

L'ALBERO E LA CROCE EVANGELIZZAZIONE, MIRACOLI E MARTIRIO NELLA MISSIONE GESUITA IN GIAPPONE*

Per gli uomini del passato la natura è sempre anche soprannaturale, ricca di significati religiosi. Questo perché nel corso della storia il soprannaturale è stato afferrato dall'uomo religioso – per dirla con Mircea Eliade – attraverso gli aspetti naturali del cosmo. Ma anche all'interno del mondo naturale non tutti gli elementi si equivalgono, e all'indubbia centralità del cielo, del sole, della terra e dell'acqua, si affianca, quasi in ogni cultura, quella dell'albero: spesso lo stesso cosmo è rappresentato attraverso l'immagine di un albero gigantesco che suggerisce la totalità della vita cosmica, e nel contempo l'idea del ritmo delle stagioni e della vegetazione che muore e rinasce periodicamente. Attraverso l'albero si accede al mistero dell'eterna giovinezza, della salvezza oltremondana, della risurrezione e dell'immortalità. Con le sue radici ben piantate in terra e i suoi rami slanciati verso il cielo, l'albero assume la valenza di una chiave di accesso al mistero della vita che si rinnova continuamente e, al tempo stesso, è elemento che mette in relazione vari piani dell'universo, fungendo da scala, da porta del soprannaturale. Non è un caso che esso acquisti una centralità in moltissime religioni e culture: nella mitologia germanica compare l'albero cosmico, in Mesopotamia l'albero della vita, nella Bibbia ma anche in Asia l'albero dell'immortalità o della Sapienza, in Iran e in India l'albero della giovinezza¹.

Nella cultura religiosa cristiana la simbologia dell'albero non

* Mi sia consentito ringraziare per le utili indicazioni bibliografiche, i suggerimenti, e le loro preziose riletture dell'articolo i due anonimi *referees*, Massimo Firpo e Natale Spineto.

¹ Si veda in proposito la voce «Trees», in *Encyclopedia of Religion* (Second Edition), a cura di Lindsay Jones, Detroit, Thomson Gale, 2005, vol. 14, pp. 9333-40; Mircea Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006 (1967), pp. 94-97; Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri,

scompare, ma viene in qualche modo recuperata e integrata in una nuova narrazione. Per la Bibbia, in linea con le civiltà mesopotamiche, l'albero è anzitutto Albero della Vita e della Conoscenza: il mondo giudaico-cristiano instaura dunque un rapporto complesso, in qualche modo ambiguo, con l'albero, che è l'origine della tentazione di Adamo ma anche prefigurazione della croce di Cristo², e in Dio oltreché metafora del regno celeste³. Albero infine maledetto, al quale si appendono i peccati degli uomini, ma anche i peccatori veri e propri. Attraverso il peccato e attraverso il legno della croce passa il processo di redenzione per l'umanità tutta, come sottolinea san Paolo nella Lettera ai Galati⁴. Il legno dell'albero serve per erigere la croce della redenzione che lava l'offesa dell'albero della Genesi⁵, ma serve anche a costruire gli idoli pagani⁶. Alla luce dell'importanza Gesù approdati in Giappone nel corso del Cinquecento, il portoghese Luis Fróis, si sofferma a osservare gli alberi in quelle lontane terre al confine orientale del mondo⁷. Dotato di una curiosità e di una capacità di osservazione quasi antropologica che gli sarebbe valsa secoli più tardi l'apprezzamento di Claude Lévi-Strauss, Fróis sottolinea la distanza nella maniera di curare e far crescere gli alberi, ma soprattutto riconosce l'importanza quasi sacra che i giapponesi attribuiscono al ciliegio.

2007, pp. 239-300; Julien Ries, *Simbolo. Le costanti del sacro*, in Id., *Opera Omnia*, Milano, Jaca Book, 2008, vol. IV/1, pp. 131-33.

² Ries, *Simbolo. Le costanti del sacro*, pp. 162-63.

³ «A che cosa è simile il regno di Dio, e a che cosa lo rassomiglierei? È simile a un granello di senapa, che un uomo ha preso e gettato nell'orto; poi è cresciuto e

Cfr. Giulio Busi, *Simboli del pensiero ebraico*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 50-59. ⁴ «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, diventando lui stesso maledizione per noi, poiché sia scritto: Maledetto chi è appeso al legno, perché in Cristo Gesù la benedizione di Abramo passasse ai pagani e noi, mediante la fede, in Cristo Gesù la promessa dello Spirito» (Gala. 3,13); Bart D. Ehrman, *Il trionfo del cristianesimo. Come una religione proibita ha conquistato il mondo*, Roma, Carocci, 2019, p. 59. Per i diversi significati eseguiti del termine *ξύλον* (legno, croce, albero...), cfr. *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di Horst Balz, Gerhard Schneider, Brescia, Paideia, 2004, pp. 534-36.

