entusiasta apologeta cristiano dalla quale non si sarebbe liberato neanche dopo l'abiura. Tra le occasioni che videro Fukansai Habian protagonista di disputazioni interreligiose durante gli anni di proselitismo nella capitale (1603-1608 circa) si ricordano l'episodio tanto celebre quanto storicamente inattendibile narrato da Hayashi Razan nel suo *Haiyaso*, un altro scontro dialettico avvenuto sempre nel 1606 contro un monaco buddhista appartenente alla scuola di Nichiren e infine un'orazione funebre, tenuta alle esequie di una nobildonna cristiana, in cui Habian denunciò con lodata eloquenza l'incapacità del buddhismo giapponese di garantire la salvezza eterna¹³.

La figura di agguerrito disputatore gesuita a cui Fukansai Habian venne irrimediabilmente destinato dalla storiografia Tokugawa fu senza dubbio suggellata dalla stesura del *Myōtei mondō*, un'opera di estrema rilevanza per quanto concerne il dibattito interreligioso di inizio XVII secolo se si pensa che di fatto fu il primo e unico tentativo di letteratura "apologetico-confutatoria" scritta a favore della causa cristiana da parte di un convertito giapponese. A sorprendere, tuttavia, è il fatto che poco dopo questi eventi Habian sembra aver rinnegato la propria fede e voltato le spalle alla comunità gesuita. Egli infatti scomparso dalla scena pubblica per riapparire solamente nel

¹⁰ Per un ulteriore approfondimento, cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 77-80.

¹¹ A distinguere questi dai «non-scholastic *dōjuku*» era l'aspirazione a diventare essi stessi dei *padres*, nonché lo studio del latino e la conseguente attività di traduzione e intermediazione senza la quale i missionari europei non avrebbero potuto operare a causa delle forti lacune linguistiche. Cfr. HIGASHIBABA Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, p. 26; Monika SCHRIMPF, "The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621)", *Japanese Religions*, XXXIII, 1&2, 2008, p. 37.

¹² BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., p. 5.

¹³ Per l'elogio pubblico fatto dal viceprovinciale Francesco Pasio (1554-1612) in quest'ultima occasione, cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 122-123.

1620 con la pubblicazione di un secondo trattato di confutazione dottrinale, lo *Ha daiusu*, che mise a tacere ogni eventuale dubbio sulla sua apostasia: questa volta a entrare nel mirino delle sue accuse erano gli stessi fondamenti del dogma cattolico così indefessamente esaltati nel *Myōtei mondō*. È stato osservato come la pubblicazione dello *Ha daiusu* fu per Habian un'occasione di redenzione, un mezzo di autodifesa volto a scongiurare il persistere della sua immagine di fervente cristiano¹⁴, anche alla luce della persecuzione sistematica a cui il governo shogunale diede il via tra il 1612 e il 1614. Al di là delle pericolose circostanze politiche con le quali Habian dovette necessariamente confrontarsi, il suo voltafaccia viene in genere giustificato da un forte senso di frustrazione provato nei confronti della gerarchia interna alla Missione, che nonostante gli anni di dedito servizio aveva rifiutato di ammetterlo al sacerdozio¹⁵.

Per il resto sappiamo che Fukansai Habian morì nel 1621, dopo aver attivamente collaborato per almeno sette anni con le autorità shogunali di Nagasaki nella “caccia ai kirishitan”: a suggerirlo è anche il fatto che lo *Ha daiusu* sarebbe stato commissionato dal magistrato (Hasegawa Gonroku, 1549-1630) e dal “commissario” territoriale (*bugyō*) della città, Suetsugu Heizō¹⁶. In merito alla rilevanza dell'operato anticristiano di Habian durante i suoi ultimi anni di vita, è interessante leggere quello che padre Mateo de Couros (1568-1633) scrive il 15 marzo 1621 in una lettera inviata a Claudio Acquaviva (1543-1615), preposito generale della Compagnia di Gesù

Nei mesi scorsi Fabian ha pubblicato un trattato nel quale mira a persuadere i giapponesi che [la nostra legge] è falsa e mistificante e che il nostro intento non è altro che quello di voler soggiogare e usurpare questo regno. [...] Appena ho saputo che il testo circolava per Nagasaki ho dato ordini che nessuno lo leggesse [...] Ma sono anche stato informato che se ne parla anche nelle regioni centrali, e quindi è possibile che questa pestilenza infernale stia disseminando il suo veleno anche lì¹⁷.

A questo proposito, per comprendere al meglio il senso dell'elaborata polemica anticristiana che emerge nel trattato citato qui sopra da Couros, di seguito si cercherà innanzitutto di tracciare una solida panoramica delle principali argomentazioni sollevate da Fukansai Habian qualche anno prima nell'apologia cristiana del 1605. Un'accurata esamina delle tematiche affrontate nei fascicoli del *Myōtei mondō* è infatti indispensabile per cogliere le sfaccettature dell'universo

¹⁴ SCHRIMPF, “The Pro- and Anti-Christian Writings...”, cit., p. 39.

¹⁵ *Ibid*; ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 155.

¹⁶ BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., p. 6.

¹⁷ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 124-125.

“kirishitan” di Fukansai Habian, quell’universo intellettuale che si trasformerà nell’oggetto della sua stessa critica negli anni a venire. Insomma, l’interesse a portare all’attenzione la specularità delle due opere è motivato dal fatto che nello *Ha daiusu* l’autore espone come fallaci e incoerenti gli stessi ragionamenti dottrinali che nel *Myōtei mondō* costituivano i punti di forza a sostegno di una presunta superiorità della religione cristiana nei confronti delle “religioni” del Giappone.

3.2.2 Myōtei mondō 妙貞問答 (Dialogo tra Myōshū e Yūtei, 1605)

Come si deduce già dal titolo¹⁸, dove il termine *mondō* indica un genere letterario specificatamente buddhista nel quale viene inscenato uno scambio di domande e risposte tra due soggetti dialoganti, la conversazione attorno alla quale ruota la narrazione del *Myōtei mondō* coinvolge le figure di due nobildonne (entrambe rimaste vedove e dedite alla vita di clausura) intente a discutere in merito alle “verità” insegnate dal cristianesimo. Da un lato abbiamo la monaca Myōshū, in precedenza appartenente al buddhismo della Terra Pura e da poco avvicinatasi alla fede cattolica, che espone la propria comprensione delle tradizioni buddhista, confuciana e shintō sollevando nel frattempo una serie di quesiti con cui si mostra vivamente interessata ad assimilare i precetti della religione straniera. Dall’altro vi è Yūtei, che in quanto credente esperta controbatte riuscendo infine a convincere l’interlocutrice sulla superiorità degli insegnamenti kirishitan rispetto alle tradizioni filosofico-religiose “native”¹⁹ del Giappone.

È bene notare che la messa in scena del colloquio tra le due donne non è il frutto di una scelta ingiustificata da parte di Habian. L’epilogo suggerisce che l’autore avesse in mente uno specifico pubblico di lettrici composto da tutte quelle dame di rango elevato che, pur vivendo nella capitale, avevano difficoltà a frequentare la chiesa cittadina (il *Nanbanji*) e di conseguenza non possedevano i mezzi necessari per abbracciare la dottrina promossa dai gesuiti²⁰. D’altronde, non bisogna sottovalutare che l’evangelizzazione di Miyako a inizio XVII secolo fu dovuta in grandissima parte

¹⁸ I caratteri *myō* 妙 e *tei* 貞 sono abbreviazioni dei nomi delle protagoniste: Myōshū 妙秀 e Yūtei 幽貞.

¹⁹ L’aggettivo, inappropriato nel caso di tradizioni importate come il buddhismo e il confucianesimo, qui è ispirato al titolo del contributo di Baskind e Bowring del 2016. Si noti inoltre che Habian non decise di confutare le tre tradizioni trattandole come un amalgama organico. Cfr. BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., p. 15.

²⁰ *Ivi*, p. 4. Va detto, però, che l’audience complessiva non si limitava a questo tipo di pubblico femminile. Il testo del trattato venne infatti presentato anche a Honda Kōzuke (?-?), stretto collaboratore dei Tokugawa nonché *rōjū* (membro del Consiglio degli Anziani) sotto i governi degli shōgun Ieyasu e Hidetada; il che potrebbe suggerire l’intento da parte di Habian di attirare l’attenzione di specifici attori politici particolarmente vicini agli ambienti di potere. Cfr. SCHRIMPF, “The Pro- and Anti-Christian Writings...”, cit., p. 40; BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 121.

a una concreta attività apostolica femminile da cui la Missione trasse un enorme beneficio. Tra le personalità di spicco nella comunità cristiana della capitale vale la pena menzionare l'ex badessa buddhista Naitō Julia (1566-1627), la quale non solo consegnò ai gesuiti seimila nuovi fedeli kirishitan tra il 1600 e il 1612 ma fondò anche una compagnia di monache cristiane (conosciuta sotto il nome di *Miyako no bicuni*) che negli stessi anni diedero un loro contributo alla stesura di opere incentrate sul dialogo interreligioso²¹. Sebbene la natura del colloquio tra le due protagoniste del *Myōtei mondō* sia pressoché fittizia, quel che non si può escludere è che Fukansai Habian abbia tratto ispirazione dall'ambiente monastico del *Miyako no bicuni* per la realizzazione dei personaggi di Myōshū e Yūtei.

Considerati il formato dialogico del trattato e il notevole sforzo intellettuale richiesto soprattutto nella comprensione dei principi buddhisti affrontati nel primo fascicolo, in realtà il *Myōtei mondō* è lungi dal poter essere ritenuto un catechismo a tutti gli effetti. Si può dire che l'opera si distacca dai precedenti manuali di catechesi voluti o scritti personalmente dai missionari europei, con i quali tuttavia mostra una certa somiglianza dal punto di vista pedagogico, inserendosi piuttosto all'interno di quella categoria che per Schrimpf raggruppa i testi finalizzati all'educazione teologica dei neofiti (più propriamente dette "dottrine"), distinti invece da quelli impiegati direttamente nelle attività di proselitismo (i veri e propri "catechismi")²².

A livello strutturale, il *Myōtei mondō* si compone di tre libri (o "fascicoli") a loro volta suddivisi in sottosezioni. Il primo fascicolo, che venne perduto ma di cui Anesaki Masaharu (1873-1949) pubblicò un riassunto dal titolo *Buppō no shidai ryaku nukigaki* (Estratto di un sommario delle dottrine buddhiste, 1930) grazie al quale se ne recuperò solo in parte il contenuto, è dedicato alla confutazione delle diverse scuole buddhiste giapponesi²³.

In merito alle argomentazioni proposte in questa prima parte, Beonio-Brocchieri osserva in breve che la polemica antibuddhista di Habian si concentra sulla critica del carattere puramente umano associato al Buddha storico (Śākyamuni) nonché «del concetto di nulla (o di vuoto) che sta alla base del credo buddhista e che è implicitamente contrapposta all'assoluta pienezza del Dio

²¹ NAWATA WARD Haruko, "In Search of Kirishitan Women Martyrs: Voices in the Early Modern Jesuit Mission Literature in Japan", in A.W. Jones (a cura di), *Christian Interculture: Texts and Voices from Colonial and Postcolonial Worlds*, University Park (PA), Penn State University Press, 2021, p. 84.

²² SCHRIMPF, "The Pro- and Anti-Christian Writings...", cit., p. 40.

²³ Per la suddivisione del primo fascicolo in undici sottosezioni, dove la critica antibuddhista lascia spazio a ciascuna scuola nelle sottosezioni che vanno dalla numero 4 alla numero 11, Fukansai Habian si sarebbe ispirato alla struttura dello *Hasshūkōyō* (Compendio delle otto scuole, 1268) scritto dal celebre storico ed enciclopedista buddhista Gyōnen (1240-1320). Cfr. BASKIND, "The Matter of the Zen School...", cit., pp. 311-312.

cristiano»²⁴. C'è da dire che le accuse antibuddhiste presentate nel primo fascicolo in effetti si fondano sulle argomentazioni difese dai gesuiti durante i frequenti dibattiti con monaci e intellettuali buddhisti tra Cinque e Seicento, di cui un primo e noto esempio fu quello tenuto a Yamaguchi nel 1551, che riguardavano svariate tematiche (dalla natura dell'Assoluto all'anima, dall'etica umana alla vita dopo la morte) prima fra tutte, non a caso, la critica al concetto di vacuità²⁵. Baskind osserva che d'altronde, ancora prima del *Myōtei mondō*, anche la polemica cristiana nel *Tianzhu shiyi* di Matteo Ricci faceva leva sull'incongruenza di una cosmologia buddhista le cui radici sembravano aggrapparsi alla dottrina della vacuità, tanto problematica dall'ottica creazionista del missionario cattolico in quanto sinonimo di “nullità” e quindi di mera “non-esistenza”: Ricci non solo trovava un controsenso il fatto che l'universo esistente potesse essere stato generato da qualcosa che non esiste, ma sosteneva anche che una società i cui fondamenti filosofici si basano sugli insegnamenti di vacuità e nullità sarebbe sfociata nella confusione proprio perché priva di un principio guida²⁶.

Tornando al primo fascicolo del *Myōtei mondō*, qui Fukansai Habian espone la dottrina della “vacuità” (*kū*, in sanscrito *sūnyatā*), a lui piuttosto familiare poiché così centrale nel buddhismo zen²⁷, solo per poi confutarla per mezzo delle parole di Yūtei. Entrando nel dettaglio, Myōshū distingue un vuoto spaziale che chiameremo “vacuità nichilista”, visto come manifestazione di pura non-esistenza, in contrapposizione alla “vacuità della verità” che invece la monaca sostiene essere equivalente alla natura del Buddha (*bushō*) e quindi all'essenza (o “corpo” cosmico) del Dharma: il cosiddetto Dharmakāya (*hosshin*)²⁸. In risposta, al fine di confutare le affermazioni della compagna, Yūtei decontestualizza e strumentalizza il contenuto di alcune citazioni testuali tratte dal *Chuanxin fayao* (Punti fondamentali sulla trasmissione della Mente)²⁹ per sorvolare se non annullare completamente ogni futile distinzione tra la vacuità nichilista (di seguito segnalata

²⁴ Paolo BEONIO-BROCCHIERI, “Il Giappone e la cultura europea nel Seicento”, in D. Pastine, L.P. Mishra, P. Beonio-Brocchieri, G. Gliozzi, S. Zoli (a cura di), *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1978, p. 59.

²⁵ Per un excursus sul dibattito di Yamaguchi, cfr. BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., pp. 16-17.

²⁶ BASKIND, “‘The Matter of the Zen School’...”, cit., p. 316.

²⁷ Si pensi alla formazione Rinzai che Habian ricevette prima di convertirsi al cattolicesimo. Cfr. nota 8.

²⁸ Le definizioni qui utilizzate di “vacuità nichilista” e “vacuità della verità” sono ispirate alla traduzione inglese con cui Baskind rende il significato di due espressioni presenti nella versione originale del *Buppō no shidai ryaku nukigaki*: rispettivamente, *kū ni shite mu nari* («nihilistic emptiness») e *kū ni shite makoto nari* («emptiness of truth»). Per la traduzione di Baskind, cfr. *ivi*, p. 317; per il testo originale, cfr. EBISAWA, *Nihon shisō taikēi (25)...*, cit., p. 108.

²⁹ Si tratta di un resoconto dei discorsi del maestro Huángbò Xīyùn (Ōbaku Kiun, ?-850) a cura del discepolo Peixiu (797-860). È un testo chiave per la tradizione del buddhismo zen (o *chán*, nel contesto cinese).

nella citazione dalla parola «Void») e la vacuità del Dharmakāya, che nel pensiero zen corrisponde alla mente del praticante³⁰

when ordinary people hear that the mind is empty and does not exist, they find it really hard to comprehend. [Huángbò] laughs at them because they are unaware that their minds are originally empty. There is another passage in the same text that says [...] “The average person will either say that the Dharmakāya envelopes the Void or that the Void contains the Dharmakāya. They do not understand that the Dharmakāya *is* the Void and that the Void *is* the Dharmakāya”. There is no need to explain this a second time. *The Dharmakāya is none other than the emptiness of buddha nature*³¹.

A un occhio attento risulta piuttosto evidente come dietro alle posizioni della vedova cristiana in realtà si nascondano quelle di Fukansai Habian in persona, che attraverso l’intermediazione di Yūtei relega la sfaccettata nozione di vacuità all’idea di un “vuoto” nichilista e unidimensionale³². Non solo, qui il vero intento dell’autore è contrapporre la condizione di non-esistenza associata alla vacuità del Dharmakāya (rappresentata dal sinogramma *mu*, su cui come vedremo Habian ritornerà nello *Ha daiusu* con uno sguardo diametralmente opposto) alla condizione di eterna “esistenza/sostanza” (racchiusa nel sinogramma *u*) che è propria dell’essenza di Deus nonché dell’anima umana nella dottrina cattolica³³. Essendo incondizionato e infinito, si può dire infatti che il Dharmakāya possiede più o meno le stesse connotazioni di permanenza ed eternità che nel cristianesimo contraddistinguono il Dio creatore dell’intero universo. Allo stesso tempo, tuttavia, la speculazione escatologica di stampo cristiano in Habian lo porta a sostenere che un’anima non esistente, o meglio la quale viene generata dal vuoto per poi tornare a essere vuoto, non necessita di salvezza in un aldilà. Nonostante il *Myōtei mondō* non manchi di esporre nel dettaglio le singole debolezze dottrinali delle diverse scuole, di fatto la polemica antibuddhista in Habian sembra ruotare attorno alla critica di quella vacuità zen che secondo lui è incapace di dare vita alla realtà fenomenica in quanto emblema di non-esistenza. Le valutazioni di Yūtei, alter ego dall’autore,

³⁰ A proposito dello statuto della mente, nell’introduzione alla sua traduzione del *Chuanxin fayao*, McRae sottolinea che «one’s own mind, just as it is and without any qualification whatsoever, is the Buddha. And to be a Buddha is to act in constant recognition of that fact, without ever generating any thoughts, intentions, or inclinations based on selfish dualistic conceptualization». Cfr. John R. McRAE, “Essentials of the Transmission of Mind”, in John R. McRae, Gishin Tokiwa, Osamu Yoshida, Steven Heine (a cura di), *Zen Texts*, Berkeley (CA), Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005, p. 5.

³¹ BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., p. 114. Enfasi aggiunta.

³² BASKIND, “The Matter of the Zen School’...”, cit., p. 318.

³³ *Ibid.* I due caratteri cinesi in questione sono rispettivamente 無 e 有.

sembrano inoltre condurre a una conclusione ben precisa: che gli insegnamenti kirishitan sono gli unici a mantenere la promessa di una salvezza dell'anima, di un riscatto ultraterreno che nessuna scuola buddhista riuscirà mai a garantire³⁴.

La critica cristiana nel secondo fascicolo del *Myōtei mondō* si sposta sulle tradizioni di pensiero (neo)confuciana e shintō, entrambe accusate di non concepire una forza senziente che stia dietro alla creazione di tutti gli esseri. Nel caso della prima di queste due tradizioni, si può dire che lo scetticismo creazionista con cui Habian aveva in precedenza obiettato la credibilità di un'origine buddhista che è vuoto nonché non-esistenza viene qui riutilizzato per introdurre il dibattito intorno alla complicata relazione tra la “Via” (il Dao) e il Supremo Ultimo (in cinese, *taiji*) nel pensiero neoconfuciano di Zhu Xi e Su Shi (1036-1101).

