

CONSIDERAZIONI SULL'INCULTURAZIONE DEL CATTOLICESIMO NELLA STORIA DEL GIAPPONE

Giacomo Falcinelli

INTRODUZIONE

La metafora con cui lo scrittore Endō Shusaku descrive la religione cattolica per un giapponese è quella dello *yōfuku*, il vestito all'occidentale: disegnato in un paese straniero secondo le caratteristiche fisiche degli europei, esso risulta scomodo da portare e grottesco a vedersi quando indossato da un giapponese.¹ Da questa affermazione Endō ci fa capire quanto la professione e la pratica del cattolicesimo risultino problematiche nel contesto nipponico: la natura eternamente “straniera” della dottrina cattolica risulta spesso in tensione con la “appartenenza culturale” dei giapponesi. In particolare, da bisogno pratico per sfuggire alla persecuzione, l'inculturazione divenne in epoca moderna prima uno strumento dello Stato per controllare la comunità, poi un “problema d'identità” interno alla stessa Chiesa giapponese.

Da queste premesse si evince come i giapponesi cattolici, più dei loro confratelli protestanti, vivano in una situazione di ambiguità culturale: benché giapponesi, essi non solo professano una religione proveniente dall'estero, ma ne professano una variante che fa riferimento a un'autorità spirituale (e politica) non giapponese, dovendo quindi sottostare ai dettami di un “capo” molto lontano in termini culturali quanto geografici. Allo stesso tempo, però, la “appartenenza culturale” colloca i giapponesi in una mentalità religiosa non sempre facile da conciliare con la Dottrina della Fede: nel contesto di una tradizionale tendenza al sincretismo, oltre che di una retorica mai estintasi riguardo all'unicità dei giapponesi, la salvaguardia di quelle che sono percepite come le peculiarità della cultura giapponese diventano il valore più prezioso per la comunità civile nipponica, all'interno della quale dunque tutto ciò che viene dall'estero dev'essere “tarato” sulla misura dei bisogni culturali dei giapponesi.

L'INCULTURAZIONE DURANTE IL SECOLO CRISTIANO

La presenza cattolica in Giappone risale a ben prima dell'era moderna: a differenza della Chiesa Ortodossa e delle numerosissime denominazioni protestanti, che giunsero in Giappone soltanto con la riapertura dei porti nel 1854, i primi missionari cattolici giunsero nell'arcipelago nella seconda metà del XVI secolo. Si trattò, in particolare, di sacerdoti per lo più portoghesi, appartenenti alla Compagnia di Gesù, seguiti successivamente dai membri degli ordini mendicanti (domenicani e francescani).

Benché lo scopo principale dei gesuiti fosse formare una solida comunità nella capitale Kyōtō, le comunità più grandi si formarono nella regione del Kyūshū, dove per ragioni geografiche (in particolare la vicinanza con la base gesuita di Macao) l'attività missionaria era particolarmente forte.

¹ Luisa BIENATI, Paola SCROLLAVEZZA, *La narrativa giapponese contemporanea*, Venezia, Cafoscarina, pp. 168-69.

Già in questa prima epoca, determinata dalla frammentarietà politica del Giappone e soprattutto da continue violenze e lotte intestine, l'approccio missionario adottato dai gesuiti si caratterizzò fin da subito per una spiccata tendenza all'inculturazione. In particolare il Visitatore generale delle Indie Orientali dell'Ordine, Alessandro Valignano (1539-1606), istituzionalizzò l'importanza dell'inculturazione nella pratica missionaria attraverso la redazione di un *Cerimoniale per i missionari in Giappone* (l'originale fu scritto in lingua portoghese) e attraverso la promozione di diversi testi devozionali e apologetici in lingua giapponese (oltre che di dizionari e grammatiche giapponesi per i missionari e di grammatiche latine per i giapponesi)². L'adattamento della predicazione ai *mores* giapponesi aveva lo scopo di formare dei sacerdoti locali capaci di rendere la dottrina cattolica più accessibile, in quanto la lingua giapponese (e ancor più il cinese, lingua di cultura in Giappone come nel resto dell'Asia orientale) mal si prestava all'espressione dei concetti tipici della teologia cattolica.³ Come frutto delle fatiche dei gesuiti in tal senso la comunità giapponese arrivò a numeri insperati (200.000 convertiti) e a redazioni di opere apologetiche da parte di nuovi membri giapponesi dell'ordine.⁴