⁵ Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, pp. 266-68. ⁶ Ehrman, *Il trionfo del cristianesimo*, pp. 69-70. ⁷ Luis Fróis, *Emropéens et Japonais. Traité sur les contradictions et différences de mœurs*, Paris, Chandeigne, 2015, p. 75).

© Edizioni Scientifiche Italiane

ISSN 0035-7073

Nella cultura shintoista e poi anche in quella buddhista, l'albero ricopre un ruolo centrale perché considerato l'*axis mundi*, in grado di porre in comunicazione il mondo sotterraneo, il mondo terrestre e il mondo celeste⁸. Il corrispondente simbolico dell'albero è nelle pratiche culturali il pilastro sacro che viene piantato in terra per consacrarlo lo spazio circostante. La propagazione del buddhismo nel Giappone medievale era avvenuta attraverso l'edificazione di pilastri, sacre le venivano sistematicamente radicati dai suoi oppositori. Nella mitologia antica giapponese il conflitto tra vecchi e nuovi dei trovava come terreno di scontro proprio i boschi e i suoi alberi: a partire dalla convinzione che i tronchi fossero abitati dagli spiriti, lo sradicamento o l'abbattimento di un albero significava scacciare quelle divinità, magari per lasciare spazio alla costruzione di un tempio buddhista. Ma dopo un periodo di rivalità e di scontro tra culti shintoisti e culti buddhisti, si era pervenuti a una sorta di compromesso, che aveva consentito una sostanziale coabitazione tra le due fedi e sancito l'incorporazione della struttura simbolica del culto dell'albero nei nuovi culti buddhisti⁹.

L'albero aveva assunto così una centralità anche all'interno del più complesso nuovo sistema di credenze: a partire dai tronchi sacri, attingami provenienti dalla Corea avevano iniziato a scolpire immagini lignee del Buddha poi venerate dalla comunità locale. Dal tronco all'immagine si trasmetteva il valore sacrale, con il risultato che tali idoli diventavano oggetti animati in grado di muoversi e di esprimersi autonomamente, oltreché di compiere miracoli¹⁰. Nel passaggio dallo shintoismo al buddhismo si era potuto assistere nel Giappone antico a un processo di sistematica sostituzione e sovrapposizione: i monaci buddhisti scelsero proprio quei tronchi, quegli alberi, quei luoghi di culto naturali attorno ai quali già si erano sviluppate forme di culto più antiche. In alcuni casi, la diffusione della nuova religione era passata attraverso l'iscrizione di immagini sacre buddhiste direttamente sui tronchi degli alberi sacri venerati già in precedenza, come avvenne in modo sistematico nell'area di Nikkō, considerata una terra divina¹¹. Infine, i rami tratti dagli alberi sacri e posti nelle abitazioni

⁸ Kyoko M. Nakamura, *La sacralità dell'albero nella letteratura popolare buddhista, in Giappone. Grandi religioni e culture nell'Estremo Oriente*, a cura di Lawrence E. Sullivan (ed. it. a cura di Paolo Villani), Milano, Jaca Book, 2006, pp. 251-63.

⁹ Ivi, p. 262.

¹⁰ Ivi, pp. 258-59.

¹¹ Ivi, p. 260.

divennero elementi tipici della religiosità nipponica, secondo una logica condivisa da moltissime altre religioni¹².

Consapevoli della centralità dell'albero nella cultura giapponese e della preesistenza di meccanismi di sostituzione e sovrapposizione tra religioni diverse, i missionari cinquecenteschi della Compagnia di Gesù non esitarono a giocare sull'ambiguità tra albero e croce per persuadere a convertirsi alla fede di un Dio straniero quella gente considerata da Francesco Saverio al suo arrivo in Giappone «la migliore che infini adesso si sia scoperta»¹³. Nelle pagine che seguono, proprio a partire dal binomio albero-croce, sarà possibile ripercorrere il cosiddetto secolo cristiano in Giappone, dall'arrivo dell'Apostolo delle Indie Francesco Saverio a Kagoshima in Kyūshū nell'agosto 1549 fino all'espulsione definitiva dei gesuiti da Nagasaki nel novembre 1614. Le fonti utilizzate sono per lo più fonti interne all'ordine di Ignazio: cronache, storie, ma soprattutto lettere dei padri missionari inviate regolarmente dalle Indie ai confratelli rimasti in Europa. Si tratta di un materiale da adoperare con cautela, nella misura in cui la sua produzione corrisponde a logiche di persuasione e di propaganda, e persegue anzitutto l'obiettivo di promuovere la missione giapponese in Europa, prima ancora che l'esigenza di fedele racconto degli eventi. Come ogni prodotto della letteratura di viaggio quei testi oscillano continuamente tra narrazione e informazione, e spesso il primo polo, quello più artificioso, ad avere il sopravvento¹⁴. Ma dei missionari, sul loro modo di interpretare le società che vanno scoprendo oltreché di rappresentare per iscritto il loro stesso operato. Attraverso l'uso o la distruzione della croce e degli alberi sacri osserveremo le trasformazioni e gli accomodamenti ai quali andò incontro la spiritualità controriformista dei gesuiti al contatto con una