La conversazione di questa seconda parte si apre con Myōshū che domanda che cos'è la “Via del Cielo” («the Way of Heaven», *tentō*) e in che modo il cristianesimo differisce dal confucianesimo³⁵. Yūtei risponde al quesito dell'interlocutrice ricordandole che nel *Daodejing* (Classico della Via e della Virtù, IV-III sec. a. C.) il maestro Laozi insegna come il Dao origini il Supremo Ultimo e come quest'ultimo si polarizzi in Yin e Yang, le due forze metafisiche del pensiero taoista, per avviare il processo di generazione della realtà fenomenica; una distinzione non pienamente condivisa dalla tradizione neoconfuciana, che invece vedeva nel Supremo Ultimo l'origine dell'universo e nel Dao il processo di creazione perpetua³⁶. Tuttavia, l'idea difesa da Su Shi che ad antecedere qualsiasi interazione tra Yin e Yang vi fosse un caos indivisibile, una sorta di “vuoto” verso cui tutti gli esseri generati sarebbero poi tornati, era considerata da Zhu Xi un'eresia che minacciava di contaminare il dogma confuciano con elementi pseudo-buddhisti³⁷. Bowring interpreta la funzionalità della polemica anticonfuciana in questa seconda sezione del

³⁴ L'accusa di Habian prende in considerazione anche l'inefficacia del *nenbutsu* recitato in punto di morte dai credenti della Terra Pura: «if you ask what exactly this rebirth might entail, one Pure Land patriarch defined it as follows: “Rebirth is what the other schools call ‘enlightenment’, another name for ‘attaining the Dharma’”. And what is this ‘enlightenment’ and ‘attaining the Dharma’ in the other schools? It is ‘thusness and non-discrimination’, ultimately the ‘Realm of the Void’, the realization that there are no gods, no buddhas, no Hell, and no Land of Ultimate Bliss. [...] at the moment of death the *nenbutsu* practitioner experiences the same nothingness to which those in other schools have already become awakened. So you see; you are gradually realizing that the existence of an afterlife is denied by the Pure Land school as well». Cfr. BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., pp. 121-122.

³⁵ «I understand that in China they brand Buddhism and the like as heterodox and have an intense dislike of it, arguing that to follow such teachings is merely self-destructive. Instead they place great value on Confucianism, the Way of Heaven. So what is this ‘Way of Heaven?’ Does Christianity differ from Confucianism, too?» Da notare che nel testo originale Habian parla di *judō* (“Via” confuciana), e non *jukyō*, per riferirsi alla dottrina confuciana. Cfr. *ivi*, p. 131.

³⁶ BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., p. 32.

³⁷ *Ibid.* Qui il rimando buddhista è alla vacuità dell'Essenza del Dharma (*hosshin*) nel pensiero zen.

Myōtei mondō suggerendo l'urgenza di dimostrare che, per l'ortodossia zhuxiista, il Supremo Ultimo «was merely another way of saying the Way, which signified process, not origination»³⁸. Disconoscendo una possibile generazione spontanea della realtà naturale, di fatto Habian non vede alcuna differenza tra la cosmologia buddhista e quella neoconfuciana poiché ai suoi occhi esse condividono l'incapacità di teorizzare un'origine dell'universo che preveda l'intervento "conscio" e deliberato di un'entità superiore (nella dottrina kirishitan, Deus). Per «Habian the Christian»³⁹, come viene definito da Bowring in contrapposizione allo Habian apostata dello *Ha daiusu*, è infatti inconcepibile che i due "fiati vitali" Yin e Yang, privi di una propria volontà, possano produrre accidentalmente qualcosa; una posizione che come vedremo verrà ribaltata in conclusione al primo stadio del suo trattato anticristiano del 1620. In sostanza, l'idea alla base della critica dottrinale presentata nel *Myōtei mondō* è che nessuno dei quattro nuclei filosofico-religiosi del Giappone (buddhismo, confucianesimo, taoismo e shintō) sia in grado di spiegare i fondamenti dell'esistenza, ovviamente intesa in termini creazionistici, né di soddisfare quel bisogno di salvezza dell'anima enfatizzato dai seguaci della religione kirishitan.

Non sorprende come questa premessa, esplicitata a più riprese nei primi due fascicoli, diventi funzionale alle argomentazioni del terzo e ultimo fascicolo dell'opera, dove è possibile ritrovare una vera e propria "apologia" del cristianesimo suddivisa in sei sottosezioni⁴⁰. Nella sottosezione introduttiva, intitolata *Kirishitan no oshie no taikō no koto* (Sommario della dottrina cristiana), Yūtei chiarisce sin da subito quali saranno i quattro punti fondamentali su cui si soffermerà l'esposizione delle "verità" cattoliche⁴¹. In seguito, la nobildonna cristiana introduce il dio del cattolicesimo attraverso l'epiteto di "vero Signore della felicità in questo mondo e del luogo di delizie dell'altro"⁴² (*Genze annon goshō zensho no makoto no aruji*) facendo poi notare alla compagna che poiché la quintessenza del buddhismo risiede nella "vacuità", e poiché il Buddha stesso è vacuità, per logica non si può esaltare al grado di "Signore" dell'universo quel che di fatto è non-esistenza. Per quanto riguarda le forze cosmiche Yin e Yang, su cui a detta di Yūtei si fonda anche il significato più profondo del pensiero shintō, esse sono prive di una propria mente, di una

³⁸ *Ibid.* Enfasi aggiunta.

³⁹ *Ivi*, p. 33.

⁴⁰ Per una traduzione italiana dei titoli, cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 122.

⁴¹ «First, you need to learn about the one true savior, who is the Lord of peace in this world and of Paradise in the afterlife. Second, you need to learn what will be saved. Third, you need to know where the saved and the damned will end up. Fourth, it is important to understand the way to salvation and how it is that some may not be saved». BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., p. 165. Enfasi aggiunta.

⁴² Si veda la nota 40.

propria intelligenza, e di conseguenza equivalgono a ciò che negli insegnamenti kirishitan viene definita *materia prima*: la sostanza primordiale a partire dalla quale Deus, il vero Signore dell'universo, creò il mondo fenomenico⁴³. Tutto ciò che è dotato di *materia prima* non può essersi autogenerato senza l'ausilio di una forza esterna: non riconoscere questa verità, anzi venerando lo Yin e lo Yang o i *kami* ritenendoli ciecamente i “Signori” dell'universo, è per Habian segno di estrema ignoranza.

Passando alle altre sottosezioni, si può dire che la terza (“Sull’*anima racional* che sopravvive nell’altro mondo”) è probabilmente la più interessante dal punto di vista concettuale, oltre a essere effettivamente la più corposa a livello testuale. Qui, al fine di spiegare il motivo per il quale fra tutti i prodotti del creato solamente l’essere umano può ottenere la salvezza *post mortem*, Habian ripropone la teoria della tripartizione dell’anima introdotta da Aristotele e poi adattata al contesto cattolico dai filosofi dello scolasticismo medioevale come Tommaso D’Aquino (1225-1274). La profonda conoscenza delle categorie aristoteliche dell’anima che Habian dimostra nei suoi due scritti “apologetico-confutatori” del 1605 e del 1620 è certamente da attribuire alla diffusione di alcuni manuali di teologia impiegati tra fine XVI e inizio XVII secolo all’interno dei collegi giapponesi della Compagnia di Gesù. Tra questi spicca in particolar modo il *Compendium catholicae veritatis* (anche conosciuto sotto il titolo giapponese di *Kōgi yōkō*) del 1593, a cura del missionario spagnolo Pedro Gómez (1535-1600), il cui secondo libro non a caso si configura come una sorta di edizione annotata del celebre trattato filosofico dal titolo *De Anima* (latinizzazione di Περὶ ψυχῆς, “Sull’anima”) di Aristotele⁴⁴.

Come si è detto, quindi, nell’ultimo fascicolo del *Myōtei mondō* l’autore si riallaccia al discorso sulla salvezza cristiana per mezzo delle tre tipologie di anima concepite da Aristotele nel suddetto trattato: l’anima vegetativa (*anima vegetabilis*), che è propria delle piante; l’anima sensitiva (*anima sensibilis*), che è propria degli esseri senzienti incapaci di ogni indagine razionale, vale a dire le bestie; e per finire l’anima intellettiva (*anima rationalis*), la quale non solo determina la razionalità tipica dell’essere umano ma costituisce anche l’intrinseca dimensione eterna che permette a quest’ultimo di sopravvivere in paradiso⁴⁵. Secondo il pensiero cristiano di Habian,

⁴³ *Ivi*, p. 166; SCHRIMPF, “The Pro- and Anti-Christian Writings...”, cit., p. 46.

⁴⁴ Per un approfondimento, cfr. KAWAII Megumi, “Kirishitan jidai ni okeru ‘tamashii no fumetsusei’ ni tsuite: Pedro Gómez no ‘De Anima chūkai’ kenkyū”, *Tōkyō joshi daigaku kiyō ronshū*, LXX, 1, 2019, pp. 129-156.

⁴⁵ BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., pp. 173-174. Anche per Aristotele le “funzioni” dell’anima seguono una tripartizione concentrica: la prima funzione consiste nella capacità di nutrirsi e di riprodursi tipica di tutti i corpi organici (piante, animali ed esseri umani); la seconda consiste nella capacità di movimento e di percezione

ciascuna delle tre categorie riflette la diversa “natura” (*seitai*) degli esseri e questa natura è direttamente collegata alla “funzione” (*sayō*) a cui viene associato l’oggetto in questione⁴⁶. Nel caso delle bestie, ad esempio, la loro funzione non va oltre ai fabbisogni fisici e perciò anche le loro anime non possono trascendere la carne a cui esse sono vincolate. L’anima umana, al contrario, possiede il potenziale di accesso a una vita dopo la morte, in quanto il raziocinio innato negli esseri umani fa sì che la loro funzione oltrepassi la sfera prettamente fisica⁴⁷. Habian sostiene che la capacità dell’essere umano di distinguere tra bene e male sia sintomatica dell’immortalità a cui è destinata la sua anima: senza la promessa di un aldilà nel quale le azioni giuste vengono premiate e quelle cattive punite, infatti, non ci sarebbe motivo di seguire un’adeguata condotta morale nella quotidianità della vita terrena.

Verso la fine della terza sottosezione del fascicolo apologetico, rispondendo a un quesito di Myōshū, Yūtei difende la tripartizione aristotelica dell’anima e le osservazioni sull’immortalità dell’anima umana che ne derivano. Per farlo, la vedova cristiana si lascia a una lunga confutazione della visione neoconfuciana secondo la quale tutte le cose sarebbero pervase da un “Principio indifferenziato” (in cinese, *li*) che differisce solamente in base all’aspetto fenomenico, nello specifico in base ai quattro tipi di “forza materiale” (in cinese, *qi*), con cui esso si manifesta⁴⁸. Benché si ritenga forse eccessivo entrare ulteriormente nel dettaglio della critica avanzata nel *Myōtei mondō* contro il dualismo neoconfuciano tra “Principio indifferenziato” e “aspetto fenomenico”, quel che preme sottolineare è che la correlazione tra la metafisica *li-qi* e il concetto di *anima rationalis* ritornerà nuovamente nella più tarda produzione anticristiana di Fukansai Habian come nucleo tematico del secondo stadio del suo *Ha daiusu*.

In conclusione a questo excursus sul primo importante caso di letteratura interreligiosa scritta a favore della causa cristiana da parte di un *iruman* giapponese agli albori dell’epoca Tokugawa, vale la pena soffermarsi sulla maniera in cui l’autore del *Myōtei mondō* critica le tradizioni di pensiero a lui avverse appropriandosi della loro terminologia religiosa⁴⁹. Per quanto riguarda la

sensoriale della realtà circostante che accomuna animali ed esseri umani; la terza invece conferisce agli esseri umani quella capacità di concettualizzazione astratta che li distingue dagli altri esseri. Cfr. David GALLOP, “Aristotle: Aesthetics and philosophy of mind”, in David Furley (a cura di), *Routledge History of Philosophy – Volume II: From Aristotle to Augustine*, Londra, Routledge, 2005 (1ed. 1999), pp. 95-104.

⁴⁶ PARAMORE, *Ideology and Christianity*..., cit., p. 16.

⁴⁷ *Ivi*, p. 17.

⁴⁸ BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues*..., cit., pp. 174-177.

⁴⁹ In realtà, essendo conscio delle dannose e indesiderate associazioni già sperimentate per via dell’*accommodatio* con cui Francesco Saverio fece proselitismo nell’arcipelago prima della riforma linguistica proposta da Balthasar Gago nel 1557 (si pensi ai fraintendimenti sorti dalla resa di parole quali “legge cristiana” con *buppō*, “paradiso” con *jōdo*

dimensione soteriologica, ad esempio, Habian collega le aspettative di una vita dopo la morte a una corretta condotta nel “qui e adesso”⁵⁰. Schrimpf fa notare che, impiegando termini buddhisti quali *goshō* (l’aldilà della Terra Pura) e *genze annon* (la “felicità in questo mondo”, espressione strettamente legata all’idea di *genze riyaku* che a sua volta indica i benefici di questa vita derivati da una corretta osservanza delle pratiche religiose), l’apologeta gesuita in realtà non intende prendersi gioco delle nozioni soteriologiche buddhiste. Il suo intento è piuttosto quello di offrire una comprensione “filtrata” della salvezza promessa dal cristianesimo, che tenendo conto del bagaglio culturale e terminologico dell’audience giapponese vada a colmare il gap tra la sensibilità religiosa locale e la dottrina kirishitan⁵¹. La strategia terminologica di Habian, però, non si limita all’adattamento “buddhista” dei concetti cristiani: per spiegare che l’*anima rationalis* dota gli esseri umani della facoltà di distinguere tra ciò che è bene e ciò che è male, egli non solo parla di moralità in termini di “conoscenza del principio” (*mono no kotowari wo shiri*) ma fa anche un chiaro riferimento alle cinque norme comportamentali che nel confucianesimo regolano la vita sociale: benevolenza (*nin*), giustizia (*gi*), cortesia (*rei*), saggezza (*chi*) e fiducia (*shin*)⁵².

Riassumendo, abbiamo visto come le argomentazioni a vantaggio della religione kirishitan nel *Myōtei mondō* ruotino attorno a due questioni fondamentali per l’escatologia cristiana: la teoria della creazione e l’immortalità dell’anima umana. A entrare pienamente nel mirino della critica creazionistica di Habian è lo sterile e passivo nichilismo con il quale viene volutamente equivocata la concezione di “vacuità” (*kū*), «attraverso cui è possibile scorgere il non-duale sostrato metafisico della realtà»⁵³, così centrale per il pensiero buddhista (e soprattutto per il buddhismo zen, a cui non a caso Habian stesso appartenne in gioventù). Un fraintendimento che, come suggerisce Rossi, contribuì in avvenire a offuscare la comprensione “europea” (o meglio “cristianocentrica”) del buddhismo, perlomeno nel corso del XVII secolo⁵⁴. Per quanto concerne il dibattito sulla salvezza e sull’immortalità dell’anima, d’altro canto, è doveroso ricordare che la peculiarità del concetto di *anima rationalis* (poi fortemente criticato nello *Ha daiusu* del 1620) non si esaurisce nella capacità di concettualizzazione astratta di cui sono dotati gli esseri umani. La potenzialità di una vita in

e “Deus” con *Dainichi*), talvolta Habian offre il prestito straniero rendendolo in caratteri fonetici e accompagnandolo da un termine (di norma buddhista) preesistente che ne illustra il significato. *Ivi*, pp. 49-50.

⁵⁰ SCHRIMPF, “The Pro- and Anti-Christian Writings...”, cit., p. 43.

⁵¹ *Ivi*, p. 45.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Patrizio ROSSI, “Missionari nel Giappone del XVI secolo e il loro incontro con il Buddismo”, *Italian Culture*, XV, 1, 1997, p. 33.

⁵⁴ *Ibid.*

paradiso è invece per Habian da rintracciare soprattutto nell'etica individuale: insomma, è vero che l'*anima rationalis* viene definita dalla funzione contemplativa, ma è altrettanto vero che essa permette di discriminare il bene dal male (in un'ottica confuciana, di "conoscere il principio"). Paramore osserva come le argomentazioni a sfondo soteriologico proposte da Fukansai Habian nel *Myōtei mondō* rivelino una versione alquanto "umanista" della dottrina kirishitan, dove l'enfasi è posta non tanto sull'intervento di una forza esternalizzata (che viene personificata da Dio e dagli angeli ma anche dalla gerarchia della Chiesa cattolica) quanto piuttosto sulla capacità di giudizio etico, e in un certo senso anche di pensiero autonomo, che è insita nell'individuo umano⁵⁵.

La rilevanza di quest'ultimo dettaglio del pensiero kirishitan di Habian oltretutto permette di contestualizzare meglio l'inversione di rotta che l'autore fece rinnegando la fede cristiana proprio uno o due anni dopo la pubblicazione dell'opera. Il motivo è più che comprensibile: le "verità" cristiane esposte nel *Myōtei mondō*, il quale da una parte rispecchiava l'approccio apologetico dai sapori fortemente esclusivisti del *Catechismus* di Valignano e dall'altra collocava il giudizio etico non all'esterno bensì all'interno del singolo individuo, si mostrarono incompatibili con un clima di potere che a cavallo tra XVI e XVII secolo cambiò radicalmente. Con il consolidamento di una forte entità governativa centralizzata, infatti, già a partire dai primi anni dello shogunato Tokugawa «structures of orthodoxy and heterodoxy capable of ordering intellectual traditions in an authoritarian framework began to emerge»⁵⁶. È facile quindi immaginare come un simile processo di legittimazione politica delle tradizioni di pensiero filosofico-religioso "nazionali" determinò in una certa misura la decisione di Habian di abbandonare, insieme ai tentativi fatti nel *Myōtei mondō*, anche la sua identità kirishitan.

3.2.3 Ha daiusu 破提字子 (Contro Deus, 1620)

La giustificazione offerta da Ebisawa in relazione ai motivi che avrebbero spinto l'autore del *Myōtei mondō* a tradire la causa kirishitan svela una visione a dir poco faziosa della vicenda, dove lo storico sembra dare poco peso alle circostanze che più verosimilmente portarono a due punti di svolta nella carriera di Fukansai Habian: la sua apostasia (*tenkō*)⁵⁷, avvenuta tra il 1606 e il 1607,

⁵⁵ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 18.

⁵⁶ *Ivi*, p. 42.

⁵⁷ Considerata la pressione sociale che venne a crearsi a seguito della violenta persecuzione anticristiana voluta dalle istituzioni Tokugawa, non sorprende che il termine *tenkō* (traducibile con "voltafaccia") racchiuda quel senso di pentimento e di intrinseca immoralità legato a un'apostasia "forzata", nonché spesso puramente formale.

e la pubblicazione dello *Ha daiusu* nel 1620. Pur ammettendo l'ingerenza di una atmosfera sociopolitica totalmente sfavorevole all'ambiente intellettuale kirishitan, in appendice alla sua preziosa edizione critica del 1970 Ebisawa afferma con toni forse troppo polemici che la causa dell'apostasia di Habian va sostanzialmente rintracciata

nell'inconsistenza della comprensione che egli stesso aveva del suo credo religioso. [...] È proprio come se i ragionamenti [riscontrabili nello *Ha daiusu*] ribaltassero completamente il *Myōtei mondō*: quel che lì era criticato qui diventa fondamento logico, quel che lì era sostenuto qui viene obiettato. [Nello *Ha daiusu*, l'autore] non mostra un'evoluzione sul piano religioso o di pensiero ma si impunta invece su questioni secondarie, marginali. I limiti, questi, di qualcuno che in fin dei conti non poteva essere un uomo religioso⁵⁸.