Pur riscuotendo un discreto successo, il metodo dei gesuiti non tardò a incorrere in molteplici difficoltà. Il principale ostacolo fu la polemica che fin da subito si aprì con il mondo intellettuale e religioso giapponese, rappresentato soprattutto dagli esponenti delle varie scuole buddhiste, i quali insistentemente considerarono gli insegnamenti cristiani come una forma straniera di buddhismo. Dal canto loro i missionari difesero l'unicità della religione cattolica e la sua alterità rispetto alle religioni autoctone, ritrovandosi a dover cercare una forma di inculturazione che non sfociasse nell'assimilazione. Un'altra difficoltà fu costituita dalle polemiche che il metodo inculturativo suscitò all'interno della Chiesa: i domenicani e i francescani (per lo più di origine spagnola), arrivati in Asia dopo i gesuiti, contestarono l'accondiscendenza di questi ultimi con pratiche religiose native considerandola alla stregua di una forma di eresia. I frati accusarono l'atteggiamento accomodante dei predicatori gesuiti verso la cultura locale come la vera causa dell'assimilazione al buddhismo presso gli ambienti intellettualmente elevati, costringendo i gesuiti presenti nell'arcipelago a affilare le proprie armi polemiche contro gli altri ordini monastici.⁵ A notare le discordie interne al mondo ecclesiastico fu l'allora signore del Giappone Toyotomi Hideyoshi (1537-1598), il quale interpretò la presenza dei missionari come foriera di disordini, decidendo infine di bandire la predicazione del cattolicesimo dal Giappone. In seguito, con l'avvicinarsi delle stagioni politiche il bando del cristianesimo,

² Pierre HUBERTCLAUDE, "La littérature chrétienne au Japon il y a trois cents ans", in BERNARD-MAÎTRE, Henri, HUBERTCLAUDE, Pierre, PRUNIER, Maurice, *Présences occidentales au Japon: du «siècle chrétien» à la recouverte du XIXème siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2009. p. 222.

³ Non solo idee cardine della religione cristiana, come il concetto di un Dio creatore, erano estranee alla tradizione speculativa cinese e giapponese: il concetto stesso di Essere si rivelò particolarmente difficile da tradurre, data la totale assenza del verbo essere nella lingua cinese e la sua esclusiva funzione di copula nella lingua giapponese. Si veda Jacques PROUST, *L'Europe au prisme du Japon, XVIème-XVIIIème siècle: Entre humanisme, Contre-Reforme et Lumières*, 1997, p. 57.

⁴ La più famosa di queste opere è il *Myōtei Mondō*, redatto dall'ambigua figura di Fabian Fukai. Si veda Ibidem.

⁵ In verità lo stesso metodo inculturativo dei gesuiti si preoccupava di evitare il ricorso alla tradizione autoctona se non per fini chiarificatori: i programmi delle scuole istituite dai gesuiti si premuravano, infatti, di insegnare prima i fondamenti della filosofia aristotelica e solo poi le Verità di Fede e la teologia, secondo il programma dei principali collegi dell'Ordine in Europa. Si veda Ibidem. p. 51

da formale, divenne effettivo e si obbligò la popolazione a registrarsi presso i templi buddhisti, sì da dimostrare di non professare la fede proibita.⁶

L'INCULTURAZIONE PRESSO I *KAKURE KIRISHITAN*

Una volta che le persecuzioni impedirono il libero esercizio dell'opera missionaria per gli stranieri e della religione cattolica per i convertiti locali, le comunità rimaste soprattutto nella regione del Kyūshū dovettero armarsi d'ingegno e tenacia per sopravvivere alla dura epoca cui andavano incontro: il minimo sospetto della presenza anche di un solo cristiano poteva mettere a repentaglio la sicurezza di interi villaggi e il rischio di ricevere una delazione era altissimo. Questa necessità di segretezza costrinse i cristiani rimasti (che in virtù del loro assiduo e zelante esercizio della clandestinità sono ricordati come *kakure kirishitan*, 隠れキリシタン, “cristiani nascosti”) a camuffare le pratiche cattoliche con quelle buddhiste, sì da non dare nell'occhio. Inoltre l'assenza di vescovi o sacerdoti costrinse i fedeli rimasti a praticare un cattolicesimo senza sacramenti né messa, fatto dunque unicamente di battesimi e incontri di preghiera, che con il tempo finì per mescolare elementi tipici della sensibilità popolare con la pratica cristiana.