¹² Esemplificata dai materiali esposti da James G. Frazer, *Il ramo d'oro. Saggio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019, pp. 137-66.

¹³ Francesco Saverio ai compagni residenti in Goa, Kagoshima, 5 novembre 1549, in *Atti particolari dalle Indie di Portogallo*, Roma, Valerio Dorico e Luigi Fratelli Bressani, 1552, p. 288; per un'edizione recente Francesco Saverio, *Dalle terre dove sorge il sole. Lettere e documenti dall'Oriente, 1535-1552*, a cura di Adriana Carboni, Francesco Scorta Barcellona, Roma, Città Nuova Editrice, 1991, p. 322. Un'attenta analisi della sovrapposizione tra culto degli alberi e culto della croce si trova già nel bel volume di Giovanni Isgro, *L'eredità scetica dei gesuiti in Giappone*, Bari, Edizioni di pagina, 2016, pp. 13-14, 88-93.

¹⁴ Sergio Bozzola, *Retorica e narrazione del viaggio. Diari, relazioni, itinerari fra Quattro e Cinquecento*, Roma, Salerno Editrice, 2020, pp. 72-109.

cultura altra. Dapprima, l'occupazione dello spazio sacro¹⁵ sul suolo giapponese si fece attraverso l'edificazione di imponenti croci di legno nei feudi di daimyō passati, per interesse o per convinzione, alla fede cristiana; qualche decennio più tardi proprio la distruzione o il ridimensionamento di quelle stesse croci diedero la misura della reazione ostile della cultura e delle autorità giapponesi dinanzi alla penetrazione del cristianesimo. In una terza fase, segnata dall'ambizioso tentativo di accomodarsi alla cultura locale elaborato da Alessandro Valignano, la croce scomparve, celandosi dietro le sembianze dell'albero sacro giapponese; ma si tratta di alberi nei quali si scoprono incisioni a forma di croce che compiono miracoli per indurre i giapponesi alla conversione e per prefigurare, al contempo, il martirio che attende i cristiani del Sol Levante¹⁶. Infine, l'albero si identifica con la croce del martirio dei missionari e dei semplici fedeli perseguitati e martirizzati per non aver abbandonato la fede in Cristo.

1. La conquista dello spazio sacro

I primi missionari gesuiti sbarcarono nell'isola più meridionale dell'arcipelago nipponico, il Kyūshū, nell'agosto 1549, e proprio in quell'area, all'epoca ancora indipendente dal potere centrale, essi trovarono miglior accoglienza presso i signori feudali locali, incunosi dalla cultura e dalle abitudini di quegli strani monaci venuti dal mare che soprannominarono presto «Barbari del Sud». Ma ad attirare soprattutto i daimyō del Kyūshū furono le mercanzie e le armi da fuoco dei commercianti portoghesi, preziosi mediatori con l'impero cinese¹⁷, sui quali quei monaci pezzenti sembravano esercitare un'influenza decisiva e totalmente misteriosa. Per tale ragione, la diffusione del cristianesimo nella terra del Sol Levante si fece in un primo tempo grazie alla stretta collaborazione tra mercanti e mis-

¹⁵ Per una riflessione sul concetto controverso di spazio sacro cfr. Natale Spina, «Spazi sacri e storia delle religioni», *«Historia religionum»*, 8, 2016, pp. 15-24.

¹⁶ Sul concetto di martirio, estraneo alla lingua e alla cultura religiosa giapponese, *«Spazi sacri e storia delle religioni»*, cfr. Hitomi Omura Rappo, *Des indes lointaines aux scènes des collèges. Les réflexions des martyrs de la mission japonaise en Europe (XVI-XVIII siècles)*, Münster, Aschendorff Verlag, 2020, pp. 23-82; Ead., *De l'universalité du «martyre» à l'histoire globale: repenser l'écriture de l'histoire du christianisme au Japon*, «Diogenes», 256, 2016/4, pp. 67-86.