Tralasciando la scarsa trasparenza scientifica con cui Ebisawa accusa Habian di non essere mai stato un vero “uomo di religione” (*shūkyōteki ningen dearienakatta*⁵⁹) né di aver colto pienamente la vera essenza della fede cristiana, le osservazioni sulla specularità argomentativa che sta alla base della critica dei due trattati di confutazione rimangono comunque inoppugnabili. A prescindere da quali furono le motivazioni genuine dietro al *tenkō* di Habian, basti sapere che l'idea di un'amara disillusione provata nei confronti del sistema valoriale trasmesso dai missionari (i *padri* della citazione che segue) della Compagnia di Gesù, in cui lui probabilmente credeva e che invece si era rivelato fortemente discriminatorio, rimane l'ipotesi più gettonata e si fonda su quanto si legge dalle ultime pagine dello *Ha daiusu*

[i *padri*] incoraggiano la gente a considerare fondamentale l'umiltà, predicando che la superbia è all'origine di ogni male [...] Tuttavia, la loro arroganza, forse per il carattere innato del loro paese d'origine, è tale che neppure il diavolo può arrivare a tanto [...] arrivano a litigare per la supremazia con i *padri* di altre confraternite [...] Inoltre, [...] Hanno stabilito che non deve essere concesso ai giapponesi di diventare *padri*: nessuno di noi ha mai trovato giusto questo loro principio, e potete ben immaginare che cosa proviamo sapendo che le nostre aspirazioni non saranno mai realizzate⁶⁰.

⁵⁸ EBISAWA, *Nihon shisō taikai* (25)...., cit., p. 637.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ BOSCARO, *Ventura e sventura*...., cit., pp. 277-278. D'ora in avanti le citazioni che verranno tratte dallo *Ha daiusu* si rifanno alla traduzione italiana a cura di Rambelli, che è possibile trovare nel suddetto contributo di Boscaro. Per un'occhiata d'insieme, cfr. *ivi*, pp. 245-282.

Si tenga inoltre presente che nel primo mese del sesto anno dell'era Genna (1620), perciò pochi anni dopo i primi editti di espulsione dei padri gesuiti voluti sotto il regime Tokugawa, Habian era impegnato a Nagasaki in una stretta collaborazione con il *bugyō* della città⁶¹. È quindi altamente probabile che la compilazione dello *Ha daiusu*, che per di più sarebbe stato presentato al cospetto dello shōgun Hidetada in persona⁶², rientri all'interno di una specifica agenda politica voluta dalle autorità shogunali.

Avendo chiarito le verosimili circostanze sociali e le motivazioni personali che spinsero Habian a pubblicare lo *Ha daiusu* a “soli” quindici anni di distanza dalla celebre apologia cristiana del 1605, a questo punto si entrerà in merito al primo dei tre trattati anticristiani di confutazione dottrinale su cui intende soffermarsi il presente capitolo.

Innanzitutto, è doveroso dare conto delle sfaccettature semantiche legate al termine “*Daiusu*”, che, come si deduce dal titolo, corrisponde all'oggetto della critica avanzata dallo Habian apostata (si ricordi che il carattere *ha* suggerisce la natura confutatoria del documento⁶³). In apertura all'unica e ottima traduzione italiana dell'opera di cui siamo in possesso, Rambelli specifica che all'interno del testo il termine “*Daiusu*” «è utilizzato per riferirsi ai cristiani, chiamati all'epoca “la setta di Deus (*Daiusu shū*)”, e non al Dio cristiano»⁶⁴. Non solo, Rambelli lascia intendere che limitare la potenzialità del termine rendendolo in traduzione con l'impiego di “Deus” (il nome con cui i missionari portoghesi chiamavano il Creatore del cattolicesimo) vorrebbe dire silenziare una significativa assonanza, tanto curiosa quanto densa di intenzionalità, con un'altra parola: *daiuso*, “grande menzogna”⁶⁵. Una tale allusione alle “falsità” che per i polemisti buddhisti erano alla base della dottrina kirishitan, la quale veniva raccontata se non percepita come il frutto di un “buddhismo corrotto”, rende giustizia alla polisemia del termine “*Daiusu*”. Di conseguenza, anche per mantenere una certa coerenza nella scelta traduttologica adottata per gli altri titoli del presente lavoro di ricerca, va da sé che bisognerebbe attenersi al metodo di Rambelli. Tuttavia, dal momento che anche l'opzione accomodante impiegata ad esempio da Elison nella sua traduzione inglese del

⁶¹ EBISAWA, *Nihon shisō taikai (25)*..., cit., p. 637. La data è quella riportata nella prefazione dello *Ha daiusu*. Cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura*..., cit., p. 246.

⁶² ŌKUWA Hitoshi, “Kinsei kokka no shūkyō hensei to kirishitan haigeki”, *Nihon shisōshi gaku*, 40, 2008, p. 7.

⁶³ Per una spiegazione più dettagliata, si veda: cap. 2, pag. 34.

⁶⁴ BOSCARO, *Ventura e sventura*..., cit., p. 245, nota 1.

⁶⁵ Non sarebbe eccessivo ipotizzare che qui Habian sottintendesse anche le bugie dei gesuiti, «che predicavano l'amore e la fratellanza ma erano attenti a far sì che i convertiti giapponesi non ottenessero incarichi di responsabilità nella chiesa locale, oltre a essere impegnati in diatribe intestine [...]». *Ivi*, p. 244.

trattato («Deus Destroyed») rimane ugualmente valida⁶⁶, per comodità si è deciso ad ogni modo di rendere il titolo del trattato con “Contro Deus”, nella consapevolezza delle premesse terminologiche fatte finora.

La struttura dello *Ha daiusu* è suddivisibile in tre sezioni principali: una brevissima prefazione, nella quale l’autore introduce, non senza vergogna, i lettori al suo passato da credente kirishitan ed esplicita la metodologia con cui cercherà di «contribuire ad annientare la perversità e mostrare chiaramente il vero»⁶⁷; il nucleo centrale del trattato, composto da sette capitoletti o “stadi” (*dan*), nel quale Habian confuta la dottrina cattolica mettendo a chiaro paragone l’illogicità dei precetti kirishitan da una parte e i più “sensati” sistemi religiosi giapponesi dall’altra; e, in conclusione, un’appendice dove Habian risponde a una serie di domande anonime relative al comportamento dei missionari, e più in generale dei cristiani, demolendone la presunta impeccabilità⁶⁸.

Bisogna sottolineare che, come osserva Humbertclaude, esiste una precisa corrispondenza tra la suddivisione settenaria degli stadi all’interno dello *Ha daiusu* e il numero di prediche all’interno dei documenti preparatori utilizzati dai gesuiti nel corso del XVI secolo per lo svolgimento di sermoni o per la stesura di catechismi⁶⁹. Il che potrebbe suggerire che Habian si sia ispirato alle opere di catechesi da lui stesso esplorate quando studiava ancora come *dōjuku* nei collegi ignaziani. Inoltre, a colpire forse ancora di più è la specularità strutturale che accomuna l’appendice (*Tōwa*, in traduzione italiana “Una conversazione notturna”⁷⁰) dello *Ha daiusu* e l’ultima sottosezione del terzo fascicolo del *Myōtei mondō* (dal titolo *Kirishitan no oshie he ni tsuki iroiro no fushin no koto*, “Su vari dubbi inerenti agli insegnamenti cristiani”).

In entrambi i casi, infatti, l’autore dei trattati aggiunge alcune informazioni supplementari riguardo alla condotta dei padri missionari e alla dottrina kirishitan; leggendo il contenuto delle

⁶⁶ Soprattutto alla luce del fatto che, secondo quanto affermato dallo stesso Rambelli, l’espressione “setta di Deus” (*Daiusu shū*) in riferimento alla comunità kirishitan implica che quest’ultima veneri una divinità chiamata *Daiusu*. Perciò, per logica, tradurre il titolo del trattato di Habian con “Contro Deus” non sarebbe scorretto.

⁶⁷ *Ivi*, p. 246.

⁶⁸ Nel testo originale, l’appendice si presenta con un titolo (*Tōwa*, letteralmente “risposte pronte” o “risposte a tono”) e con un formato dialogico che ricordano il *Myōtei mondō*.

⁶⁹ In una lettera del 6 ottobre 1571, il missionario Gaspar Vilela (1526-1572) suddivide il sermone da rivolgere ai neofiti locali in sette punti: l’origine del mondo, l’immortalità dell’anima umana, la teoria della creazione, la trinità, l’incarnazione e la redenzione di Cristo, il decalogo, le cerimonie del battesimo. Humbertclaude spiega come la regola che prevedeva di distribuire il contenuto dei catechismi in sette prediche fosse parte di un tentativo di adattamento culturale: già De Almeida nel 1566 e Valignano nel 1583 avevano osservato che i monaci buddhisti giapponesi erano soliti esporre i loro sermoni in sette discorsi. Cfr. Pierre HUMBERTCLAUDE, “Myōtei Mondō. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605”, *Monumenta Nipponica*, I, 2, 1938, pp. 521-522.

⁷⁰ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 276.

sezioni, tuttavia, le contraddizioni nel pensiero dello Habian pre- e post-abiura vengono immediatamente a galla. Ad esempio, se nell'appendice del trattato del 1620 l'autore accusa i cristiani di giustificare anche i crimini più efferati (alludendo in particolare al regicidio e all'incitazione alla ribellione) attraverso lo strumento della confessione, nell'apologia cristiana del 1605 egli rassicura il pubblico di lettori sul timore, largamente diffuso nel Giappone secentesco, di uno sconvolgimento dell'ordine politico dovuto a un'invasione "intestina" da parte dei kirishitan. Questa la sua posizione nel *Myōtei mondō*

[Yūtei:] where is the logic in claiming that if all Japan turned Christian, the country would be in turmoil and the King's Rule be lost? In Christian countries there is no Buddhism, yet the King's Rule flourishes and its moral influence spreads across the four seas.

[Myōshū:] Yes, yes, when I hear your explanation, it makes perfect sense. Even in countries where there is no sign of Buddhism or Shintō the King's Rule is practiced and the realm is indeed at peace, so what people claim is foolish⁷¹.

Al contrario, ecco la risposta alla quinta domanda nell'appendice dello *Ha daiusu*

Può anche essere [...] un parricida o un matricida, il responsabile del tentativo di mandare in rovina il paese, il capo di una insurrezione [...] ma una volta confessato tutto, se il *padre*, dopo averlo ascoltato, lo perdona, queste colpe vengono cancellate. [...] Quando consideriamo questi fatti dobbiamo concludere che i *padri* sono a capo di banditi, istigatori di ribelli e di assassini⁷².

L'interpretazione di Elison sulle argomentazioni dottrinali toccate dallo *Ha daiusu* non fa altro che presentare l'opera come una rivisitazione "ribaltata" dell'apologia offerta dal *Myōtei mondō*. Da un lato, secondo lo studioso, la finalità di quest'ultima era contenuta in tre obiettivi principali: asserire la necessità logica di un unico dio che sia origine dell'intero universo e che si ponga in contrapposizione al principio ritenuto illogico di "non-esistenza", presente nelle cosmogonie buddhista, confuciana e taoista; demitizzare il buddhismo e lo shintō; dimostrare la superiorità dell'etica cristiana, derivata dalla responsabilità umana di ambire a un *locus amoenus* (il paradiso). Dall'altro lato, sempre a detta di Elison, la finalità dello *Ha daiusu* si esplica in tre obiettivi

⁷¹ BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., p. 191.

⁷² BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 279.

diametralmente opposti: spiegare la creazione del mondo sostenendo la superiorità di un ordine dell'universo che sia immanente nella realtà naturale e apersonale, quindi in contrasto con la forza volontaria di Deus; demitizzare il cristianesimo; dimostrare che la dipendenza cristiana da una salvezza ultraterrena, nonché la completa ubbidienza all'unico Signore dei Cieli (*tenshu*), si pone in antinomia con i bisogni dell'ancora fragile società giapponese feudale di inizio Seicento⁷³.

Una tale visione “ribaltata” degli obiettivi che stanno alla base dei due scritti, tuttavia, rafforza un paradigma forse troppo semplicistico secondo il quale la produzione di Fukansai Habian sarebbe sostanzialmente riassumibile nel binarismo di un prima “cristiano” e di un dopo “anticristiano”. Contro questo binarismo si oppone la più ampia prospettiva di Paramore, che dal canto suo invita a rivalutare l'apostasia di Habian (insieme ai ragionamenti che si celano dietro alla critica dottrinale del suo trattato anticristiano) e a rifuggire la tendenza a riconoscere nell'ex confratello gesuita un'essenza cristiana e un'essenza anticristiana che si escludono mutuamente; perché così facendo si finirebbe per cadere nel tranello che probabilmente Habian stesso architettò, attraverso la macchinosa narrazione dello *Ha daiusu*, ma che a un'occhiata attenta non convince appieno su quali fossero le sue vere idee.

I would suggest that the very nature of words like ‘apostasy’, or the Japanese *tenkō*, posit an ‘either/or’ paradigm that potentially limits the scope of analysis. This paradigm assumes that there are only two competing views between which the subject is choosing, the parameters of which are predetermined and not related to the specific context [...] although ideas of ‘apostasy’ and *tenkō* have a certain social validity, there is no doubt that the use of such categories can lead us to push individual thinkers into overly limited categories that may not represent their true (pre-coercion) intentions⁷⁴.

Ora, accogliere l'invito di Paramore (che si ritiene più stimolante rispetto all'ipotesi proposta da Elison proprio per via dell'approccio critico e non binario allo studio dell'interrelazione tra il *Myōtei mondō* e lo *Ha daiusu*) ci porta a riconoscere alcuni elementi di “continuità” in due opere di confutazione dottrinale che, per il loro contenuto antitetico, a un primo sguardo parrebbero solamente respingersi a vicenda.

Prima di spiegare in che senso è possibile parlare di una continuità discorsiva nei due scritti di Habian, vediamo ora in maniera sintetica qual è il contenuto dei sette *dan* in cui si articola il suo

⁷³ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., pp. 166-167.

⁷⁴ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 44.

trattato anticristiano del 1620. Innanzitutto, va segnalato che ciascuno dei sette “stadi”⁷⁵ si sviluppa seguendo un particolare procedimento logico-deduttivo, facilmente assimilabile alla cosiddetta *reductio ad absurdum* (o “dimostrazione per assurdo”)⁷⁶, che è piuttosto ricorrente nei coevi trattati anticristiani di confutazione dottrinale, tra cui spicca lo *Ha kirishitan* di Suzuki Shōsan. Dapprima viene fatta una breve premessa nella quale Habian, riportando quanto sentito dire dai cosiddetti «seguaci di Daiusu»⁷⁷, introduce al pubblico di lettori gli ingannevoli insegnamenti dei kirishitan. Segue poi una sezione più corposa, ossia l’antitesi, dove l’autore controbatte alle argomentazioni appena sollevate arrivando infine a dimostrarne l’assurdità nonché l’innata natura malvagia.

Nel primo *dan*, Habian critica la teoria creazionistica secondo la quale tutte le cose sono state generate dalla forza creatrice e volontaria di Deus. La critica del secondo *dan* è indirizzata alla teoria dell’anima e all’idea che la potenzialità di una vita in un aldilà risieda nell’*anima rationalis* con cui Deus “elegge” a un grado superiore l’individuo umano, distinguendolo dagli altri esseri. Il terzo *dan* ha a che fare con il paradosso secondo il quale Deus, dopo aver creato un luogo apposito per la felicità ultraterrena (il paradiso) e una moltitudine di esseri celesti benevoli (gli angeli), con la stessa spensieratezza creò un luogo di eterno supplizio (l’inferno) e vi scaraventò uno di questi esseri celesti (Lucifero, descritto come un *tengu*) lasciando che portasse il male nel mondo. Nel quarto *dan* si parla dei personaggi biblici di Adamo ed Eva, della tentazione di Satana e di quanto sia ridicola una dottrina che considera un «frutto simile al *kaki*» l’origine del peccato⁷⁸. Il tentativo fallimentare con cui Deus cercò di riscattare il genere umano dalla colpa ereditata da Adamo ed Eva è narrato nel quinto *dan*, dove Habian si lamenta dell’ottusità con cui i kirishitan rimangono riconoscenti a un dio che nel crearli li ha resi soggetti a ogni tipo di sofferenza. Nel sesto *dan* la critica di Habian si sposta sulla figura di Gesù Cristo e su come la sua crocifissione voluta dallo stesso popolo giudaico sia un’ulteriore prova del fatto che le stregonerie della “setta di Daiusu”

⁷⁵ O per l’appunto *dan*, come verranno chiamati da questo momento in poi.

⁷⁶ L’espedito della *reductio ad absurdum* è riassumibile come segue. A partire dalla negazione di una certa tesi che si vuole difendere, si giunge intenzionalmente (per mezzo di passaggi logico-deduttivi mirati) a una conclusione incoerente o meglio contraddittoria. Ne risulta quindi che, falsificando la negazione della tesi iniziale, si arriva a riconfermarne la validità. A suggerire una tale metodologia nella critica alla dottrina cattolica in Habian è anche Bowring. Cfr. Richard BOWRING, *In search of the way: thought and religion in early-modern Japan, 1582-1860*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 25.

⁷⁷ Qui il rimando è a Rambelli, che in traduzione italiana di norma individua le argomentazioni, o le accuse, avanzate dai cristiani tramite l’espressione «I seguaci di Daiusu affermano:». Tra i passaggi che lo dimostrano, cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 249, 253, 256, 261, 268.

⁷⁸ *Ivi*, p. 265. Il testo originale dello *Ha daiusu* riporta la trascrizione fonetica della parola portoghese per “mela” (*maçã*), un frutto che non essendo ancora diffuso in Giappone viene illustrato tramite un paragone con il *kaki*.

vanno contro ogni retto governo. Il settimo nonché ultimo *dan*, insieme al secondo forse tra i più interessanti dal punto di vista delle implicazioni politiche, si concentra invece sulla critica ai dieci comandamenti (in particolare al primo).

Andando a rintracciare all'interno del *Myōtei mondō* le stesse argomentazioni dottrinali che vengono toccate nei suddetti *dan*, ci si accorge che, strano a dirsi, solamente due di queste sono enfatizzate o approfondite a dovere nell'apologia del 1605: la creazione volontaria dell'universo da parte di Deus e la facoltà dell'uomo di assicurarsi una vita dopo la morte per mezzo della sua *anima rationalis*, vale a dire il nucleo tematico del primo e del secondo *dan* nello *Ha daiusu*. Paramore osserva come le restanti argomentazioni, dal peccato originale alla redenzione di Gesù Cristo in croce, ricoprono un ruolo che è centrale nei più datati titoli appartenenti al genere catechistico (come il *Dochiriina kirishitan*) ma che diventa a dir poco marginale, se non totalmente assente, nella promozione del cristianesimo offerta da Habian⁷⁹.

Ecco quindi che la continuità discorsiva, e si potrebbe dire anche di pensiero, che emerge dall'esposizione della dottrina cattolica nel *Myōtei mondō* e nello *Ha daiusu* trova una spiegazione. In entrambi i casi, infatti, Habian sembra trattare con serietà la convinzione cristiana che esista un'entità superiore, senziente e dotata di intelletto a cui si deve la creazione della realtà fenomenica (in netto contrasto con quella generazione spontanea e apersonale difesa a più riprese dalla metafisica Yin e Yang) nonché la questione escatologica legata all'*anima rationalis*. Al contrario, la critica dei precetti dottrinali intorno ai quali lo *Ha daiusu* dedica gli ultimi cinque *dan* illustra una certa coerenza nell'approccio interreligioso di Habian. Egli si riappropria degli elementi dottrinali sorvolati nel *Myōtei mondō*, probabilmente perché da sempre ritenuti logicamente fallaci, per modellarvi sopra le sue accuse anticristiane: in altre parole, come afferma Ebisawa, «quel che lì [nel *Myōtei mondō*] era criticato qui [nello *Ha daiusu*] diventa fondamento logico, *quel che lì era sostenuto qui viene obiettato*»⁸⁰. A testimoniare la continuità di pensiero in Fukansai Habian prima e dopo l'apostasia vi è un passaggio del quarto *dan* dello *Ha daiusu*, dove l'autore si mostra inflessibile sull'assurdità delle dichiarazioni kirishitan che si appresta a confutare, ma reticente nell'imputare di insensatezza le “verità” cattoliche già confutate nel primo e nel secondo *dan*:

⁷⁹ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., pp. 45-46.