Si può arguire che in Giappone l'assimilazione delle religioni provenienti dall'esterno è sempre stata una costante: il buddhismo stesso era già stato incorporato dalla tradizione giapponese assumendo un aspetto sostanzialmente diverso da quello praticato in Cina o in Corea. Non ci sarebbe dunque nulla di strano nel fatto che quei contadini e quei pescatori che si ritrovarono, nel corso di sette generazioni, a praticare il cattolicesimo in segreto si siano trovati a praticare la religione cattolica introducendovi elementi della propria sensibilità religiosa pregressa. In questo senso si possono osservare, ad esempio, i tabù cui erano sottoposti i capi delle comunità, costretti a lasciare la propria carica in caso nella loro famiglia si verificasse un lutto, o le frequenti pratiche di purificazione di case e campi operate dalle comunità⁷. Il camuffamento di preghiere e riti cristiani attraverso l'identificazione con pratiche buddhiste, per lo più amidiste⁸, tuttavia, dovette essere un atto almeno in parte intenzionale: a causa della necessità di segretezza cui le comunità andavano incontro, con il persistere da un lato dell'assenza di ministri del culto cattolico e dall'altro dell'incessante repressione, i cristiani nascosti possono essere stati costretti dalle circostanze a giustificare e razionalizzare l'identificazione dei due sistemi concettuali, fino a arrivare a una fusione delle due religioni. In tempi segnati dalla persecuzione, più forte del bisogno di segretezza era d'altronde il bisogno di preservare il proprio immaginario devozionale, e quali altri strumenti a tale scopo avevano i *kakure kirishitan* se non quelli delle religioni comunemente praticate in Giappone? A questo proposito è opportuno

⁶ Henri BERNARD, “Les premiers rapports de la culture européenne avec la civilisation japonaise”, in BERNARD-MAÎTRE, HUMBERT-CLAUDE, PRUNIER, *Présences occidentales...*, p.91.

⁷ La religione popolare giapponese comporta numerosi tabù legati alla morte, percepita come fonte di impurità. Si veda Massimo RAVERI, *Itinerari nel sacro*, Venezia, Cafoscarina, 2006, pp. 154-158.

⁸ Già Francesco Saverio (1506-1552), primo missionario in Giappone, aveva usato la terminologia del Buddhismo della Terra Pura per rendere accessibili i concetti cristiani: Dio venne chiamato *Dainichi*, il Paradiso *Jodo*, l'Inferno *Jigoku* e gli angeli *temin*. Se è pur vero che i gesuiti in Giappone, diversamente dai loro confratelli in Cina, facessero più ricorso alla traslitterazione dei concetti dottrinali che non alla loro traduzione, spesso ai termini religiosi cristiani venivano associati a titolo esplicativo dei concetti tipici dell'amidismo. Si veda Michael Shin JUNHYOUNG, “*Avalokiteśvara's* Manifestation as the Virgin Mary: The Jesuit Adaptation and the Visual Conflation in Japanese Catholicism after 1614”, *Church History*, Vol. 80, N. 1 (2011), p. 7.

citare, per esempio, l'identificazione iconografica della Vergine Maria con il *bodhisattva* della misericordia Kannon, o i vari servizi funebri e le festività locali, il cui aspetto "pagano", in origine funzionale alla segretezza, con il tempo sarebbe divenuto, nella pratica dei cristiani, parte integrante della loro appartenenza religiosa, tanto da spingere alcuni discendenti di queste comunità, al ritorno dei missionari a metà del XIX secolo, a rifiutarsi di praticare il cattolicesimo secondo una forma diversa rispetto a quella insegnata dai loro antenati.⁹

L'INIZIO DELLA PRESENZA CATTOLICA NEL GIAPPONE DEL XIX SECOLO: LA SOCIÉTÉ DES MISSIONS ÉTRANGERS.

Nel periodo Meiji il rapporto delle comunità cattoliche giapponesi con la religione autoctona divenne più problematico: le istanze inculturatrici di questo periodo, infatti, si innestarono nel contesto dello Shintō di Stato, un'ideologia che, seppur fortemente caratterizzata da velleità religiose, si connotò sempre come sistema rituale civile e come espressione di patriottico ardore. Se fino a quel momento i cristiani avevano dovuto dissimulare la propria fede, con l'ascesa di questa ideologia statale si trovarono piuttosto a dover conciliare con essa la propria identità cattolica, il che implicò la partecipazione a riti e cerimonie il cui carattere puramente civile fu tema di aspre controversie.

L'attività missionaria riprese in Giappone con la riapertura dei porti avvenuta nel 1854 a seguito dell'arrivo del Commodoro della Marina Americana Matthew Perry; tuttavia la scena del cristianesimo nell'arcipelago si diversificò notevolmente, vedendo la comparsa anche della Chiesa Ortodossa (greca e russa) e, soprattutto, di numerose denominazioni protestanti, provenienti principalmente dagli Stati Uniti ma anche dal Regno Unito e dalla Germania. In un simile scenario l'unica grande potenza straniera a favorire il ritorno del cattolicesimo in Giappone fu la Francia, in particolare attraverso la *Société des Missions Étrangères* di Parigi, vera e propria *lobby* nel mondo del colonialismo francese.