⁸⁰ EBISAWA, *Nihon shisō taikai (25)...*, cit., p. 637. Enfasi aggiunta.

Per quanto vadano contro i veri principi, *le prime due sezioni contengono almeno qualcosa di ragionevole*; ma nella terza e la quarta, invece di progredire a un livello più profondo, come ci si aspetterebbe, tutto diventa sempre più privo di senso⁸¹.

Tenendo conto di quanto appena detto e premesso che il dibattito intorno alla teoria della creazione e alla categoria aristotelica di *anima rationalis* costituisce il punto di forza dei due capolavori “apologetico-confutatori” attribuiti a Fukansai Habian, si è deciso quindi di focalizzare l’analisi della polemica anticristiana proposta dallo *Ha daiusu* sulle argomentazioni avanzate nel primo e nel secondo *dan*, con un accenno anche ad alcuni aspetti interessanti affrontati nel settimo.

Quel che sorprende della polemica anti-creazionistica in Habian è innanzitutto il fatto che nello *Ha daiusu* la narrazione verta non tanto su un rifiuto della creazione in termini cristiani, quanto intorno alla sua completa “mancanza di originalità”. Un attaccamento alle posizioni che Habian potrebbe aver mantenuto in quanto ex cristiano è facilmente intuibile nel modo in cui, nel primo *dan*, egli di fatto non critica la teoria della creazione dell’universo di per sé, bensì la testardaggine con cui la dottrina kirishitan pretende di averne il monopolio intellettuale

Che cosa c’è di tanto sorprendente in tutto questo? Quali sono le scuole di pensiero che non hanno discusso di ciò? È stato detto: «C’era qualcosa prima del cielo e della terra: il Vuoto originario e senza forma. Esso è il creatore di tutte le cose e non si esaurisce con le quattro stagioni»⁸². [...] Il buddhismo discute questo principio nella dottrina del ciclo di esistenza del cosmo; secondo lo shintoismo, l’epoca degli dèi è suddivisa nelle sette generazioni dei kami del cielo e nelle cinque generazioni dei kami della terra [...] vi erano Kunitokotachi, Kunisazuchi, Toyokunnu; essi crearono il cielo e la terra. [...] *Ma allora perché i seguaci di Daiusu ripetono fino alla noia di essere i soli a conoscere il creatore del cielo e della terra?*⁸³

La strategia confutatoria attraverso la quale Habian arriva a sminuire l’origine cristiana del mondo è di una sottigliezza e di un’ingegnosità ammirevoli. Al posto di rifiutare il concetto di creazione dell’universo, che secondo i kirishitan sarebbe da attribuirsi al solo e unico “Signore dei Cieli” Deus, qui l’autore dello *Ha daiusu* trae spunto dalle diverse tradizioni filosofico-religiose dell’Asia

⁸¹ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 264. Enfasi aggiunta.

⁸² Come osserva Rambelli, la frase zen usata per riferirsi al concetto di vacuità (*kū*) è una possibile perifrasi di un passaggio tratto dal *Daodejing* (Classico della Via e della Virtù, IV-III sec. a. C.). Cfr. *ivi*, p. 248, nota 8.

⁸³ *Ivi*, pp. 248-249. Enfasi aggiunta.

orientale e palesa la propria idiosincrasia nei confronti del vero problema: l'esclusività kirishitan⁸⁴. Egli dapprima si rifà alla cosmogonia taoista citando il *Daodejing* sulla comparsa di cielo, terra e di tutti i fenomeni, poi menziona il principio buddhista di ciclica esistenza del cosmo (*jōjū ekū*⁸⁵) e per finire rievoca il mito shintō della creazione per mano delle divinità primordiali. L'intento sincero di Habian non consiste nel sostituire con una specifica contro-teoria quella che d'altronde in passato era stata per lui una valida spiegazione al dubbio dell'esistenza, bensì nel dimostrare la superiorità delle tradizioni religiose asiatiche. Per farlo, l'autore dello *Ha daiusu* adotta sin da subito quella che Schrimpf definisce una "prospettiva pluralistica"⁸⁶, grazie alla quale da una parte mette in luce la poca originalità degli insegnamenti cristiani e dall'altra riduce la comprensione di Deus a un principio ultimo insostanziale che non aggiunge nulla di nuovo a quelli già contemplati dall'inventario religioso giapponese.

Procedendo con il contenuto del primo *dan*, Habian approfitta delle accuse avanzate dai cristiani intorno alla presunta natura umana di kami e buddha per illustrare le tre forme di esistenza del Buddha assoluto, qui di seguito chiamato "Tathāgata" (o *nyorai* in giapponese, appellativo onorifico che designa la sua "quiddità"), e al contempo ridefinire la dottrina dello *honji suijaku*⁸⁷ come fondamento dottrinale dell'ortodossia shintō-buddhista

I seguaci di Daiusu affermano: Poiché i buddha e i kami sono esseri umani, [...] essendo soggetti alla nascita e alla morte, come si può considerarli creatori del cielo e della terra?

A confutazione di ciò, replico: I buddha esistono sotto forma dei tre corpi: il Corpo del Dharma, il Corpo della Ricompensa, il Corpo di Manifestazione. Il Tathāgata, sotto forma di Corpo di Manifestazione, si sottopose per espediente alle otto fasi della vita terrena per il beneficio e la salvezza degli esseri senzienti. [...] Allo stesso modo, dire che i kami sono esseri umani è prova di ignoranza. [...] Ad esempio, la forma originale di Tenman Daijizai Tenjin è Kanzeon [il bodhisattva

⁸⁴ SCHRIMPF, "The Pro- and Anti-Christian Writings...", cit., p. 48.

⁸⁵ Espressione che racchiude in sé l'alternanza dei "quattro *kalpa*" (*shikō*), vale a dire i vastissimi cicli temporali con cui il buddhismo spiega la perpetua evoluzione e involuzione del cosmo: il *kalpa* della formazione (*jōkō*), il *kalpa* della permanenza (*jūkō*), il *kalpa* della dissoluzione (*ekō*) e il *kalpa* della nullità (*kūkō*). Inutile dire che tale visione di un universo increato e che si autogenera all'infinito cozza fortemente con la cosmogonia cristiana.

⁸⁶ SCHRIMPF, "The Pro- and Anti-Christian Writings...", cit., p. 48.

⁸⁷ È il processo attraverso il quale le divinità buddhiste passano dalla loro forma originale (*honji*) di buddha alla manifestazione locale (*suijaku*) di kami per comparire in Giappone e portare salvezza, nonché benefici terreni, agli esseri senzienti. La dottrina, definita da Rambelli il «cardine della religiosità giapponese premoderna», insegna a riconoscere nelle diverse caratteristiche di kami e buddha le sfaccettature di una medesima verità ultima. Cfr. RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, cit., pp. 225-226; BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 250, nota 15.

Avalokiteśvara] [...] Tuttavia, quando questa divinità attenuò il suo splendore e si unì alla polvere del mondo, essa assunse le sembianze del grande ministro Sugawara no Michizane [...] *Il Giappone è il paese dei kami*. [...] può anche essere chiamato la terra dei buddha⁸⁸.

Per concludere le controaccuse relative alle sembianze umane che il divino è in grado di assumere per manifestarsi nella realtà fenomenica, in altre parole ciò a cui Ōkuwa si riferisce con il termine *shinbutsu ningenron*⁸⁹, Habian sottolinea che anche secondo la dottrina cattolica «Gesù Cristo [...] è venuto al mondo da Giuseppe, suo padre, e da Santa Maria, sua madre, semplici esseri umani. E tuttavia dicono che il loro signore del cielo e della terra non è un uomo!⁹⁰». Poco prima, in aggiunta, Habian denuncia apertamente la stoltezza con cui i “seguaci di Daiusu” ritengono che il Buddha storico (Śākyamuni) sia un semplice essere umano: la stessa critica che, curiosamente, egli stesso aveva avanzato nelle accuse antibuddhiste del *Buppō no shidai ryaku nukigaki*⁹¹. Risulta piuttosto evidente quindi che, anche nel caso in cui fosse stato al corrente di quanto poco “umana” sia in fondo la natura del Redentore⁹², qui l’autore dello *Ha daiusu* cerca di trovare dei punti di contatto interreligioso per giustificare le sue accuse: è infatti possibile individuare un parallelismo tra la dottrina della Trinità per il cattolicesimo e le dottrine del *sanshin sokuishin* (“i Tre Corpi [della buddhità] sono un corpo unico”) e dello *honji suijaku* per la religiosità sincretica giapponese. L’ex gesuita non a caso si appropria di una terminologia specificatamente buddhista per spiegare che la seconda ipostasi della Trinità non è altro che lo “stadio causale” (*in’i*) del dio kirishitan in forma umana, proprio in maniera analoga a ciò che i kami sono nei confronti dei buddha⁹³.

Un altro aspetto sicuramente degno di nota della critica anti-creazionistica nello *Ha daiusu* è rappresentato dall’acceso dibattito sulla forza “creatrice” del Dharmakāya, il Corpo del Dharma. In precedenza si è visto che all’interno del *Myōtei mondō* la polemica antibuddhista di Habian si

⁸⁸ *Ivi*, pp. 249-251. Enfasi aggiunta. Per un approfondimento sullo statuto dei tre corpi della buddhità (*sanjin*, in sanscrito *trikāya*), cfr. *ivi*, p. 249, nota 11; RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, cit., pp. 158-161.

⁸⁹ ŌKUWA, “Kinsei kokka no shūkyō hensei...”, cit., pp. 7-8.

⁹⁰ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 253.

⁹¹ «So was he not human? Someone who marries, has a child, and is born and dies must be human. [...] To bring salvation to men in the afterlife, you need a Lord who stands above man. It is clearly a mistake to just assume that the Buddha is not a human being, to believe that his body emits light and shines brilliantly and that he is possessed of all kinds of virtues». Cfr. BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., p. 65.

⁹² Si noti che l’esposizione della dottrina kirishitan nel *Myōtei mondō* non sembra soffermarsi con la dovuta attenzione sul mistero trinitario, il che potrebbe giustificare la volontaria “svista” di Habian nella sua critica anticristiana. Komuro osserva che nell’apologia del 1605 non viene fatta quasi nessuna delucidazione su come, per mezzo della funzione redentrice del Dio Figlio e della funzione conducente dello Spirito Santo, il Dio Padre sia in grado di offrire ai fedeli una solida guida durante la loro esistenza terrena. Cfr. KOMURO, “Fukansai Habian no kyōri rikai...”, cit., p. 40.

⁹³ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 253.

basava su un preciso controsenso già sollevato da Ricci nel *Tianzhu shiyi*: dal momento che il Corpo del Dharma viene definito nei termini di “non-conoscenza e non-potere” (*muchi mutoku*) e di quella “non-esistenza” (*mu*) legata al concetto mahāyāna di vacuità (*kū*), com’è allora possibile che qualcosa privo di conoscenza, privo di potere e che “non esiste” abbia creato tutti gli esseri?

Rispondendo a questa domanda, idealmente sollevata da una controparte kirishitan, Habian sembra riprendere le stesse argomentazioni impiegate nel primo fascicolo del *Myōtei mondō*, solo da una prospettiva diametralmente opposta. Quella vacuità che nell’apologia cristiana del 1605 era stata additata come semplice nichilismo passivo diventa nello *Ha daiusu* il vero principio. Non solo, il sinogramma *mu* qui non è più indicatore di “non-esistenza” intesa come mera “assenza” di una divinità superiore dotata di intelletto e che crea il mondo. Il sinogramma *mu* del *Myōtei mondō* perde quell’accezione negativa di “vacuità nichilista” che da un’ottica creazionistica era sintomo dell’impossibilità del Dharmakāya di dare vita all’universo. Al contrario, nel trattato anticristiano esso diventa un meta-termini carico di significato che racchiude in sé la “non-conoscenza” e il “non-discernimento” degli esseri illuminati. In poche parole, ora il *mu* rappresenta quello stato di non-dualità, chiaramente ignorato dai cristiani, che si raggiunge con il *nirvana* e che permette di comprendere la «sublime natura del principio assoluto» (questa l’espressione generica con cui Rambelli traduce l’originale *kyorei fumai*⁹⁴).

Si tenga presente che, a prescindere dall’espressione che appare nella traduzione italiana di Rambelli, quando Habian parla di *kyorei fumai* egli non fa che menzionare un passaggio chiave per il neoconfucianesimo Song, soprattutto per il pensiero di Zhu Xi, a cui Paramore si riferisce con «illumination of the still mind»⁹⁵. Questo passaggio, tratto dal *Dà Xué* (Il Grande studio)⁹⁶, nello *Ha daiusu* diventa il pretesto per contrastare la teoria kirishitan della creazione e spiegare quella che Habian definisce la “logica della natura” (*jinen no dōri*) nei termini di un’alternanza di Yin e Yang che sta alla base del processo di autogenerazione incondizionata dell’universo⁹⁷

⁹⁴ «I seguaci di Daiusu [...] si vantano del fatto che *D* possiede potere: questa è una dottrina di nessun valore degna di uomini non illuminati. [...] Laozi a un certo punto parla di indifferenziato [*i*] (non-colore), rarefatto [*xi*] (non-suono) e sottile [*wei*] (non-forma) [...] Queste tre entità non possono essere viste, udite o afferrate; [...] esse trascendono il linguaggio [...] Quindi, l’idea dei seguaci di Daiusu, secondo i quali *D* è superiore all’Essenza incondizionata del Dharma in quanto possiede conoscenza e discernimento, fa proprio ridere. Gente come voi non può comprendere la sublime natura del principio assoluto». *Ivi*, p. 254. Enfasi aggiunta. Con *D* si intende Deus.

⁹⁵ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 47.

⁹⁶ Il primo dei quattro libri selezionati da Zhu Xi come introduttivi al pensiero confuciano.

⁹⁷ ŌKUWA, “Kinsei kokka no shūkyō hensei...”, cit., pp. 8-9.

I salici sono verdi, i fiori sono rossi: il principio della natura è tutto qui. Prova a distruggere le radici del salice: non c'è verde; fai a pezzi l'albero in fiore e guarda, non c'è rosso. *Eppure, qui si rivela l'essenza della natura.* [...] Il Grande Vuoto originario ha generato lo yang e lo yin [...] la nostra razionalità e il nostro discernimento, [...] tutto ciò è dovuto all'alternanza dei due soffi fondamentali [...] I seguaci di Daiusu non possono certamente andare oltre Confucio o superare Laozi⁹⁸.

La medesima metafora visiva sul verde dei salici e sul rosso dei fiori viene applicata anche da Myōshū nel *Myōtei mondō*, con la sola differenza che la monaca buddhista se ne avvale per esporre la metafisica zhuxiista del “Principio indifferenziato” (*ri*, in cinese *li*) e della molteplicità degli “aspetti fenomenici” (*ji*, in cinese *shi*) nei quali il Principio si manifesta⁹⁹. Inutile evidenziare che mentre nell'apologia del 1605 Yūtei (e perciò Habian stesso, indirettamente) confutava la suddetta visione neoconfuciana, sostenendo al contrario la tripartizione aristotelica con cui lo scolasticismo spiega l'immortalità dell'*anima rationalis*, nello *Ha daiusu* il procedimento è inverso.

Il nucleo tematico del secondo *dan* ruota proprio attorno a questo paradigma che contrappone la teoria kirishitan dell'anima tripartita, da una parte, e la metafisica neoconfuciana, dall'altra¹⁰⁰. Segue poi una dettagliata analisi della dicotomia *ri-ji* (*li-shi*, in cinese) secondo la quale tutto l'universo sarebbe permeato da un Principio indifferenziato, che è innato in tutte le cose. La loro natura “differenziata” sarebbe invece da attribuirsi non alle tipologie cristiane di anima quanto piuttosto ai disparati aspetti fenomenici (*ji*) del Principio, i quali a loro volta dipendono dalle quattro tipologie di “forza materiale” (*ki*, in cinese *qi*) che ne determinano l'apparenza esterna: corretta, pervasiva, deformata e bloccata¹⁰¹. Analogamente a come aveva fatto nella critica anti-creazionistica del *dan* precedente, Habian accusa di nuovo gli insegnamenti kirishitan di mancare di originalità nonché di esaltare una razionalità umana che sa nondimeno essere “pericolosa”

⁹⁸ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 255-256. Enfasi aggiunta.

⁹⁹ «All things under Heaven have two aspects, the [phenomenal] appearance and the principle. By [phenomenal] appearance we refer to the objects themselves such as when we say in external terms: ‘the willow is green, the flower is red,’ [...] Principle is the nature within. For example, if you cut down a tree you will see neither green nor red inside. The appearance therefore stands for the external aspect, while principle is the equivalent of nature. [...] The outward appearance is “as snow and ice [...] once melted, the same water in the valley river”». BASKIND, BOWRING, *The Myōtei Dialogues...*, cit., p. 174.

¹⁰⁰ «L'anima degli esseri umani, detta razionale, non è prodotta dal corpo, ma è stata creata separatamente da *D*, e a seconda delle azioni compiute in questo mondo, verrà ricompensata nella vita futura con la sofferenza o con la felicità». BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 258.

¹⁰¹ Per un ulteriore approfondimento sugli effetti dei quattro *qi*, cfr. *ivi*, pp. 144-145.

Ora, come si può dividere il *ri* [...] in *vegetativo*, *sensitivo* e *razionale*? In particolare, per i seguaci di Daiusu la mente degli esseri umani detta *anima razionale*, è un'entità separata che controlla i desideri del corpo: essi ne fanno il loro principio assoluto e credono che le altre scuole non ne sapessero nulla. [...] “la mente umana è pericolosa, la mente del *dao* è sublime”: questa è la verità¹⁰².

In termini taoisti, le posizioni di Habian qui sopra illustrate spingono a superare ogni sorta di individualismo insito nella mente umana (in cinese, *renxin*), facile preda di desideri egoistici e immorali, per arrivare a un ricongiungimento con la mente del Dao (*daoxin*) che corrisponde all'innata tendenza umana al bene e alla virtù¹⁰³. Essere consapevoli del fatto che le apparenze fenomeniche alla fine si uniscono sempre al Principio indifferenziato (*ichinyo jissō*) significa unire la propria mente con quella del Dao e di conseguenza conoscere la verità. Ecco che comincia a emergere quello che è l'elemento centrale dello *haiyaron* di prima epoca Tokugawa: la creazione di strutture di pensiero “pseudo-religioso” a favore del controllo politico. Lo Habian apostata ormai disprezza quella visione kirishitan, da lui stesso veementemente difesa durante gli anni di proselitismo nell'Ordine gesuita, che insiste nel dividere il mondo in una «collection of independent souls, each one directly responsible to God for its own fate»¹⁰⁴. A questo proposito, Paramore fa notare le implicazioni fortemente “politiche” di un discorso che, nonostante appaia prettamente metafisico, in fondo è finalizzato a obiettare il collocamento della verità ultima all'interno del singolo individuo (e non al suo esterno, nell'ordine stabilito dalle autorità) o in una dimensione paradisiaca a cui l'individuo ambisce ma che ad ogni modo trascende il reale¹⁰⁵.

Nel fascicolo apologetico del *Myōtei mondō*, l'*anima rationalis* è una proprietà immanente che permette all'individuo umano di discriminare il bene dal male e, attraverso questa facoltà di giudizio morale, di assicurarsi una vita in paradiso. Ciò detto, le argomentazioni neoconfuciane sollevate da Habian nel secondo stadio dello *Ha daiusu* mettono in chiaro per quale motivo adesso tali insegnamenti kirishitan sono potenzialmente dannosi per il Paese. Il criterio di giudizio morale non è né interno all'individuo né astratto dalla realtà sociale: esso al contrario coincide con un

¹⁰² BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 259.

¹⁰³ Non solo il taoismo, anche il buddhismo tratta dettagliatamente i tre aspetti della mente. Habian parla infatti della mente assoluta (*shin*), che è personificata da Fudō Myōō (manifestazione di Dainichi Nyorai, il buddha universale Mahāvairocana), della volontà (*i*), che raccoglie i dati percettivi ma è anche in grado di produrre pensieri egoistici, e infine dell'intelletto discriminatore (*shiki*), che distingue la proprietà dei fenomeni. Cfr. *ivi*, pp. 259-260.

¹⁰⁴ BOWRING, *In search of the way...*, cit., p. 25.

¹⁰⁵ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 48.

ordine appositamente “esternalizzato” e personificato da chi si trova al potere, vale a dire il sovrano (all’epoca Hidetada) e, più in generale, le istituzioni Tokugawa.

La strategia utilizzata da Habian per sostenere e legittimare un discorso di controllo ideologico da parte della classe politica dirigente è esemplificata da quanto si legge in conclusione al secondo *dan* del trattato anticristiano:

Un tale comportamento¹⁰⁶ sarebbe da condannare anche in un sovrano umano. Un giorno, l’imperatore Yu della dinastia Xia, dopo essere asceso al trono, vedendo un criminale scese dalla carrozza e in lacrime disse: “gli uomini del tempo di Yao e Shun modellavano la loro mente sulla mente di Yao e Shun. Da quando sono diventato io il re, *i sudditi modellano la mente ognuno seguendo il proprio istinto. Questo mi fa soffrire*”. Così biasimava se stesso¹⁰⁷.

Qui l’autore dello *Ha daiusu* riporta alla memoria dei lettori un episodio tratto dallo *Shibashilue* (Diciotto riassunti storici)¹⁰⁸, dove una società nella quale i sudditi regolano le loro azioni in base al proprio istinto e non al “cuore/mente” dei sovrani viene percepita come disfunzionale. Va da sé che, per ragionamento inverso, a essere presentata come “ideale” è perciò una società in cui le persone non si identificano più in una logica immanente a livello individuale, bensì in una logica externalizzata nella gerarchia o nell’ordine politico prestabilito. Come osserva Paramore, questa inversione di rotta da un criterio di giudizio etico-morale cristiano che era “internalizzato” a uno anticristiano “esternalizzato” non è riflessa solamente nel nuovo sistema monarchico-feudale dello shogunato Tokugawa, ma anche in un più ampio schema di relazioni umane¹⁰⁹.

Emblematico in questo senso è il già citato riferimento, inserito nella sezione confutatoria del settimo *dan*, alle cinque relazioni fondamentali per il pensiero confuciano. L’espedito di Habian si intreccia con l’aspetto forse più “politicizzato” dello *haiyaron* secentesco: l’incontro-scontro tra la devozione esclusivista a Deus insegnata nel Primo Comandamento e il contesto sociopolitico giapponese della prima metà del XVII secolo. Cosa ancora più importante, la problematicità di un’ubbidienza dovuta al solo e unico “Signore dei Cieli” è strettamente collegata a due costrutti ideologici di centrale rilevanza nel discorso anticristiano di prima epoca Tokugawa: i cosiddetti

¹⁰⁶ Habian si riferisce alla “leggerezza d’animo” con cui Deus decide se ricompensare l’*anima rationalis* nell’altro mondo con la sofferenza o con la felicità, in base alle azioni compiute dal singolo durante la sua vita terrena.

¹⁰⁷ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 260. Enfasi aggiunta.

¹⁰⁸ Si tratta di un manuale introduttivo alla storia “ufficiale” della Cina, redatto a cavallo tra la fine della dinastia dei Song meridionali (960-1279) e l’inizio della dinastia Yuan (1279-1368).

¹⁰⁹ PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., p. 49.

dakkokuron (la convinzione che i *bateren* e i loro seguaci puntassero a diffondere la religione kirishitan allo scopo di facilitare una “invasione silente” del Giappone da parte del sovrano della Barbaria del Sud) e *shinkokuron* (la teoria sull’identità religiosa shintō-buddhista del Giappone)

I seguaci di Daiusu affermano: [...] Il primo *comandamento* – “venera e ama solo *D* al di sopra di tutte le cose” – significa che bisogna considerare *D* più importante persino del proprio signore e dei propri genitori: se i loro ordini vanno contro la volontà di *D*, non si deve obbedire. In tali situazioni, non si deve temere di perdere nemmeno la propria vita [...]

A confutazione di ciò, replico: [...] In ciò si scorge l’intenzione di rovesciare l’ordine del nostro paese per impadronirsene, e di distruggere la Legge del Buddha e la Legge imperiale. [...] La relazione fra sovrano e suddito comporta lealtà e riconoscenza. La relazione fra padre e figlio comporta pietà filiale e affetto. La relazione fra marito e moglie comporta diversità di obblighi. La relazione fra fratello maggiore e fratello minore comporta amore fraterno. La relazione fra amici comporta sincerità. Concedere agli uomini una natura portata a rispettare queste cinque relazioni fondamentali è dovere della Volontà del Cielo. E invece voi, seguaci di Daiusu, invitate a ripudiare la lealtà del suddito nei confronti del suo signore e i legami etici con i genitori e superiori se ciò va contro il volere di *D*: cosa c’è di più atroce e contro natura¹¹⁰?

Si tenga presente che il primo precetto del decalogo è in realtà l’unico a discostarsi dalla sensibilità etica giapponese di stampo confuciano, di cui Habian si fa promotore, dal momento che «gli altri articoli non dicono nulla di più di quanto è prescritto dai cinque precetti buddhisti»¹¹¹. In sostanza, possiamo affermare che le accuse sollevate nel settimo e ultimo *dan* si sviluppano su di un preciso presupposto, secondo il quale il primo precetto della dottrina kirishitan minaccerebbe l’integrità non solo politica ma anche religiosa del Paese. Da una parte, date le pretese di esclusività, è chiaro che gli insegnamenti dei “seguaci di Daiusu” proibiscono la venerazione di kami e buddha e si posizionano contro qualsiasi tendenza al sincretismo religioso. Dall’altra, il Primo Comandamento non solo va a intaccare le relazioni sociali previste dall’etica (neo)confuciana ma spiega anche che, se Deus lo comanda, è permesso resistere al potere secolare. La critica di Habian lascia intendere

¹¹⁰ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., pp. 272-273.

¹¹¹ I cinque precetti buddhisti sono: non uccidere esseri viventi, non rubare, astenersi dai rapporti sessuali, non dire il falso, non bere alcolici. L’ultimo di questi viene assimilato al nono e al decimo dei comandamenti kirishitan (“Non provare desiderio per la moglie altrui”, “Non desiderare senza ragione le proprietà altrui”) poiché, a detta di Habian, «il precetto buddhista contro l’ubriachezza serve a non perdere il controllo della mente». Cfr. *ivi*, p. 273.

che la “nazione” si espone alla minaccia kirishitan nel momento in cui il suo popolo non riconosce la vera identità sincretica su cui essa è tradizionalmente fondata e grazie alla quale è possibile mantenere la stabilità politica.

In conclusione al settimo *dan*, l’autore dello *Ha daiusu* onora la discendenza divina della stirpe regnante ed enfatizza uno specifico equilibrio di forze basate sull’interdipendenza tra la Legge dei buddha (*buppō*), la Via dei kami (*shintō*) e la Legge del sovrano (*ōhō*)¹¹²:

i nostri imperatori hanno ricevuto l’autorità imperiale dalla grande dea Amaterasu attraverso Ugayafukiawasezu, il cui augusto figlio, l’imperatore Jinmu, fu il capostipite della dinastia dei nostri sovrani; [...] E infatti, le usanze della nostra nazione si basano sulla Via dei kami. Shōtoku Taishi [...] portò avanti l’augusta intenzione di Amaterasu di diffondere la moralità nel nostro paese e così fece prosperare la Legge buddista [...] Ora, è proprio grazie alla Legge buddhista e alla Via dei kami che prospera anche l’autorità imperiale; ed è proprio perché vige la legge dell’imperatore che trionfa la gloria dei buddha e dei kami¹¹³.

Debellare l’eresia kirishitan, preservando la millenaria compenetrazione tra shintō e buddhismo come giusto fondamento dottrinale “nazionale”, è senza dubbio l’opzione migliore per far sì che pace e armonia prosperino nel Paese: questo il messaggio di speranza con cui si chiude uno dei primi, se non il più brillante caso di letteratura religiosa anticristiana mai prodotto in Giappone. L’innegabile influsso che lo *Ha daiusu* esercitò sulle sorti del dibattito anticristiano di metà XVII secolo è riscontrabile in un altro noto titolo del genere trattatistico, sul quale si ritiene opportuno dedicare un ultimo, benché più rapido, sguardo d’analisi: lo *Ha kirishitan* (Contro i kirishitan, 1642) del monaco zen Suzuki Shōsan (1579-1655). Definito da Ebisawa come un precursore della letteratura *kanazōshi* di epoca premoderna (soprattutto per quanto riguarda la produzione scritta risalente all’era Genroku, 1688-1704)¹¹⁴, con la sua opera anticristiana Suzuki Shōsan seppe anche offrire un personale contributo al rafforzamento e alla cristallizzazione di un’identità religiosa shintō-buddhista di tipo “proto-nazionale”. Va detto tuttavia che, come si vedrà a breve, nonostante lo *Ha kirishitan* mostri l’evidente impronta delle argomentazioni introdotte da Habian qualche decennio prima, il trattato di Shōsan suggerisce un complessivo livello di competenza in materia kirishitan ben al di sotto di quello posseduto dall’autore dello *Ha daiusu*.

¹¹² SCHRIMPF, “The Pro- and Anti-Christian Writings...”, cit., p. 49.

¹¹³ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 274. Enfasi aggiunta.

¹¹⁴ EBISAWA, *Nihon shisō taikai (25)...*, cit., p. 639.

3.3 Suzuki Shōsan

A un primo impatto, la figura di Suzuki Shōsan potrebbe sembrare contraddittoria per le scelte di vita intraprese. Dapprima fedelissimo samurai a servizio del clan Tokugawa in occasione della decisiva battaglia di Sekigahara (1600) e poi durante la campagna invernale dell'assedio di Ōsaka (1614), all'età di quarantadue anni egli infatti abbandonò la carriera militare per impegnarsi, nel corso dei restanti trent'anni di vita, come monaco zen¹¹⁵ nella diffusione e nella difesa del dharma. Tuttavia, persino durante il suo periodo monacale Shōsan non smise mai di servire lo shogunato. Egli anzi continuò a sostenerlo con una costante attività di appoggio religioso al regime del bakufu, che, come vedremo, implicò anche la pubblicazione di un opuscolo polemico (lo *Ha kirishitan*) da distribuire nei templi del Kyūshū per scongiurare il ritorno di sentimenti cristiani.

In sostanza, il monaco-samurai dedicò tutto se stesso a due cause che gli dovevano stare ugualmente a cuore: da un lato l'ascesa al potere dei Tokugawa e dall'altro la rivincita autoritaria di un buddhismo di Stato messo in secondo piano, minacciato dalle correnti eretiche (si pensi ai seguaci dei *bateren*, i cui insegnamenti venivano additati come una sorta di "buddhismo distorto", ma anche ai bellicosi raggruppamenti degli *ikkō*) e offuscato dalla preponderanza di ideologi neoconfuciani a corte.

Al centro della visione che potremmo definire "democratizzante" di Shōsan, l'enfasi era posta sulla necessità di rendere gli insegnamenti buddhisti accessibili alla popolazione comune. La sua convinzione di fondo era che l'ideale per ogni essere umano fosse vivere una dimensione spirituale libera, autonoma¹¹⁶. Affinché l'individuo potesse raggiungere un tale stato di benessere, per Shōsan era essenziale che alla base dell'agire vi fosse un'assidua dedizione a un regime spirituale ben stabilito (paragonabile all'adesione del *bushi* al sistema di valori etico-morali a cui era chiamato a rispondere). Perseguendo la propria disciplina spirituale, il praticante avrebbe contribuito al giusto funzionamento della società e si sarebbe conformato con la natura del Buddha (*bushō*). L'obiettivo finale di Shōsan, d'altronde piuttosto diffuso nel contesto zen dell'epoca, era insomma presentare la verità buddhista come qualcosa di raggiungibile non in un futuro o in un aldilà distante dalla vita di tutti i giorni, bensì nell'ambito dell'esistenza quotidiana.

¹¹⁵ Shōsan mostrò sempre una certa indipendenza anche nella scelta di una carriera monacale, rifiutando qualsiasi affiliazione. Ciononostante, le fonti documentano una più che sicura predilezione per la scuola Sōtō. Cfr Winston L. KING, *Death Was His Kōan the Samurai-Zen of Suzuki Shōsan*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1986, p. 58.

¹¹⁶ Masahide BITŌ, Kate W. NAKAE, "Thought and Religion: 1550–1700.", in John Whitney Hall, James L. McClain (a cura di), *The Cambridge History of Japan*, IV, Cambridge, Cambridge UP, 1991, p. 414.

3.3.1 Dati biografici e contesto di produzione¹¹⁷

Suzuki Shōsan nacque nel villaggio di Asume, situato nella parte orientale dell'attuale prefettura di Aichi, in una famiglia samuraica di origini contadine che ben presto si trovò a vivere sotto il dominio diretto del clan Tokugawa¹¹⁸. La sua volontaria adesione alla causa di Ieyasu è dimostrata dal fatto che, a seguito dello smantellamento dell'autonomia del feudo da parte del governo di Edo, Shōsan fu proprio il primo membro della sua famiglia a unirsi alla cerchia di stretti servitori di Ieyasu: oltre a combattere al fianco del nascente shōgun in occasione delle battaglie più decisive, egli poi assunse anche diverse cariche (*kinban*, *ōban*) come guardiano residenziale presso i castelli di Sunpu, Edo e Ōsaka¹¹⁹. Subito dopo aver portato a termine l'ultimo di questi incarichi, forse rendendosi conto che le sue prestazioni militari non erano più così necessarie alla stabilizzazione di un assetto politico ormai abbastanza definito¹²⁰, nel 1620 Shōsan tornò nella sua terra natia e decise di radersi i capelli, mostrando così l'intenzione di diventare un monaco buddhista¹²¹. Come si è accennato in precedenza, in realtà Shōsan non entrò mai a far parte di una specifica scuola né ricevette una formazione religiosa. È da riconoscere, tuttavia, che il significativo e documentato incontro, avvenuto durante gli anni di servizio militare nelle province dell'attuale area del Kantō, con il sommo monaco Ban'an Eishu (1591-1654) del tempio zen Kiunji di Edo potrebbe aver determinato la sua vicinanza all'ambiente Sōtō¹²².

Negli anni Trenta del XVII secolo il bakufu incrementò una politica volta a ridurre l'autonomia dei singoli signori locali e Shōsan, dal canto suo, finì per essere coinvolto in tale processo¹²³. In particolare, il monaco riallacciò i rapporti con le autorità attraverso l'intermediazione del fratello minore, Suzuki Shigenari (1587-1653), che nel frattempo era stato nominato amministratore locale

¹¹⁷ Fra i maggiori contributi euro-americani sul pensiero e sull'opera del monaco zen, si ritiene importante menzionare la monografia del 1986 a cura di Winston L. King. Per un dettagliato approfondimento sulla vita di Suzuki Shōsan, in gran parte basato su una famosa biografia pubblicata nel 1696 dell'eminente discepolo Echū (1628-1703), si rimanda a KING, *Death Was His Kōan...*, cit., pp. 51-84.

¹¹⁸ Si tenga presente che Asume si trova a meno di quaranta chilometri da Okazaki, che fu roccaforte di Ieyasu fino a quando questi si trovò costretto, nel 1590, a spostarsi verso le province orientali per via della pressante espansione di Toyotomi Hideyoshi. Cfr. *ivi*, p. 52.

¹¹⁹ OOMS, *Tokugawa Ideology...*, cit., p. 124

¹²⁰ A suggerire questa ipotesi è anche ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 224.

¹²¹ Tutto ciò lo stesso anno in cui Fukansai Habian rendeva pubbliche le sue "irremovibili" posizioni da riconvertito (*tenkōsha*) con la pubblicazione del celebre trattato anticristiano analizzato poco fa.

¹²² Secondo quanto riportato da King, Echū accenna lo scambio di idee avvenuto tra il maestro e almeno altri quattro monaci a capo di diversi templi buddhisti: Ryōson (?-?) del Tahōin di Shimosuma, Motsuge Zenji (?-?) dell'Erinji di Utsunomiya, Daigu Shukichu (1586-1669) dei templi Dainiji e Myōshinji, e infine Gudō Toshoku (1577-1661) dei templi Myōshinji, Daibutsuji e Shotenji. Cfr. KING, *Death Was His Kōan...*, cit., pp. 55, 80.

¹²³ OOMS, *Tokugawa Ideology...*, cit., p. 124

(*daikan*) nel feudo di Asuke. Uno dei metodi utilizzati dal bakufu per limitare il potere governativo della signoria locale consisteva nella rivitalizzazione dei templi: fu quindi così che, nel 1632, a Shōsan venne affidata la direzione del tempio Onshinji, il più importante simbolo della presenza shogunale nel territorio¹²⁴.

In seguito a questi nuovi incarichi, il fratello Shigenari si distinse non solo nell'amministrazione del feudo di famiglia ma anche contribuendo alla soppressione dei disordini scoppiati nel biennio 1637-1638 a Shimabara, località che insieme ad Amakusa rimase alla storia come famoso baluardo cristiano nel Giappone di primo Seicento. Nel 1641 gli sforzi di Shigenari vennero premiati dalle autorità Tokugawa, che nell'assegnargli la gestione dell'area di Amakusa lo spinsero a raggiungere due obiettivi principali: ripristinare la tassazione agricola delle aree devastate dal conflitto e garantire una pace duratura attraverso l'estirpazione, sostenuta anche dall'attività religiosa del fratello maggiore, di ogni traccia di cristianesimo rimasta in quel remoto angolo dell'arcipelago¹²⁵. Inutile sottolineare che la stesura dello *Ha kirishitan* si inserisce in questo complesso intreccio di interessi politici, che videro Suzuki Shōsan costretto, se non semplicemente invogliato, a esprimere il suo più aspro dissenso nei confronti di una dottrina di provenienza straniera di cui a mala pena aveva sentito parlare.

Per concludere questa rapida introduzione al contesto storico inerente al trattato anticristiano di Suzuki Shōsan, infine, basti tenere a mente qual è il fattore principale dietro alla comparsa di un'opera di confutazione dottrinale la cui artificiosità, secondo l'analisi di King, «shows Shōsan at his worst, a mere mouthpiece echoing the official Tokugawa eradicationist policy»¹²⁶. A differenza di Fukansai Habian, che in quanto *ex iruman* della Compagnia di Gesù aveva ricevuto una più che buona formazione catechistica e perciò era in possesso degli strumenti teologici per condurre un'adeguata critica alla dottrina cattolica, per quel che riguarda Shōsan è altamente improbabile che il monaco avesse mai avuto l'occasione di entrare in contatto con l'ambiente

¹²⁴ Non è infatti un caso che l'Onshinji ospitasse delle targhe commemorative provenienti dal Tōshōgū (un santuario shintō dedicato a Tōshō Daigongen, divinizzazione di Ieyasu) e dal Taitokuin (il mausoleo di Hidetada). Cfr. *ibid.*

¹²⁵ *Ivi*, p. 125.