La convivenza dei missionari con il morente regime shogunale non fu facile: data la volontà del governo francese di non impegnare troppe energie nei contatti con il Giappone, il Ministero degli Esteri parigino dette chiare istruzioni affinché gli ufficiali francesi (religiosi o laici che fossero) non sollevassero la questione religiosa in sede dei trattati, e si concluse che l'unico esercizio lecito della religione cristiana in terra giapponese sarebbe stato quello degli stranieri all'interno dei porti aperti (dove vigeva l'inter-territorialità). Al primo diplomatico francese in Giappone, Duchesne de Bellecourt (1817-1881), fu spiegato che non era permesso ai missionari circolare liberamente (e dunque predicare) nei territori fuori dalle città portuali dove avevano il permesso di risiedere. Si formarono così i primi focolai di attività cattolica nelle principali città portuali, in particolare a Yokohama, Hakodate e Nagasaki.¹⁰

La presenza francese nel corso del *Bakumatsu* si caratterizzò per il profilo basso, dato il clima politico segnato dall'incertezza e dall'instabilità. Inoltre, data da un lato la scarsa distinzione che i missionari francesi

⁹ Ann M. HARRINGTON, "The *Kakure Kirishitan* and Their Place in Japan's Religious Tradition", *The Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 7 N. 4 (Dic. 1980), pp. 318-336, Nanzan University Press. pp. 330-332.

¹⁰ Jean-Pierre LEHMANN, "French Catholic Missionaries in Japan in the Bakumatsu and Early Meiji Periods", *Modern Asian Studies*, Vol. 13, No. 3 (1979), pp. 377-400, Cambridge University Press. pp. 381-83.

facevano tra religione e patriottismo e dall'altro la scarsa attività, per motivi di prudenza, in ambito educativo, lo spazio da loro concesso al dialogo culturale era generalmente molto poco.¹¹

Alla nascita del nuovo Stato Meiji, la situazione per i cattolici si fece più incerta. Il nuovo Giappone infatti, desideroso di “fare i giapponesi”, si preoccupò di diffondere presso la popolazione una forma di ideologia di Stato che unificasse la nazione, ostracizzando qualsiasi pensiero che si opponesse a essa. In particolare, questa ideologia, che in seguito avrebbe preso il nome di Shintō di Stato, si basava su una forma di culto della persona dell'Imperatore e sulla partecipazione a riti e cerimonie presso alcuni *jinja* particolari (per esempio presso il Santuario di Yasukuni, a Tōkyō, dove si tenevano cerimonie in onore dei caduti per la Patria): la partecipazione a questi riti era considerata un dovere civico, quale che fosse la propria appartenenza religiosa¹². A causa di questo orientamento del governo giapponese, che secondo il sistema concettuale di Ahmed Kuru può definirsi come “secolarismo assertivo”¹³, anche dopo la revoca del bando del cristianesimo nel 1873 i missionari della *Société des missions étrangères* evitarono di esporsi in qualsiasi modo, impegnandosi solo in qualsiasi attività consistente in opere di bene (come la costruzione di ospedali e/o orfanotrofi). Pertanto in Giappone non si sviluppò, almeno all'inizio dell'Era Meiji, una vera e propria classe intellettuale cattolica, mentre il mondo protestante, attraverso numerose istituzioni di istruzione superiore e una precoce nipponizzazione del clero, aveva dato una profonda impronta all'*élite* del nuovo Giappone.¹⁴

IL DIFFICILE RAPPORTO TRA LA COMUNITÀ CATTOLICA E LO SHINTŌ DI STATO DURANTE IL PERIODO MEIJI.

Se dunque la presenza francese aveva avuto il merito di reintrodurre il cattolicesimo in Giappone, aveva finito per identificarlo con un'identità nazionale ben precisa (quella francese, in contrasto con l'aspirazione “universale” insita nella parola “cattolico”) e per negligere la coltivazione di una classe intellettuale cattolica nel Paese.

Di questi problemi si accorse il gesuita Joseph Dalhman, che nel 1906 riuscì a convincere Papa Pio X a commissionare alla Compagnia di Gesù la fondazione di un'Istituzione di istruzione superiore cattolica in Giappone, in modo da favorire tanto la nascita di una presenza intellettuale cattolica in Giappone quanto il riconoscimento da parte dei giapponesi dell'esistenza di un cattolicesimo non francese (in questo caso tedesco). Così, due anni dopo, Dalhman fondò, assieme a due confratelli, l'attuale Università Sophia. Inizialmente anche questa Università, per potersi porre al pari di altri grandi Istituti prestigiosi, dovette

¹¹ Ibidem. pp. 388-89.

¹² La Costituzione Meiji, promulgata nel 1889, sanciva una libertà di culto “condizionata”: ai giapponesi veniva data la libertà di praticare qualunque religione, purché la pratica della stessa non intaccasse i loro “doveri di sudditi”. Si veda Kate Wildman NAKAI, “Between Secularity, Shrines and Protestantism: Catholic Higher Education in Prewar Japan”, *Japan Review: Journal of the International Research Center for Japanese Studies*, Vol. 30 (2017), p.102.

¹³ Questo orientamento, di ascendenza francese, consiste in quella forma di *laïcité* che esclude dalla vita pubblica qualsiasi manifestazione di affiliazione religiosa. A essa si contrappone il “secolarismo passivo”, di origine anglosassone, consistente in uno Stato laico che tuttavia tollera vari gradi di manifestazioni religiose ufficiali. Si veda Ibidem, pp. 100-101.

¹⁴ LEHMANN, “French Catholic Missionaries in Japan...”, p. 394.

mantenere il basso profilo dal punto di vista religioso, dichiarandosi non come una scuola missionaria, bensì come Istituzione volta all'insegnamento della letteratura e della filosofia tedesca (Hoffman, un co-fondatore della Sophia assieme a Dalhman e successivamente rettore della stessa, aveva ideato di persona i programmi, evitando accuratamente l'inserimento di insegnamenti di teologia nel *curriculum studiorum*).¹⁵

Dunque, con la fondazione dell'Università Sophia a Tōkyō il campo di battaglia per la legittimazione del cattolicesimo in Giappone divenne l'istruzione superiore. Tuttavia, proprio in ambito scolastico e universitario l'atteggiamento laicista dello Stato Meiji risultava particolarmente intransigente. Il nuovo Stato Meiji, per quarant'anni, era rimasto fortemente ostile a qualsiasi forma di religione possibilmente avversa all'ideologia statale (i cristiani non furono gli unici a soffrirne: anche molte comunità buddhiste, soprattutto *nichiren*, subirono delle persecuzioni). La volontà di instaurare lo Shintō di Stato come ideologia ufficiale spinse il governo a relegare ai margini della cultura ufficiale la presenza stessa della religione, cristianesimo compreso.¹⁶

Tuttavia, il 25 Febbraio 1912, la Conferenza delle Tre Religioni che si tenne a Tōkyō fu un vero tornante storico, che aprì il dialogo tra il governo e le autorità religiose. A quest'assemblea parteciparono 21 funzionari governativi, 13 rappresentanti delle sette shintō, 51 abati e delegati delle varie denominazioni buddhiste e 7 rappresentanti delle comunità cristiane in Giappone (Chiesa di Cristo in Giappone, Chiesa Congregazionista, Chiesa Battista, Chiesa Metodista, Chiesa Anglicana, Chiesa Ortodossa Greca e Chiesa Cattolica Romana). Questa conferenza, benché non molto ricordata, ha una grande importanza, perché fu a partire da qui che lo Stato chiamò le comunità religiose (cattolici compresi) a collaborare ai fini della prosperità dello Stato. L'atteggiamento del governo, dal "secolarismo assertivo", diventa di "secolarismo passivo" (ossia comincia a tollerare vari gradi di visibilità pubblica della religione), in quanto la religione viene chiamata a servire come strumento ideologico alla lotta alle "ideologie eversive". Se per i cattolici questo significava una maggiore tolleranza, la collaborazione con l'ideologia di Stato comportò una nuova serie di compromessi con essa, costringendo gli intransigenti nuovi cattolici a ricorrere di nuovo all'inculturazione.¹⁷

Come detto sopra, lo Shintō di Stato prevedeva la partecipazione a cerimonie di omaggio agli antenati e alla patria presso determinati *jinja*. Benché lo Stato dichiarasse il carattere essenzialmente civile di questi riti (negando dunque l'appellativo di "religione") i cattolici locali videro a lungo in esse delle espressioni religiose a tutti gli effetti, rifiutandosi di prendervi parte; tuttavia nel 1924, per ragioni pratiche, il sinodo episcopale dette la possibilità di partecipare a tali cerimonie a quei cattolici che si trovavano a lavorare nell'esercito o nelle istituzioni, sì da non metterli in posizioni di eccessiva difficoltà. I reiterati rifiuti alla partecipazione ai riti in onore della Patria attirarono sulla comunità cattolica le accuse di essere anti-patriottica, accusa quanto mai grave in un clima di crescente militarismo come quello del Giappone degli

¹⁵ NAKAI, "Between Secularity, Shrines and...", pp.103-104.

¹⁶ Un elemento lampante di questa politica "secolarista" fu l'Istruzione 12 del Ministero dell'Istruzione del 1899, la quale bandiva dalle scuole qualsiasi insegnamento religioso sostituendolo con l'ora di *Shushin*, "etica nazionale". Ibidem. p.102.