¹²⁶ KING, *Death Was His Kōan...*, cit., p. 118. I toni dello studioso sono forse troppo severi, ma nascondono un velo di verità: nello *Ha kirishitan* l'autore non fa altro che seguire le direttive di una specifica agenda politica. Tuttavia, invece di attaccare l'autenticità delle idee espresse da Shōsan nel suo trattato, ci si chiede se non sarebbe più opportuno portare all'attenzione la scarsissima conoscenza della dottrina kirishitan mostrata dal monaco zen. Ciò non toglie che l'interesse del presente capitolo rimane ad ogni modo capire quali sono i meccanismi discorsivi e i rimandi intertestuali all'interno dello *haiyaron* di ambito religioso in tutte le sue forme, comprese anche quelle più "pilotate".

kirishitan¹²⁷. Di conseguenza, l'unico fattore che potrebbe aver motivato il suo astio anticristiano è da rintracciare nella cieca lealtà allo Stato Tokugawa, che lo convinse a farsi portavoce di una specifica narrazione ideologica. Il succo di tale narrazione era che l'incidente di Shimabara aveva dimostrato come il cristianesimo costituisse una forte minaccia non solo all'integrità politica della nazione, ma anche all'adesione, soprattutto da parte delle aree cristianizzate del Giappone, a un'ortodossia religiosa di stampo shintō-buddhista che ora andava avvalorata e stabilizzata¹²⁸.

3.3.2 Ha kirishitan 破吉利支丹 (Contro i *kirishitan*, 1642)

Durante i tre anni (1641-1644) di servizio ad Amakusa, dove come si è detto il fratello Shigenari svolgeva la sua mansione di amministratore territoriale inviato dal bakufu, Shōsan fondò almeno diciassette templi buddhisti e contribuì al mantenimento di due santuari shintō già presenti¹²⁹. A seguito della costruzione dei siti religiosi “shogunali”, quindi, il monaco ordinò che il suo nuovo trattato anticristiano (scritto verosimilmente nel 1642, o comunque nel corso dei primi due anni di permanenza), venisse distribuito sotto forma di opuscolo in numerosi templi della zona, *in primis* quelli eretti sotto sua supervisione. Non si può perciò parlare di una vera e propria pubblicazione dell'opera, la quale avvenne postuma solamente nel 1662, quanto piuttosto di una diffusione in stile panflettistico di quelli che sono i nove punti (a cui ci riferiremo con il termine “sezioni” ma che, ad esempio, non raggiungono in lunghezza i più corposi “stadi” dello *Ha daiusu*) intorno ai quali ruota la critica dottrinale di Shōsan. Le nove sezioni che costituiscono lo *Ha kirishitan* presentano una struttura chiaramente ispirata al trattato pubblicato da Habian ventidue anni prima: in ciascuna di queste sezioni, infatti, si legge dapprima una brevissima premessa sulle affermazioni dei kirishitan, segnalata dall'espressione “così ho sentito dire” (nel testo originale, *kikiyobu*)¹³⁰,

¹²⁷ Si ricordi che mentre il fratello minore combatteva a Shimabara, il monaco zen era impegnato nella direzione e nella rivitalizzazione del tempio Onshinji ad Asume. Fu solo dopo la repressione della rivolta contadina di Shimabara che Shōsan intraprese un lungo viaggio per giungere nelle terre del Kyūshū, ormai efficacemente “decristianizzate”, e rimanerci dal 1641 al 1644. OOMS, *Tokugawa Ideology...*, cit., p. 125.

¹²⁸ Asserendo una certa genuinità nella visione anticristiana esposta da Shōsan nel suo *Ha kirishitan*, King sottolinea come il monaco «accepted the basic unity of Buddha-Heaven-kami trinity of being and cosmic action, while one of the most emphatic points in Christian preaching in Japan was its anti-kami attitude». Cfr. KING, *Death Was His Kōan...*, cit., p. 118.

¹²⁹ Hans Martin KRÄMER, “‘This Deus is a Fool’s Cap Buddha’: ‘The Christian Sect’ as Seen by Early Modern Japanese Buddhists”, *Comparativ - Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*, XX, 4, 2010, p. 86.

¹³⁰ Si tenga presente che l'espressione suggerisce un passaggio di parola, un'acquisizione passiva e poco obiettiva di informazioni trasmesse da terzi. Un chiaro punto di divergenza con Habian, che al contrario aveva ragione di conoscere personalmente la dottrina oggetto della sua critica.

e in seguito la parte confutatoria (segnalata dall'espressione *ha shite iwaku*, “a confutazione di ciò, replico”) nella quale l'autore controbatte in risposta a quanto riportato per sentito dire.

La prima sezione dello *Ha kirishitan* si apre con un'accusa dai toni fortemente “razionalisti” nei confronti del sedicente Creatore di tutte le cose dell'universo: il “grande buddha Deus” (*Deusu to mōsu daibutsu*¹³¹). Qui il monaco Sōtō innanzitutto demistifica l'onnipotenza del Dio cristiano affermando che, nonostante la sua millantata ubiquità, alla luce dei fatti narrati dai seguaci egli si manifestò solamente una volta, milleseicento anni prima della stesura dello *Ha kirishitan*, e in un unico luogo, la Barbaria del Sud¹³², sotto sembianze umane con il nome di *Zezu kirishito* (Gesù Cristo). Va da sé che, da questa prospettiva, le affermazioni dei kirishitan rivelano l'illogicità e le incongruenze di una dottrina che è contraddittoria in partenza.

L'espedito retorico messo in atto da Shōsan in questa prima sezione porta chi la legge alla convinzione che, in verità, Deus non sia nient'altro che un “Buddha fasullo” (*tawake butsu*). Se davvero Deus è l'onnipotente e ubiqo “Creatore di cielo, terra e della miriade di fenomeni” (*tenchi banbutsu no sakusha*), come affermano i suoi credenti, allora per quale strano motivo egli avrebbe permesso ad altri buddha a lui subordinati di spargere la propria Legge e di salvare i popoli in tante altre parti del mondo? In aggiunta, a esasperare la figura del Buddha fasullo e assolutamente immeritevole di qualsiasi sorta di venerazione è lo scandaloso episodio della crocifissione di Gesù Cristo. Elison, a cui si deve una traduzione inglese del trattato¹³³, riporta come segue le parole indignate di Shōsan

And then there is the story that Jesus Christus [...] was suspended upon a cross by unenlightened fools of this lower world. Is one to call this the Lord of Heaven and Earth? Is anything more bereft of reason? *This Kirishitan sect will not recognize the existence of the One Buddha of Original Illumination and Thusness. They have falsely misappropriated one Buddha to venerate, and have come to this country to spread perniciousness and deviltry. They shall not escape Heaven's punishment for this offence*¹³⁴!

¹³¹ SUGAWARA Kenshū, “Suzuki Shōsan to Ōuchi Seiran no haiyaron ni tsuite”, *Aichi gakuin daigaku kyōyōbu kiyō*, LXV, 3, 2017, p. 29. Per un utile riassunto delle singole sezioni di cui si compone il testo originale, cfr. *ivi*, pp. 29-30.

¹³² Ovviamente il termine *nanban*, che all'epoca di Shōsan indicava i paesi iberici dell'Europa sudoccidentale, non corrisponde a quella che fu la vera località della “manifestazione” di Deus: la Giudea.

¹³³ Per una panoramica completa, cfr. ELISON, *Deus destroyed...*, cit., pp. 375-389.

¹³⁴ *Ivi*, pp. 377-378. Enfasi aggiunta.

Al di là della traduzione offerta da Elison, è bene concentrarsi un attimo sul testo originale di Shōsan. Dalla sua versione dei fatti, i kirishitan appaiono sostanzialmente come gli adepti di una scuola buddhista (*shū*)¹³⁵ che ebbe la presunzione di venerare un falso buddha, Deus. Questo perché i cristiani, non potendo cogliere la concezione di quiddità (*shinnyo*), si appropriarono in maniera illecita (si osservi l'utilizzo del verbo composto *kasume tatematsuru*, traducibile con “venerare defraudando”) dei principi buddhisti e li storpiarono a loro piacimento per “diffondere [nel Paese] la malefica eresia” (*mahōjagi wo hiomeru*)¹³⁶. In considerazione del fatto che una simile retorica verrà impiegata qualche anno dopo anche dal monaco zen Sessō Sōsai nel suo trattato dottrinale dal titolo *Taiji jashūron* (Confutazione della dottrina malvagia, 1648)¹³⁷, è fondamentale non sottovalutare il ruolo che una simile percezione della dottrina kirishitan come di un buddhismo “distorto”, defraudato della sua natura originaria, ebbe nel consolidamento di una narrazione anticristiana condivisa.

Nella seconda sezione del suo trattato di confutazione, Shōsan riporta alla memoria la figura di Mahākāśyapa, uno dei seguaci del Buddha storico nonché il primo patriarca del buddhismo *chán*, e di come egli insegnò ai suoi discepoli la dottrina della “trasmissione mente a mente” (*ishin denshin*, in cinese *yixin chuanxin*)¹³⁸. Il riferimento a questa profonda comprensione “telepatica” del dharma (che quindi non si affida alle parole o alle scritture dei sūtra ma alle proprietà della mente) è da leggere in contrapposizione alla superficialità con cui il creazionismo cristiano si mostra attaccato alla “esistenza manifesta” (*jitsu u*, di seguito «actual existence») dei fenomeni, la quale porterebbe a una visione erronea del mondo

But the Kirishitan teachings concentrate on the view of *actual existence*, multiply remembrance, will, consciousness, and attachment, postulate a Creator of Heaven and Earth, pile karma onto the Wheel of Life, and take this to be the way to Buddhahood! And with such ill-contrived opinions they have come to this country and have ventured to oppose the True Law¹³⁹!

¹³⁵ Krämer osserva che «as *shū* highlights the aspect of lineage within Buddhism, it might be argued that it was applied to Christianity in a similar fashion». Cfr. KRÄMER, “‘This Deus is a Fool’s Cap Buddha’...”, cit., p. 82, nota 32.

¹³⁶ SUGAWARA, “Suzuki Shōsan to Ōuchi Seiran...”, cit., p. 29.

¹³⁷ Ebisawa spiega che nel trattato di Sōsai la critica dottrinale si articola a partire da una prospettiva precisa, secondo la quale Gesù Cristo avrebbe segretamente studiato e assimilato gli insegnamenti del Buddha senza però cogliere il principio di *shinnyo jōjū* (eterna e immutabile quiddità), per poi cadere nell’eresia. Cfr. EBISAWA Arimichi, *Nanbanji kōhaiki / Jakyō tai’i / Myōtei mondō / Ha daiusu*, Tōkyō, Heibonsha, 1964, p. 82.

¹³⁸ Per un approfondimento sulla dottrina *chán* della “trasmissione mente a mente”, cfr. Robert E. BUSWELL, Donald S. LOPEZ, *The Princeton dictionary of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 1032.

¹³⁹ *Ivi*, p. 379. Enfasi aggiunta.

La critica di Shōsan si basa sul presupposto che, dal momento che tutti gli elementi dell'universo non solo devono la loro esistenza a un numero indeterminato di cause ma vengono anche sottoposti ai tre periodi di cambiamento (*sanze*, o “Tre Mondi”), ciò che appare reale in questa vita è solamente temporaneo¹⁴⁰. Questa specifica prospettiva ritroverà spazio nel sopraccitato trattato di confutazione dottrinale di Sessō Sōsai del 1648: il cristianesimo limita la sua visione della realtà al mondo fenomenico ed è per questo motivo che i suoi seguaci cercano la salvezza al di fuori di esso, proiettandola in un paradiso ultraterreno. Secondo sia Shōsan che Sōsai, tuttavia, è solo attraverso il distacco dalla realtà materiale e il miglioramento della propria anima che gli esseri senzienti possono ricevere sollievo in questo mondo e quindi giungere finalmente alla salvezza¹⁴¹. Facendo ricorso a un'interessante metafora, Shōsan conclude la sezione affermando che chi, come i kirishitan, pensa di trovare la via verso la buddhità nella teorizzazione di un Creatore degli aspetti fenomenici «non differisce da una rondine che misura le sue ali con quelle di una fenice, o da una lucciola che discute sulla luminosità con la luna» (*hōen hane wo arasoī, gekkei hikari wo ronzurū ni kotonarazu*)¹⁴².

Nella terza sezione del suo *Ha kirishitan*, Shōsan sembra riproporre le stesse argomentazioni che Habian sollevava a favore della dottrina dello *honji suijaku* nel primo stadio dello *Ha daiusu*. Secondo le fonti orali di Shōsan, i kirishitan rimproverano gli abitanti del Giappone di venerare i kami solo perché essi non conoscono Deus. In risposta, sulle orme di Habian, il monaco zen spiega come le divinità buddhiste attenuarono il loro splendore e si unirono alla polvere di questo mondo (*wakō dōjin*)¹⁴³ per manifestarsi anche in Giappone, sotto forma di kami. Non riconoscere questo dato di fatto è per Shōsan sintomo di estrema ignoranza: i seguaci della dottrina kirishitan, infatti, ignorano che «distinguere i kami dai buddha è come distinguere le onde dall'acqua» (*kami to iu butsu to iu wa tada kore suiha no hedate nari*)¹⁴⁴. Dal momento che i kami non sono nient'altro che le tracce manifeste (*suijaku*) con cui le forme originarie (*honji*) dei buddha appaiono agli esseri senzienti, allora venerare gli uni vuol dire venerare anche gli altri, proprio come contemplando le onde si contempla automaticamente l'acqua di cui esse sono composte.

¹⁴⁰ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 490, nota 8.

¹⁴¹ Martin NOGUEIRA RAMOS, “The Monk and the Heretics: A Reappraisal of Sessō Sōsai’s Anti-Christian Documents (Mid-Seventeenth Century)”, *Japan Review*, XXXV, 2020, p. 66.

¹⁴² SUGAWARA, “Suzuki Shōsan to Ōuchi Seiran...”, cit., p. 29.

¹⁴³ La stessa espressione appare anche nel primo *dan* dello *Ha daiusu* ed è probabilmente una citazione classica tratta dal *Daodejing*. Si può quindi dire che i polemisti anticristiani erano soliti illustrare il processo dello *honji suijaku* attraverso l'utilizzo di questa metafora. Cfr. BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 250, nota 15.

¹⁴⁴ SUGAWARA, “Suzuki Shōsan to Ōuchi Seiran...”, cit., p. 29.

Non solo, Shōsan applica lo stesso ragionamento con cui difende lo *honji suijaku* anche alla realtà sociale, modellando una visione anticristiana secondo la quale gli insegnamenti kirishitan spingerebbero le persone a infrangere la legittima verticalità dei rapporti gerarchici, su cui invece si dovrebbe fondare la responsabilità etico-morale dei sudditi:

To honor and serve the sovereign one must esteem his ministers and councilors and then, each according to his gradation, the military headmen and civil administrators also; and the people honor them down to the local magistrate and his assistant. All this is the process of honoring and serving the one superior. *But the likes of the Kirishitan teachings would have one honor and serve the one superior without paying attention to his representatives*¹⁴⁵!

È piuttosto chiaro che qui l'attenzione viene posta sulla problematicità del Primo Comandamento. Come si è già visto nello *Ha daiusu*, il precetto intacca il sistema gerarchico vigente offrendo ai seguaci dei missionari cattolici il pretesto per dare la precedenza alla volontà e al potere di Deus a scapito di quella dei propri superiori o di qualsiasi autorità secolare, dagli amministratori feudali (ad esempio, Suzuki Shigenari) al regnante stesso.

Le obiezioni avanzate nella quarta e nella quinta sezione si sviluppano rispettivamente come un'apologia dei due "fiati vitali" Yin e Yang¹⁴⁶, che per la metafisica taoista/(neo)confuciana sono coinvolti nel processo di autogenerazione incondizionata dell'universo, e una critica alla morbosa fissazione cristiana per i miracoli (*kitoku naru koto*). In particolare, in merito a quest'ultimo aspetto della dottrina kirishitan, dalla disamina di Shōsan i miracoli appaiono come nient'altro che un diversivo attraverso cui i seguaci di Deus riescono a sedurre e ingannare la gente¹⁴⁷. Inoltre, continua il monaco, il fatto che anche gli spiriti della tradizione popolare giapponese siano in grado di fare miracoli dimostra che non vi è nulla di eccezionale o lodevole in tutto ciò. Per Shōsan, l'unico vero "miracolo" degno di lode è il sesto potere del Buddha: la capacità di eliminare ogni desiderio mondano per ricongiungersi alla natura assoluta del dharma¹⁴⁸.

¹⁴⁵ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 380. Enfasi aggiunta.

¹⁴⁶ Nella quarta sezione Shōsan rimprovera i kirishitan di vedere nel sole e nella luna dei semplici corpi luminosi (*sekai no andon*, alla lettera "[le] lanterne del mondo") e non tanto gli emblemi delle due forze metafisiche (lo Yin e lo Yang) che permeano l'intero universo. Cfr. *ibid.*; SUGAWARA, "Suzuki Shōsan to Ōuchi Seiran...", cit., p. 29.

¹⁴⁷ «The Kirishitan sect, as I have heard, in general places high value on miraculous occurrences, claiming that they are testimonies to the glory of Deus. *Contriving various sorts of trickery, they delude the people*». Cfr. ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 381. Enfasi aggiunta.

¹⁴⁸ King riporta i primi cinque poteri in questo ordine: occhio divino, orecchio divino, capacità di penetrare nella mente degli altri, capacità di ricordare le vite passate, potere del volo. Cfr. KING, *Death Was His Kōan...*, cit., pp. 126-127.

La sesta sezione dello *Ha kirishitan* ricorda in un certo senso la critica all'*anima rationalis* dispiegata da Fukansai Habian nel secondo stadio del suo trattato anticristiano. Tuttavia, mentre l'ex confratello gesuita opponeva alla teoria dell'anima tripartita il dualismo neoconfuciano *ji-ri*, ora l'analisi di Shōsan si limita a evidenziare il controsenso insito nella teodicea cristiana: se veramente Deus si impegnò nel creare e dotare di immortalità l'anima umana, distinguendola da quella degli altri esseri, allora come ha potuto un Creatore così "misericordioso" come lui lasciare che quest'anima fosse predisposta al male e destinata a un'eterna sofferenza in inferno¹⁴⁹?

Per quanto riguarda la settima sezione, la più lunga di tutte, basti sapere che Shōsan richiama all'attenzione una lista di nomi con i quali il Buddha si manifestò in passato e successivamente afferma che i seguaci dei *bateren*, non conoscendo la via verso la buddhità, venerano Gesù Cristo senza sapere che egli è solamente una delle tante apparizioni della "mente unica" (*isshin*)¹⁵⁰ del Buddha. Come sottolinea King, l'intento ultimo di Shōsan è dimostrare la superiorità spirituale della mente unica del Buddha, immanente e internalizzata in ciascun essere umano, rispetto alla rivelazione "esterna" attuata da Deus per mezzo di Gesù Cristo¹⁵¹. Al concetto di "mente unica" si lega poi l'ottava nonché penultima sezione, dove Shōsan asserisce che solamente attraverso la realizzazione della natura del Buddha, che è insita in ciascun essere umano, ci si può liberare dalle angosce e dalle sofferenze legate alle passioni mondane¹⁵².