¹⁷ Cheryl M, ALLAM, "The Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism", *Buddhist-Christian Studies*, Vol 10 (1990), pp. 35-36.

anni '20 e '30. In più, a rendere la Chiesa giapponese invisibile alle autorità era la presenza ancora pressoché esclusiva di vescovi stranieri all'interno del sinodo episcopale: il primo arcivescovo giapponese, Hayasaka Kyūnosuke, fu nominato a capo dell'arcidiocesi di Nagasaki solamente negli anni '30. La situazione arrivò a un punto di svolta quando un gruppo di studenti dell'Università Sophia, sotto istruzioni di padre Hoffman (allora rettore dell'Università) si rifiutarono di partecipare a una visita stagionale del Santuario di Yasukuni, obbligatoria per gli studenti universitari: questo episodio fece scandalo e costrinse l'Università a un negoziato lungo quasi un anno con il Ministero dell'Istruzione, che coinvolse anche padre Jean Alexis Chambon, arcivescovo di Tōkyō. A seguito di questo negoziato l'Arcidiocesi di Tōkyō (che comprende l'intero Giappone orientale, dal Kantō fino al Tōhoku e allo Hokkaidō) riconobbe ufficialmente lo Shintō di Stato come pratica puramente civile, permettendo a tutti i cattolici di parteciparvi. Nel Giappone occidentale, invece, la situazione arrivò a violenze e all'obbligo coercitivo di partecipare ai riti statali. Successivamente l'alto clero andò progressivamente svuotandosi di presenze occidentali, culminando con la nomina all'arcivescovado di Tōkyō di Doi Tatsuo.¹⁸

I rapporti fra la comunità cattolica e lo Stato giapponese si fecero sempre più tesi, e l'incertezza sulla correttezza della partecipazione alle cerimonie pubbliche costituiva un cruccio tanto per il clero quanto per i laici. Il nuovo Nunzio Apostolico in Giappone, Pietro Marella, scrisse al Vaticano per chiedere istruzioni e delucidazioni: Roma rispose con l'istruzione apostolica *Pluries Instanterque*, nella quale si ribadiva che la pratica missionaria non doveva in nessun modo andare contro la cultura del popolo evangelizzato, se non in aperto contrasto con la dottrina e/o la morale della Chiesa. Questa risposta da parte di Roma fece sì che in tutto il Giappone si promuovesse, ai fini della sopravvivenza della comunità, la pratica dello Shintō di Stato in parallelo a quella della religione cattolica: verso la fine degli anni '30, in occasione delle messe festive presso l'Università Sophia, padre Hoffman elogiava la figura dell'Imperatore e gli rendeva lode, e nelle sue omelie e discorsi presso l'Assemblea Episcopale Pietro Marella lodava la figura di Matteo Ricci, simbolo della capacità di adattarsi a nuovi contesti.¹⁹

DIALOGHI E TENSIONE TRA CATTOLICESIMO E CULTURA AUTOCTONA NEL GIAPPONE CONTEMPORANEO

In seguito alla sconfitta della Seconda Guerra Mondiale il Giappone passò gli anni più duri della propria storia recente: la miseria dilagava, il Paese si trovò occupato da forze straniere per la prima volta e, soprattutto, la resa e la dichiarazione della natura umana dell'Imperatore avevano prostrato ideologicamente

¹⁸ Ibidem. pp. 66-70.

¹⁹ Takako Frances TAKAGI, "Inculturation and Adaptation in Japan before and after Vatican Council II", *The Catholic Historical Review*, Vol. 79, No. 2 (1993), pp. 249-50. Matteo Ricci (1552-1610) fu un gesuita del XVI secolo, allievo di Valignano e principale responsabile dell'attività missionaria nella Cina della dinastia Ming. Erede del metodo inculturativo di Valignano, operò ai fini dell'opera missionaria un sistematico accostamento della dottrina cristiana con i principi confuciani, conducendo un lavoro filologico sui classici cinesi per dimostrarne la superiorità rispetto ai commentari più tardivi. Fu autore anche di un importante catechismo in cinese, che costituì la base per l'insegnamento cattolico in Asia per due secoli e mezzo. Si veda Henri, BERNARD, "Traductions chinoises d'ouvrages européens au Japon durant la période de fermeture (1614-1853)", in BERNARD-MAÎTRE, HUMBERTCLAUDE, PRUNIER, *Présences occidentales...*, pp. 341-345.

un Paese che aveva fatto dell'integrità ideologica il suo fondamento, minando alle radici il concetto stesso di "legittimità del potere". Tuttavia, in seguito alla dipartita dell'esercito americano, il Giappone si rivelò capace di una rinascita che ha del miracoloso, rendendosi autore di una ripresa economica come non se n'erano mai viste nella Storia.

Nel periodo della rinascita economica, nella comunità cattolica cominciò a nascere uno spiccato interesse riguardo il problema dell'inculturazione: il Concilio Vaticano II infatti, con la promulgazione della Costituzione Apostolica *Lumen Gentium*, aveva portato alla ribalta la questione dell'adattamento della pratica e dottrina cattoliche presso culture di tradizione non cristiana. Questo rinnovato protagonismo dell'inculturazione all'interno della Chiesa, unito a vestigia della retorica post-bellica riguardo "l'unicità della razza giapponese", portò al progressivo svilupparsi di un acceso dibattito riguardo l'opera missionaria in Giappone. Se infatti già Papa Giovanni Paolo II aveva sollevato la questione dell'adattamento del cristianesimo alla "spiritualità asiatica", dando legittimità al tema dell'incontro tra cristianesimo e "Oriente", simili discorsi ebbero dei precisi effetti sulla comunità nipponica: nel 1997 il sinodo giapponese respinse i *Lineamenta* del Papa, contestandone gli argomenti in quanto "concepiti nel contesto del Cristianesimo Occidentale" (dunque non necessariamente applicabili alla realtà giapponese) e auspicando, di nuovo, un'apertura della Chiesa alla "spiritualità asiatica".²⁰

Un altro tema importante per la comunità episcopale giapponese, oltreché un tema di polemiche ancora attuali, riguarda la traduzione delle Sacre Scritture in giapponese: avendo il Concilio incoraggiato a fruire della Parola di Dio e della liturgia in vernacolo, relegando il latino alle celebrazioni speciali, ci si chiese come rendere le Sacre Scritture accessibili ai giapponesi. Un problema di resa particolarmente pungente consiste nella resa del concetto di "sacrificio eucaristico". L'Eucarestia, ossia il sacrificio di Cristo figlio di Dio Padre sul Calvario per la redenzione dei peccati dell'umanità, è un concetto fondamentale del Catechismo della Chiesa Cattolica e rappresenta il culmine della vita cristiana, a livello tanto dottrinale quanto rituale. I termini tradizionalmente usati dai missionari per tradurre questo concetto così cruciale erano stati *ikenie* (生け贄, "sacrificio"), *gisei* (犠牲, "sacrificio") e *goseitai* (ご整体, "il corpo santo"), tuttavia ci fu un ampio dibattito riguardo la sostituzione di questi termini con *kansha no hoken* (感謝の保険, "offerta di gratitudine").²¹

Il problema della pratica della religione cattolica nel contesto giapponese divenne argomento di speculazione anche per la prima generazione di scrittori cattolici giapponesi, i quali elaborarono

²⁰ In particolare, per favorire la convivenza con le altre religioni, i vescovi giapponesi suggerivano di porre l'enfasi sulla figura di Cristo come Via e Vita piuttosto che come Verità. Contro questo argomento, e contro la "spiritualità asiatica", si pronunciò un'ampia schiera di teologi occidentali, tra i quali l'allora cardinale Joseph Ratzinger, secondo i quali la specificità della spiritualità asiatica implicherebbe un controsenso rispetto all'universalità della Verità cristiana, sollevando dunque un problema di ortodossia. Si veda Hoa Francisco NGO, "Sacred Culture and Secular Religion: Catholic Missionary Work in Japan", *Berkley Undergraduate Journal*, 28, 2015, pp. 13-14

²¹ La ragione del dibattito era la correttezza dei termini *ikenie* e *gisei* ai fini dell'accessibilità del concetto di Eucarestia per i giapponesi: alcuni liturgisti arguirono infatti che la pratica del sacrificio animale, alla quale *gisei* fa esplicito riferimento, è estranea alla mentalità giapponese, in quanto i giapponesi sono da sempre un popolo dalle radici agricole. I detrattori di questa tesi argomentarono che l'alternativa *hoken*, più prossima al concetto di "offerta" o "dono", indica per tradizione la presentazione alla divinità di un oggetto inanimato, il che sminuisce l'offerta eucaristica, nella quale si offre a Dio nientemeno che il corpo vivente del suo Figlio Unigenito. Ibidem. pp. 14-15.