Nella nona sezione, quella conclusiva, l'autore dello *Ha kirishitan* condanna con toni piuttosto forti e intimidatori le diavolerie dei seguaci di Deus. Nel farlo, egli spiega la morte di tante migliaia di martiri cristiani¹⁵³ come il risultato di una giustizia compensatrice, una punizione voluta da Cielo (*tenbatsu*), buddha (*butsubatsu*) e kami (*shinbatsu*) ma eseguita per mezzo dell'uomo (*ninbatsu*) attraverso il sistema persecutorio implementato dal regime Tokugawa¹⁵⁴. È inoltre in quest'ultima parte che entra in scena la tipica retorica del *dakkoku* (tradotto, "usurpare il Paese"),

¹⁴⁹ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 382. L'elemento problematico per Shōsan sta nel fatto che la responsabilità del peccato originale è attribuita non tanto al creatore (Deus) quanto al frutto della sua creazione (Adamo ed Eva).

¹⁵⁰ «Che si rivela in tutti gli esseri senzienti, guidando le loro menti a risvegliarsi alla verità ultima, riconoscendo quella che veramente è la propria natura – l'assoluto della buddhità – insita da sempre in ognuno». Cfr. RAVERI, *Il pensiero giapponese classico*, cit., p. 430.

¹⁵¹ KING, *Death Was His Kōan...*, cit., p. 129.

¹⁵² *Ivi*, pp. 129-130. Shōsan parla in termini buddhisti di *bonnō gosshō*, traducibile con "impedimenti dovuti ai *kleśa*" laddove il termine sanscrito *kleśa* (misericordia) indica i fattori mentali che disturbano la mente e incitano a compiere azioni dannose per il corpo. Cfr. SUGAWARA, "Suzuki Shōsan to Ōuchi Seiran...", cit., p. 30; BUSWELL, LOPEZ, *The Princeton dictionary of Buddhism*, cit., p. 438.

¹⁵³ Qui il richiamo è probabilmente alle vittime di Shimabara.

¹⁵⁴ SUGAWARA, "Suzuki Shōsan to Ōuchi Seiran...", cit., p. 30.

con la quale Shōsan mette a nudo il fallito tentativo *nanban* di soggiogamento del Giappone. L'invettiva del monaco, tuttavia, non è di natura prettamente xenofoba: a essere rimproverati sono anche e soprattutto i conterranei che, seguendo i missionari stranieri, diventarono *iruman* e si lasciarono trascinare dalle falsità

The Bateren who have come in recent years have had no fear at all of Heaven's Way. [...] *They nurture the plot to annex our land to South Barbary, and to that end they have deluded the people with all sorts of empty lies.* Some thieving bonzes of our own country have thrown their lot in with these foreigners and, taking the name of Bateren or Iruman¹⁵⁵, have dragged a great many people down into perdition¹⁵⁶.

Per riassumere, si può affermare che il trattato anticristiano di Suzuki Shōsan esprime appieno la necessità, nel Giappone “post-Shimabara”, di un discorso ideologico che andasse a identificare nella dottrina kirishitan un’alterità parassitaria potenzialmente dannosa per l’integrità morale e religiosa del Paese. In effetti, lo *Ha kirishitan* non fa altro che approfittare del suo capro espiatorio per presentare la sintesi shintō-buddhista, già esaltata negli editti di espulsione dei missionari cattolici¹⁵⁷ del 1587 e del 1614, come un fattore identitario imprescindibile per il mantenimento di un ordine statale. Uno dei punti di maggiore interesse nell’analisi contenutistica dell’opera di Shōsan rimane l’intreccio di argomentazioni dottrinali a sfondo chiaramente politico, d’altronde giustificate dalle circostanze sotto le quali venne commissionata la stesura del trattato, riscontrabile ad esempio nella critica all’esclusività del credo in Deus (che com’è stato detto rappresenta la problematicità del Primo Comandamento) o nell’allusione a un sovvertimento dell’ordine prestabilito per mano kirishitan (*dakkokuron*) già teorizzato nel 1610 all’interno del *Baterenki* e poi ripreso da Fukansai Habian nello *Ha daiusu*. In ultima analisi, si tenga presente non solo che, a differenza dell’*iruman* riconvertito, Shōsan non possedeva la giusta conoscenza dell’universo dottrinale che era stato chiamato a confutare dal fratello Shigenari, ma anche che la sua particolare visione zen condizionò fortemente l’approccio all’eresia cristiana.

¹⁵⁵ Non è da escludere un’allusione al percorso gesuitico intrapreso da Fukansai Habian.

¹⁵⁶ ELISON, *Deus destroyed...*, cit., p. 387. Enfasi aggiunta.

¹⁵⁷ Paramore fa notare che lo *Ha kirishitan* articola ulteriormente una narrazione anticristiana introdotta qualche decennio prima dal *Bateren tsuihō no fumi* (Lettera di espulsione dei *bateren*, 1614), redatto sotto ordine dello shōgun Tokugawa Hidetada, dove si diceva che in un mondo corrotto solo lo Shintō e il buddhismo avrebbero potuto porre rimedio allo squallore morale raggiunto per via della tanto prolungata ingerenza cristiana. Cfr. PARAMORE, *Ideology and Christianity...*, cit., pp. 56-57, 61.

Conclusioni

Con il presente elaborato di tesi ci si è posti l'obiettivo di esplorare la variegata evoluzione della letteratura anticristiana prodotta in Giappone nel corso di gran parte del Seicento, al fine ultimo di dimostrare in che senso è possibile affermare che le pratiche discorsive dello *haiyaron*, nonché i costrutti ideologici che ne scaturirono, impattarono in maniera concreta e piuttosto distintiva sulla creazione di un'ortodossia intellettuale e sulla formazione di un'identità statale in prima epoca Tokugawa. La decisione di suddividere il nucleo del lavoro di ricerca in due principali sezioni costitutive (il secondo e il terzo capitolo) ha risposto all'esigenza di dedicare il dovuto sguardo d'approfondimento ad alcuni casi studio che si ritengono emblematici dei rispettivi filoni di intrattenimento e di confutazione dottrinale¹. Per terminare, qui di seguito si cercherà di trarre alcune conclusioni sugli elementi comparativi e di continuità che si potrebbe dire vadano a creare un filo conduttore anche tra opere anticristiane di diversa natura. Indagando il possibile contributo dello *haiyaron* popolare e religioso sul piano identitario, si vedrà anche quali conseguenze ebbero le dinamiche di confronto, assimilazione e rifiuto dell'alterità kirishitan sulla costruzione di un "Sé" proto-nazionale nel Giappone del XVII secolo.

Prima di tutto, in apertura al capitolo introduttivo, si è visto che la tanto dibattuta ed eurocentrica definizione di "secolo cristiano" (1549-1639 circa), modellata sul "*Christian century*" boxeriano ma alla quale conviene preferire l'etichetta di *kirishitan jidai*, sottende una serie di problematichità dal punto di vista storiografico. Ciononostante, quello su cui si è voluto porre attenzione è il fatto che l'impossibilità di quantificare un reale "apporto cristiano" alla storia del Giappone nel corso dei suddetti nove decenni di turbamenti sociali e fragilità politiche non invalida l'innegabile impatto che una religione teocentrica, esclusivista e di provenienza geografica oscura come il cattolicesimo della Controriforma ebbe nella percezione di un'identità religiosa "nazionale" tra la fine dell'epoca Sengoku e l'inizio dell'epoca Tokugawa. Come osserva Josephson parlando di «heretical anthropology», l'incontro tra la sfera religiosa europea e quella giapponese avvenuto verso la metà del Cinquecento implicò da entrambe le parti la teorizzazione di un'essenza eretica insita nell'Altro². Non a caso, i missionari giunti nell'arcipelago per evangelizzare la popolazione

¹ Va tenuto presente, però, che le opere selezionate sono solamente alcuni esempi fra i numerosi prodotti letterari di quell'ideologia anticristiana che a lungo permeò il dibattito pubblico giapponese, soprattutto nei secoli XVII e XIX.

² «Both parties were simultaneously inquisitors and ethnographers, attempting to interrogate the other with the sense that the other promoted something defective». Cfr. JOSEPHSON, *The Invention of Religion in Japan*, cit., p. 45.

comune videro nella dottrina buddhista molti più punti di contatto con il cristianesimo di quanti se ne aspettassero (dall'organizzazione gerarchica del clero alle speculazione soteriologica di alcune scuole come quella amidista, dall'osservanza di specifici precetti e norme comportamentali alla recitazione di preghiere quotidiane), ma nel culto dei kami una tendenza sostanzialmente idoltrica degna di essere rettificata attraverso la diffusione della parola di Dio. Uno degli errori commessi da Francesco Saverio e da chi dopo di lui tentò di cristianizzare una terra la cui cultura filosofico-religiosa aveva alle spalle una ricca tradizione di confronto dialettico fu soffermarsi sull'assenza di risposte a quesiti esistenziali ed escatologici che non funzionavano nel contesto d'arrivo: tra questi, la concezione dell'universo come qualcosa di deliberatamente creato da Dio e non autogeneratosi, o ancora l'urgenza di differenziare l'anima umana, "razionale" e immortale, da quella degli altri esseri per giustificare una vita dopo la morte. Significativa in questo senso è l'affermazione di Boscaro, che a tal proposito osserva come sia assurdo «parlare di limbo a chi non concepisce il peccato originale, di punizione per azioni che non vengono affatto considerate peccaminose, di necessità di conversione per ottenere qualcosa a cui non si aspira»³.

Dal lato giapponese, invece, molti furono gli aspetti della dottrina cattolica che permisero a ideologi e polemisti di equivocare, rimodellare e infine criticare un cristianesimo così trasfigurato da apparire agli occhi dell'opinione pubblica come una sorta di "eresia buddhista" sfuggita al controllo delle autorità secolari, un controllo che chiaramente andava ristabilito. Per cogliere il senso di un tale processo di controllo dell'alterità si potrebbe pensare, ad esempio, al modo in cui gli editti di espulsione dei padri gesuiti bollavano i cristiani col termine *bateren monto*, laddove all'epoca *monto* era anche sinonimo di *ikkō*, al fine di creare una stretta correlazione con le tendenze ribellistiche dei seguaci della Vera scuola della Terra Pura (*Jōdo shinshū*): l'avversione nei confronti delle istituzioni e le sanguinose insurrezioni contadine (*ikkō ikki*) a cui questi ultimi diedero adito non erano che sintomi di opposizione all'ordine in grado di far accomunare la pericolosità dei raggruppamenti cristiani a quella degli *ikkō*⁴. Non è da sottovalutare, inoltre, che non solo la natura esclusivista della devozione al Buddha Amida (peraltro segnalata dallo stesso significato di *ikkō*, traducibile con "fazioso" o "unilaterale") ma anche la promessa di un aldilà nella Terra Pura (*jōdo*), a cui è possibile accedere invocando il nome della divinità (*nenbutsu*), rendevano gli insegnamenti di Deus inevitabilmente vicini a quelli degli *ikkō*. Ora, per rispondere

³ BOSCARO, *Ventura e sventura...*, cit., p. 44.

⁴ In quest'ottica, la rivolta di Shimabara (1637-1638) si rivelò una sorta di *ikkō ikki* in stile cristiano.

alla prima delle domande di ricerca che ci si era posti in apertura all'elaborato nel paragrafo *Note introduttive*, si può dire che attribuire una certa rilevanza all'incontro tra il sincretismo religioso (non-esclusivista) giapponese e il cattolicesimo missionario dell'epoca non vuol dire per forza peccare di eurocentrismo, quanto piuttosto riconoscere che la figura opposizionale di un "Altro" contro cui si definisce il "Sé" ha quasi sempre un ruolo determinante nel processo di co-creazione di costrutti ideologici identitari.

Procedendo con le domande di ricerca, vediamo invece di riassumere quali sono le tematiche più ricorrenti e gli elementi comparativi che spingono a individuare una certa linearità discorsiva in opere anche di diversa natura ma ugualmente ascrivibili allo *haiyaron* secentesco. Come si è visto a più riprese nel corso dell'elaborato, uno dei nuclei argomentativi più frequenti negli scritti associati a questa prima ondata di sentimento anticristiano è senza dubbio il cosiddetto *dakkokuron* (teoria sull'usurpazione del Paese): l'idea di un'invasione silente e intestina, un sovvertimento dell'ordine politico prestabilito facilitato dalla penetrazione della perniciosa religione kirishitan e volto a consegnare il Giappone nelle mani del sovrano della Barbarìa del Sud, la cui identità oscilla tra il Pontefice e i vertici dei cattolicissimi regni di Castiglia e Portogallo. Si può tranquillamente dire che il *dakkokuron* pervade un po' tutti i casi studio analizzati, a partire dal *Baterenki* del 1610 (testo al quale si deve in un certo senso la paternità del costrutto) fino ad arrivare agli scritti politici di Hayashi Razan e alla più articolata trattatistica di confutazione dottrinale. La retorica del *dakkoku* di fatto demitizza e sminuisce la potenza straniera, la quale non potendo contare su una supremazia militare è costretta ad affidarsi totalmente al proselitismo religioso, ma allo stesso rappresenta uno strumento di controllo ideologico particolarmente efficace nel convincere le masse a non fidarsi dei missionari (la cui natura ne esce descritta come intrinsecamente sovversiva).

A quest'ultimo aspetto si lega la demonizzazione a cui viene sottoposta la figura del missionario nella narrativa pseudostorica affrontata nel corso del secondo capitolo. Alla luce dell'analisi svolta, è evidente come l'ottimo esempio del *Kirishitan monogatari* vada a imprimere nella coscienza dei lettori meno colti un'immagine dei *bateren* che viene alterizzata e modellata sul prototipo di Urugan bateren (l'alter ego di padre Organtino Gneccchi-Soldo), il quale nel racconto è descritto come una creatura mostruosa simile a un *tengu* o a un *mikoshi nyūdō*. La repulsione causata da una tale rappresentazione disumanizzante viene ulteriormente intensificata dal contatto che questi *bateren* hanno con le categorie sociali più indesiderabili, tra le quali spiccano alcuni personaggi lebbrosi a cui si narra che i missionari dedichino le proprie cure esponendosi così al rischio di

malattie infettive. La percezione di un'alterità kirishitan che, avvicinandosi ai gruppi castali generalmente esclusi dalla società civile, si predispone al contatto con l'impurità (*kegare*) è quindi da considerarsi un altro dettaglio fondamentale nella comprensione dei costrutti ideologici fabbricati nell'ambito dello *haiyaron* popolare.

Al di là della disumanizzazione kirishitan e del racconto della soppressione religiosa che diventa fonte d'intrattenimento ma anche metodo ammonitorio contro ogni eventuale rigurgito di pensiero cristiano nella società giapponese post-Shimabara, il *Kirishitan monogatari* si sofferma seppure brevemente anche su alcune argomentazioni di critica dottrinale (concentrate nel sesto e nel settimo capitoletto), prima fra tutte la questione dello *shinkokuron*: l'idea del Giappone come di un "Paese divino" devoto al culto di kami e buddha.

In realtà, come si è potuto notare, è solo nella trattatistica di confutazione dottrinale che si assiste a un impiego estensivo dell'ideologia *shinkoku*. Nei casi studio presi in esame, essa viene spesso inserita laddove è necessario controbattere alle accuse dei kirishitan che, lamentando il presunto carattere "umano" delle divinità shintō, di fatto vanno a intaccare non solo il culto dei kami, ma automaticamente anche l'autorità dei buddha e della classe politica che viene legittimata a governare da un processo di sacralizzazione o "deificazione" (*shinkakuka*) del potere secolare (si pensi a Tōshō Daigongen, deificazione di Tokugawa Ieyasu). In questi casi, di norma la critica muove da uno specifico controsenso ontologico insito nella dottrina della Trinità: gli autori dei trattati di confutazione anticristiani, infatti, considerano Gesù Cristo come nient'altro che il *suijaku* della sua forma originale (*honji*), Deus. Quella che è chiaramente un'interpretazione faziosa del mistero trinitario si rivela molto efficace nella misura in cui essa da una parte priva le suddette accuse dei cristiani di senso, d'altronde facendo leva sul carattere "umano" del Dio Figlio, e dall'altra legittima l'ortodossia di una combinazione shintō-buddhista attraverso la promozione del principio di *honji suijaku* (forme originarie e tracce manifeste). È da tenere presente anche che, come osserva Rambelli, sin dalla sua genesi in epoca medievale (all'interno dei parametri teorici del cosiddetto *kenmitsu taisei*, o "episteme essoterica-esoterica") lo *shinkoku* è sempre stato un costrutto ideologico reazionario adottato contro nuove tendenze e nuovi movimenti di pensiero ritenuti potenzialmente dannosi per il regime insediato⁵. Si può dire quindi che la retorica dello

⁵ Il *kenmitsu taisei* fu un importante gruppo di istituzioni religiose che venivano considerate depositarie dell'ortodossia. Per un approfondimento sulla storicità dello *shinkoku*, cfr. Fabio RAMBELLI, "Religion, Ideology of Domination, and Nationalism: Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku", *Japanese Journal of Religious Studies*, XXIII, 3/4, 1996, pp. 387-426.

shinkoku, riscontrabile nei casi di letteratura anticristiana presi in esame, testimonia l'impiego di un'ideologia identitaria che scaturisce inevitabilmente dal confronto con un'alterità (*kirishitan*) percepita come dannosa al mantenimento di un determinato ordine morale, religioso e, come abbiamo visto negli scritti di Razan, anche politico, personificato dal regime Tokugawa.

In ultima analisi, rimane quindi da chiedersi quali sono gli elementi comparativi e di continuità discorsiva che caratterizzano la trattatistica di confutazione dottrinale anticristiana osservata nel corso del terzo capitolo. Fra le principali argomentazioni dottrinali offerte dallo *haiyaron* religioso è doveroso riportare l'attenzione sulla critica anti-creazionistica, che ritorna come nucleo tematico sia nello *Ha daiusu* sia nello *Ha kirishitan*. La teorizzazione di un Creatore dell'universo, personale, trascendente e onnipotente, di fatto posiziona il principio ultimo della realtà al di fuori dell'ordine sociopolitico stabilito dalle autorità. Al contrario, la difesa in termini neoconfuciani di un Principio indifferenziato (*ri*) innato in tutte le cose e che permea l'universo, differenziandosi poi nelle svariate apparenze fenomeniche (*ji*), offre una spiegazione metafisica che posiziona la verità ultima non al di là bensì all'interno della realtà sociale, andando quindi a legittimare uno specifico discorso di potere politico. In maniera analoga, la critica mossa all'*anima rationalis* nasce dalla necessità di spostare il criterio di giudizio etico-morale da una dimensione individuale a una dimensione collettiva, esternalizzata nella gerarchia o nell'ordine voluto dalle istituzioni: emblematico in questo senso è il passo dello *Ha daiusu* in cui Fukansai Habian riporta un episodio tratto dallo *Shibashilue* (Diciotto riassunti storici, XIII sec. circa), in cui si afferma che una società nella quale i sudditi regolano le loro azioni in base al proprio istinto e non al "cuore/mente" dei sovrani è percepita come disfunzionale. Una simile accusa al cristianesimo a partire da un'ottica di sovvertimento dei rapporti di potere prestabiliti è riscontrabile anche nella difesa al principio delle cinque relazioni, che, come si è visto, regolano la buona condotta sociale per il pensiero confuciano. Nelle opere di confutazione dottrinale, la retorica delle cinque relazioni va spesso a pari passo con la condanna del Primo Comandamento: questo perché, agli occhi dei polemisti, la devozione assoluta ed esclusivista a Deus rischia di compromettere il sistema di rapporti gerarchici verticalizzati che lega i sudditi ai propri sovrani, o i figli ai propri genitori. Per quanto riguarda la critica ai concetti di redenzione e di peccato originale, molto presente nello *haiyaron* di ambito religioso, i polemisti anticristiani in realtà sembrano facilmente affidarsi a un approccio logico, razionalista, con il quale mettono a nudo il controsenso di un Dio in apparenza "misericordioso" che crea per poi destinare il suo creato a un'eternità di sofferenza.

In conclusione, probabilmente tra le tematiche di maggiore interesse nella trattazione della dottrina cristiana all'interno di opere quali lo *Ha kirishitan* e il *Taiji jashūron* (Confutazione della dottrina malvagia, 1648) di Sessō Sōsai vi è quella a cui Ōkuwa si riferisce con l'espressione *giji buppō keiseiron* (teoria della formazione di un pseudo-buddhismo)⁶: in altre parole, la percezione del cristianesimo nei termini ereticali di una “degenerazione buddhista”. È importante sottolineare che comprendere l'alterità kirishitan come una sorta di identità distorta, defraudata e sfuggita al proprio controllo, si rivelò particolarmente efficace sia per legittimare il rifiuto della stessa sia per rafforzare quell'ortodossia di pensiero buddhista tanto auspicata dagli autori dei trattati (che come sappiamo erano come monaci zen a servizio del regime di soppressione religiosa). Nell'indagare il processo di cristallizzazione delle identità religiose in Asia durante i secoli di colonizzazione europea, Berkwitz osserva che

While some Buddhists did embrace the claims of European Christians through the adoption of foreign faiths or epistemological frameworks, the dynamics of interreligious contacts also inspired the crystallization and “densification” of Buddhist identities in early-modern and modern times⁷.

Lo spunto di riflessione con cui si chiude il lavoro di ricerca è quindi il seguente: non è forse più adeguato considerare lo *haiyaron* come un costrutto ideologico appositamente messo in gioco a partire da interessi identitari e di coesione sociopolitica piuttosto che da una reale “avversione” spirituale nei confronti dell'Altro kirishitan? Bisogna riconoscere che talvolta, quando si parla di *kirishitan jidai*, la tendenza può essere quella di pensare all'incontro tra le tradizioni di pensiero filosofico-religiose giapponesi e il cattolicesimo missionario di fine Cinque e inizio Seicento come uno scontro tra due mondi culturali che per una serie di motivi (dall'approccio di evangelizzazione alle specifiche circostanze storiche) si mostrarono ben presto incompatibili. Il che è vero, ma è anche vero, e soprattutto da non sottovalutare, che senza il confronto con un'alterità incompatibile forse non sarebbero mai emerse quelle idee di identità religiosa, politica e di pensiero che in un certo senso costituiscono tutt'oggi l'attrattiva del discorso anticristiano di prima epoca Tokugawa.

⁶ ŌKUWA, “Kinsei kokka no shūkyō hensei...”, cit., p. 10.

⁷ Stephen C. BERKWITZ, “Dynamics and Stability in the Encounters between Asian Buddhists and European Christians”, *Entangled Religions*, V, 2018, p. 27.

Bibliografia

- ABÉ, Takao, *The Jesuit mission to New France: a new interpretation in the light of the earlier Jesuit experience in Japan*, Leiden, Brill, 2011.
- BASKIND, James, “‘The Matter of the Zen School’: Fukansai Habian’s Myōtei mondō and His Christian Polemic on Buddhism”, *Japanese Journal of Religious Studies*, XXXIX, 2, 2012, pp. 307-331.
- , BOWRING, Richard, *The Myōtei Dialogues: A Japanese Christian Critique of Native Traditions*, Leiden, Brill, 2016.
- BEONIO-BROCCHIERI, Paolo, “Il Giappone e la cultura europea nel Seicento”, in D. Pastine, L.P. Mishra, P. Beonio-Brocchieri, G. Gliozzi, S. Zoli (a cura di), *L’Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1978, pp. 47-66.
- BERKWITZ, Stephen C., “Dynamics and Stability in the Encounters between Asian Buddhists and European Christians”, *Entangled Religions*, V, 2018, pp. 1-43.
- BIENATI, Luisa, BOSCARO, Adriana, *La narrativa giapponese classica*, Venezia, Marsilio, 2010.
- BITŌ Masahide, NAKAI, Kate W., “Thought and Religion: 1550–1700.”, in John Whitney Hall, James L. McClain (a cura di), *The Cambridge History of Japan*, IV, Cambridge, Cambridge UP, 1991, pp. 373-424.
- BONOLA, Gianfranco, “Per un bilancio della missione cattolica in Giappone (1549-1639)”, *Geostorie. Bollettino e Notiziario del Centro Italiano per gli Studi Storico-Geografici*, 26 (1-2), 2018, pp. 23-61.
- BOOT, Willem Jan, *The Adoption and Adaptation of Neo-Confucianism in Japan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan*, Leiden, 1992 (version 3.0).
- BOSCARO, Adriana, “Toyotomi Hideyoshi and the 1587 Edicts Against Christianity”, *Oriens Extremus*, XX, 2, 1973, pp. 219-241.
- , “I kirishitan monogatari: una rilettura del ‘secolo cristiano’”, *Annali di Ca’ Foscari*, XVIII, 3, 1979, pp. 113-137.

- , *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2021.
- BOURDON, Léon, *La Compagnie de Jésus et le Japon: la fondation de la mission japonaise par François Xavier (1547-1551) et les premiers résultats de la prédication chrétienne sous le supérieurat de Cosme de Torres (1551-1570)*, Lisbona-Parigi, Fondation Calouste Gulbenkian, 1993.
- BOWRING, Richard, *In search of the way: thought and religion in early-modern Japan, 1582-1860*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- BOXER, Charles R., *The Christian Century in Japan: 1549-1650*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1951.
- BREEN, John, WILLIAMS, Mark, “Introduction”, in J. Breen, M. Williams (a cura di), *Japan and Christianity: impacts and responses*, Londra, Macmillan Press Ltd, 1996, pp. 1-7.
- BUSWELL, Robert E. Jr., LOPEZ, Donald S. Jr., *The Princeton dictionary of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- CIESLIK, Hubert, “Nanbanji-Romane der Tokugawa-Zeit”, *Monumenta Nipponica*, VI, 1/2, 1943, pp. 13-51.
- COOPER, Michael, *João Rodrigues's Account of Sixteenth-century Japan*, Londra, Hakluyt Society, 2001.
- DORICO, Valerio, Luigi, *Avvisi particolari delle Indie di Portogallo ricevuti in questi doi anni del. 1551. & 1552. da li Reverendi Padri de la Compagnia de Jesù, dove fra molte cose mirabili, si vede delli paesi, delle genti, & costumi loro & la grande conversione di molti populi, che cominciano a ricevere il lume della santa fede & relligione christiana. In Roma per Valerio Dorico & Luigi Fratelli Bressani alle spese de M. Batista di Rosi Genovese. 1552*, in “Laures Kirishitan Bunko Database”, ultimo accesso: febbraio 2023.
- DYKSTRA, Yoshiko, *The Senjūshō: buddhist tales of early medieval Japan*, Honolulu, Kanji Press, 2014.

EBISAWA Arimichi, *Nanbanji kōhaiki / Jakyō tai 'i / Myōtei mondō / Ha daiusu*, Tōkyō, Heibonsha, 1964, pp. 81-109.

海老沢有道『南蛮寺興廢記・邪教大意・妙貞問答・破提宇子』、東京、平凡社、1964年、81-109頁。

———, *Nihon shisō taikai (25) Kirishitansho haiyasho*, Tōkyō, Iwanami Shoten, 1970.

———, 『日本思想大系〈25〉キリシタン書・排耶書』、東京、岩波書店、1970年。

ELISON, George, *Deus destroyed: The image of Christianity in early modern Japan*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1973.

ELISONAS, Jurgis, “Christianity and the daimyo”, in John Whitney Hall, James L. McClain (a cura di), *The Cambridge History of Japan*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 301-372.

GALLOP, David, “Aristotle: Aesthetics and philosophy of mind”, in David Furley (a cura di), *Routledge History of Philosophy – Volume II: From Aristotle to Augustine*, Londra, Routledge, 2005 (1 ed. 1999), pp. 76-104.

HEISIG, James W., KASULIS, Thomas P., MARALDO, John C., *Japanese philosophy: a sourcebook*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2011.

HIGASHIBABA, Ikuo, *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001.

HIRAKAWA Sukehiro, “Jukyō no ‘ten’ to kirisutokyō no ‘ten’”, *Fukuoka jogakuin daigaku daigakuin jinbun kagaku kenkyūka kiyō – hikaku bunka*, 4, 2007, pp. 31-57.

平川祐弘『儒教の「天」とキリスト教の「天」』、福岡女学院大学大学院人文科学研究科紀要・比較文化、第4号、2007年、31-57頁。

HUMBERTCLAUDE, Pierre, “Myōtei Mondō. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605”, *Monumenta Nipponica*, I, 2, 1938, pp. 515-548.

JOSEPHSON, Jason Ānanda, *The Invention of Religion in Japan*, Londra-Chicago, The University of Chicago Press, 2012.

KADOTA Akira, “Anjirō to Yajirō: onseigakuteki oboegaki (jinbun gakkai kenkyūkai happyō yōshi)”, *Kagoshima kenritsu tanki daigaku jinbun gakkai*, 19, 1995, pp. 1-6.

門田明『アンジロウとヤジロウ—音声学的覚え書き（人文学会研究会発表要旨）』、鹿児島県立短期大学人文学会、第19号、1995年、1-6頁。

KAISER, Stefan, “Translations of Christian Terminology into Japanese, 16-19th Centuries: Problems and Solutions”, in John Breen, Mark Williams (a cura di), *Japan and Christianity: impacts and responses*, Londra, Macmillan Press Ltd, 1996, pp. 8-29.

KAWAAI Megumi, “Kirishitan jidai ni okeru ‘tamashii no fumetsusei’ ni tsuite: Pedro Gómez no ‘De Anima chūkai’ kenkyū”, *Tōkyō joshi daigaku kiyō ronshū*, LXX, 1, 2019, pp. 129-156.

川合恵生『キリシタン時代における「魂の不滅性」について：ペドロ・ゴメスの「デ・アニマ注解」研究』、東京女子大学紀要論集、第70巻、第1号、2019年、129-156頁。

KAZUI Tashiro, “Foreign relations during the Edo period: Sakoku reexamined”, trad. di Susan Downing Videen, *Journal of Japanese Studies*, VIII, 2, 1982, pp. 283-306.

KOMURO Naoko, “Fukansai Habian no kyōri rikai: ‘Myōtei mondō’ to ‘Ha Daiusu’ no shinkan wo tegakari toshite”, *Tōkyō joshi daigaku hikaku bunka kenkyūsho kiyō*, 74, 2013, pp. 37-48.

小室尚子『不干齋ハビアンの教理理解: 「妙貞問答」と「破提字子」の神観をてがかりとして』、東京女子大学比較文化研究所紀要、第74号、2013年、37-48頁。

KRÄMER, Hans Martin, “‘This Deus is a Fool’s Cap Buddha’: ‘The Christian Sect’ as Seen by Early Modern Japanese Buddhists”, *Comparativ - Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*, XX, 4, 2010, pp. 75-97.

LEUCHTENBERGER, Jan C., *Conquering Demons: The “Kirishitan,” Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature*, The University of Michigan, Center for Japanese Studies, 2013.

- MARCOCCI, Giuseppe, “Gli intrecci della storia. La modernità globale di Sanjay Subrahmanyam”, in Sanjay Subrahmanyam, Giuseppe Marcocci (a cura di), *Mondi connessi: la storia oltre l'eurocentrismo (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2014, pp. 9-21.
- MARUYAMA Toru, “Linguistic studies by Portuguese Jesuits in sixteenth and seventeenth century Japan”, in O. Zwartjes, E. Hovdhaugen (a cura di), *Missionary Linguistics/Lingüística misionera: Selected papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13–16 March 2003*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2004, pp. 141-160.
- MASSARELLA, Derek, “Some Reflections on Identity Formation in East Asia in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, in D. Denoon, M. Hudson, G. McCormack, T. Morris-Suzuki (a cura di), *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 135-152.
- McRAE, John R., “Essentials of the Transmission of Mind”, in John R. McRae, Gishin Tokiwa, Osamu Yoshida, Steven Heine (a cura di), *Zen Texts*, Berkeley (CA), Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005.
- MIURA Shū, “Haiyaron no kenkyū”, *Taishō daigaku daigakuin kenkyū ronshū*, XXXIII, 2009, pp. 45-52.
- 三浦周『俳耶論の研究』、大正大学大学院研究論集、第33巻、2009年、45–52頁。
- MIYAHIRA Nozomu, “Christian theology under feudalism, nationalism and democracy in Japan”, in Sebastian C. H. Kim (a cura di), *Christian Theology in Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 109-128.
- NAWATA WARD, Haruko, “Jesuit Encounters with Confucianism in Early Modern Japan”, *The Sixteenth Century Journal*, XL, 4, 2009, pp. 1045-1067.
- , “‘In Search of Kirishitan Women Martyrs’: Voices in the Early Modern Jesuit Mission Literature in Japan”, in A.W. Jones (a cura di), *Christian Interculture: Texts and Voices from Colonial and Postcolonial Worlds*, University Park (PA), Penn State University Press, 2021.
- NOGUEIRA RAMOS, Martin, “The Monk and the Heretics: A Reappraisal of Sessō Sōsai’s Anti-Christian Documents (Mid-Seventeenth Century)”, *Japan Review*, XXXV, 2020, pp. 59-90.

NOSCO, Peter, “Early Modernity and the State’s Policies toward Christianity in 16th and 17th century Japan”, *Bulletin of Portuguese-Japanese Studies*, VII, 2003, pp. 7-21.

ŌHASHI Yukihiro, “New Perspectives on the Early Tokugawa Persecution”, in John Breen, Mark Williams (a cura di), *Japan and Christianity: impacts and responses*, Londra, Macmillan Press Ltd, 1996, pp. 46-62.

ŌKUWA Hitoshi, “Kinsei kokka no shūkyō hensei to kirishitan haigeki”, *Nihon shisōshi gaku*, 40, 2008, pp. 6-18.

大桑齊『近世国家の宗教編成とキリシタン排撃』、日本思想史学、第40号、2008年、6-18頁.

OOMS, Herman, *Tokugawa Ideology. Early Construct, 1570-1680*, Princeton, Princeton UP, 1985.

PARAMORE, Kiri, “Hayashi Razan's Redeployment of Anti-Christian Discourse: the Fabrication of Haiyaso”, *Japan Forum*, XVIII, 2, 2006, pp. 185-206.

———, *Ideology and Christianity in Japan*, Londra-New York, Routledge, 2009.

RAMBELLI, Fabio, “Religion, Ideology of Domination, and Nationalism: Kuroda Toshio on the Discourse of Shinkoku”, *Japanese Journal of Religious Studies*, XXIII, 3/4, 1996, pp. 387-426.

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

ROSSI, Patrizio, “Missionari nel Giappone del XVI secolo e il loro incontro con il Buddismo”, *Italian Culture*, XV, 1, 1997, pp. 27-34.

SCHRIMPF, Monika, “The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621)”, *Japanese Religions*, XXXIII, 1&2, 2008, pp. 35-54.

SUGAWARA Kenshū, “Suzuki Shōsan to Ōuchi Seiran no haiyaron ni tsuite”, *Aichi gakuin daigaku kyōyōbu kiyō*, LXV, 3, 2017, pp. 27-40.

菅原研州『鈴木正三と大内青巒の俳耶論について』、愛知学院大学教養部紀要、第65巻、第3号、2017年、27-40頁.

- TOLLINI, Aldo, “Translation During the Christian Century in Japan”, in Nicoletta Pesaro (a cura di), *Between Texts, Beyond Words: Intertextuality and Translation*, Venezia, Edizioni Ca’ Foscari – Digital Publishing, 2018, pp. 13-25.
- , “Le descrizioni del Buddhismo nei primi scritti dei missionari cristiani nel Giappone del XVI secolo”, in Francesco Gatti (a cura di), *Quaderni di Asiatica Venetiana*, I, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina, 2005, pp. 101-126.
- TUCKER, John Allen, “Chen Beixi, Lu Xiangshan, and Early Tokugawa (1600-1867) Philosophical Lexicography”, *Philosophy East & West*, XLIII, 4, 1993, pp. 683-713.
- ÜÇERLER, M. Antoni J., “The Jesuit Enterprise in Sixteenth-and Seventeenth-Century Japan”, in Thomas Worcester (a cura di), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 153-168.
- VOLPE, Angelina, *Il Cristianesimo in Giappone: storie di coraggio e dolore*, Città del Vaticano, Urbaniana University Press, 2019.
- ZAMPOL D’ORTIA, Linda, DOLCE, Lucia, FERNANDES PINTO, Ana, “Saints, Sects, and (Holy) Sites: The Jesuit Mapping of Japanese Buddhism (Sixteenth Century)”, in Alexandra Curvelo, Angelo Cattaneo (a cura di), *Interactions Between Rivals: The Christian Mission and Buddhist Sects in Japan (c.1549-c.1647)*, Berlino, Peter Lang, 2021, pp. 67-106.

Ringraziamenti

Vorrei approfittare di quest'ultimo spazio per rivolgere i miei più sentiti ringraziamenti a tutte le persone che hanno contribuito in maniera speciale alla stesura della mia tesi e, più in generale, al mio percorso di studi.

Innanzitutto, mi sembra naturale ringraziare i miei meravigliosi genitori per avermi permesso di seguire la mia strada, per il costante supporto (soprattutto nei ripetuti momenti di sconforto che segnarono il mio percorso di laurea magistrale) e per gli instancabili consigli di vita a cui non potrò mai fare a meno. Grazie anche a Matteo, per l'affetto, la comprensione e per essere sempre un solido punto di riferimento ai miei occhi da fratello minore.

Un dovuto ringraziamento va alla mia relatrice, prof.ssa Silvia Rivadossi, per i preziosi consigli, la positività e la straordinaria capacità di problem solving con cui ha saputo motivarmi durante gli svariati ricevimenti. Ringrazio in egual misura anche la mia correlatrice, prof.ssa Linda Zampol D'Ortia, per la curiosità e la passione che è riuscita a tirare fuori in me sin da quel nostro primo, disinteressato incontro conoscitivo avvenuto nel marzo 2022. Inoltre, sento doveroso esprimere la mia gratitudine nei confronti della prof.ssa Adriana Boscaro, scomparsa di recente. Sebbene io non abbia avuto l'onore di conoscerla o di seguire qualche sua lezione universitaria, sta di fatto che i suoi contributi accademici in merito alla storia della missione cattolica nel Giappone premoderno hanno occupato un ruolo di centrale importanza nella mia ricerca. Ultima, ma non per importanza, ringrazio la prof.ssa Etsuko Nakayama per la gentilezza e la disponibilità con cui si è presa carico di revisionare l'abstract in giapponese.

In chiusura, vorrei rivolgere la mia gratitudine a tutte le persone che in un modo o nell'altro mi hanno aiutato a raggiungere questo meritato traguardo. Un ringraziamento speciale va alla mia amica, collega e coinquilina Chiara, ai miei cari amici Michele e Tommaso, a Giulia V. per avermi inviato le scansioni dal Giappone, ad Alessia e Elena che sono per me come sorelle, a Elisa e a mio cugino Emanuele per i consigli, a tutti gli importanti incontri fatti in questi anni di crescita all'università, a chi non riesco a includere nella lista e infine alla città di Venezia, che tanto mi ha dato e mai smetterà di essere "casa".