un'immagine problematica del rapporto tra cattolicesimo e cultura giapponese (nonché fra cattolicesimo e letteratura). Il capostipite, nonché principale esponente, di questa generazione fu Shūsaku Endō, di cui si è già citata la metafora della pratica della religione cattolica come *yōfuku*. Con il suo celebre romanzo *Chinmoku* (沈黙, Silenzio) Endō sviscera la problematicità dell'insegnamento cattolico e, soprattutto, della sua sopravvivenza nella forma più autentica in un contesto così diverso da quello d'origine. Esponenti successivi di questa corrente letteraria concilieranno nella propria opera la fede cattolica con la cultura giapponese e con l'esercizio della letteratura, arrivando però a conclusioni non sempre in linea con la teologia cattolica "ufficiale".²²

Infine, si segnala la presenza, in Giappone, di teologi cattolici che usano, nelle proprie speculazioni, concetti mutuati dal buddhismo. Fra di essi spicca M. Honda: egli introduce nella speculazione teologica cristiana il concetto Zen del *soku*, ossia della relazione tra due entità che, pur esistendo separatamente e autonomamente, sono autenticamente se stesse solo se relazionate. Per Honda il concetto di *soku* descrive in modo accurato l'interezza del reale, compresa la relazione tra Dio e l'uomo. Ad approfondire questa tesi è un altro teologo nipponico, Sanae Yagi, il quale descrive la relazione tra esseri umani (e tra l'uomo e Dio) come identica a quella che intercorre tra poli magnetici, o tra le note di un brano musicale: pur esistendo nella loro individualità, queste entità acquistano un pieno significato solo nella relazione con un Altro.²³

CONCLUSIONI

Nelle pagine precedenti si è tentato di fornire un sintetico quadro storico dell'inculturazione della religione cattolica in Giappone. Si è partiti dalle primissime comunità, costrette a vivere l'angustia della segretezza per sfuggire all'esecuzione e portate, volontariamente o meno, a confondere la religione cattolica alle forme devozionali tipiche del Buddismo della Terra Pura e delle religioni popolari. Si è poi proseguito con le comunità del periodo Meiji, inizialmente osteggiate e tenute d'occhio come possibili agenti eversivi e poi progressivamente incluse nel sistema ideologico ufficiale attraverso una sintesi forzata di cattolicesimo e Shintō di Stato, la quale rappresenta tuttavia il primo tentativo di dialogo dottrinale tra i due sistemi concettuali. Si è infine arrivati all'era contemporanea, nella quale l'inculturazione del cattolicesimo è diventata, dal semplice metodo di qualche prudente gesuita, un argomento di primaria importanza per la vita della Chiesa, rendendo per la prima volta la natura "straniera" del cattolicesimo argomento di dibattito e di speculazioni originali all'interno della stessa comunità nipponica.

²² BIENATI, SCROLLAVEZZA, *La narrativa giapponese...* p 172.

²³ Seiichi YAGI, "Japanese Christian Theology in Encounter with Buddhism", *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 2 (1982), pp. 132-34.

BIBLIOGRAFIA

- ALLAM, Cheryl M, “The Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism”, *Buddhist-Christian Studies*, 10, 1990, pp. 35-84.
- BERNARD-MAÎTRE, Henri, HUMBERT-CLAUDE, Pierre, PRUNIER, Maurice *Présences occidentales au Japon: du “siècle chrétien à la réouverture du XIXème siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2009.
- BIENATI, Luisa, SCROLLAVEZZA, Paola, *La narrativa giapponese moderna e contemporanea*, Venezia, Cafoscarina, 2009.
- JUNHYOUNG, Michael Shin, “Avalokiteśvara's Manifestation as the Virgin Mary: The Jesuit Adaptation and the Visual Conflation in Japanese Catholicism after 1614”, *Church History*, 80, 1, 2011, pp. 1-39.
- HARRINGTON, Ann M., “The *Kakure Kirishitan* and Their Place in Japan's Religious Tradition”, *The Japanese Journal of Religious Studies*, 7, 4, 1980, pp. 318-336.
- LEHMANN, Jean-Pierre, “French Catholic Missionaries in Japan in the Bakumatsu and Early Meiji Periods”, *Modern Asian Studies*, 13, 3, 1979, pp. 377-400.
- NAKAI, Kate Wildman, “Between Secularity, Shrines and Protestantism: Catholic Higher Education in Prewar Japan”, *Japan Review: Journal of the International Research Center for Japanese Studies*, 30, 2017, pp. 97-127.
- PROUST, Jacques, *L'Europe au prisme du Japon, XVIème-XVIIIème siècle: Entre humanisme, Contre-Réforme et Lumières*, Paris, Albin Michel, 1997.
- TAKAGI, Takako Frances, “Inculturation and Adaptation in Japan before and after Vatican Council II”, *The Catholic Historical Review*, 79, 2, 1993, pp. 246-267.
- YAGI, Seiichi, “Japanese Christian Theology in Encounter with Buddhism”, *Buddhist-Christian Studies*, 2, 1982, pp. 131-135.