¹⁷ Ninomiya Hiroyuki, *Le Japon pré-moderne, 1573-1867*, Paris, CNRS Éditions, 2017, pp. 39-41.

nari lusitani: era stato peraltro lo stesso Francesco Saverio a intuire l'importanza del sostegno portoghese nell'opera di persuasione dei principi giapponesi¹⁸, e, più tardi, fu Valignano a suggerire al pontefice di comunicare i capitani delle navi portoghesi che facevano scalo nei porti di signori ostili al cristianesimo¹⁹. E, in effetti, quella solidarietà tra occidentali portò i suoi frutti. Nel giro di pochi anni un numero non trascurabile di daimyō diede accoglienza e protezione ai gesuiti, consentendo loro di andare in giro per le terre e le città a predicare la Buona Novella. Pur di assicurarsi una sorta di esclusiva nei rapporti commerciali con i mercanti occidentali, un numero più ristretto di signori giapponesi si spinse anche oltre, abbandonando l'antica fede buddhista e sposando le ragioni della Legge cristiana.

Tra i primi principi samurai convertiti figurava una dinastia regnante di Amakusa, un'isola di fronte ad Arima: sconfitti i suoi nemici, Izu-no-Kami, daimyō di Hondo, mandò a chiamare il responsabile gesuita, padre Cabral, affinché inviasse qualcuno a battezzarlo. Il principe prese il nome cristiano di Michele – così lo si trova menzionato nelle fonti gesuite – e assicurò il suo pieno sostegno ai missionari, che, secondo il racconto dello storico della Compagnia Daniello Bartoli, battezzarono «due mila idolatri» nell'arco di pochi mesi nel 1571²⁰. A dare ulteriore slancio all'avanzata del cristianesimo fu poi la conversione della moglie del principe, che dopo un'iniziale ostilità, colpita dalla «repentina mutazione dei costumi» e dal «santo vivere dei fedeli», scelse anch'ella di farsi cristiana con il nome di Grazia. Nel feudo di Michele e Grazia si moltiplicarono le conversioni di nobili, contadini e finanche bonzi buddhisti, persuasi dalle prediche del frate Giovanni, il quale «gli addottinava, e quivi apprendere a formare il segno della croce e recitar le prime orazioni»²¹. Ma accanto

¹⁸ *La découverte du Japon, 1543-1552. Premiers témoignages et premières cartes*, ed. Xavier de Castro, Paris, Chandeigne, 2017, pp. 263-64, sulla connessione tra interessi economici e diffusione della nuova fede cfr. Adriana Boscaro, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Venezia, Libreria Boscaro, *Ventura e na*, 2008, pp. 37-38; Hélène Vu Thanh, *Un équilibre impossible: financer la mission jésuite du Japon, entre Europe et Asie (1579-1614)*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 2016/3 n° 63-3, pp. 7-29.

¹⁹ Boscaro, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone*, pp. 38-39.

²⁰ Michael Stiechen, *Les daimyō chrétiens ou un siècle de l'histoire religieuse et politique du Japon, 1549-1650*, Hong Kong, Imprimerie de la société des missions étrangères, 1904, pp. 49-51.

²¹ Daniello Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia di Gesù. Il Giappone, seconda parte dell'Asia*, Roma, Ignatio de' Lazzeri, 1660, p. 17.

alla dimensione pastorale di istruzione dei dettami della nuova fede, il predicatore gesuita sollecitava i convertiti a fornire prove tangibili della loro svolta spirituale, ovvero azioni concrete tese a stradicare gli antichi culti considerati pagani: «Non rimase in pie' monistero, né tempio, né altare, né idolo: che ogni lor memoria atterrata e consumata dal fuoco, ne andò in distruzione e in cenere. Per tutto poi s'inalberarono croci, e trenta chiese, ad altrettanti popoli, si fabbricarono»²². Dalle parole del Bartoli apprendiamo dunque che alla conquista delle anime seguiva sistematicamente la conquista dello spazio sacro, attraverso la distruzione dei luoghi di culto buddhisti – templi, altari, statue – e la loro immediata sostituzione con nuovi edifici e simboli cristiani: chiese e croci. D'altra parte, già Francesco Saverio, nel corso del suo passaggio nella regione di Yamaguchi, aveva piantato una croce, successivamente stradicata, tagliata e bruciata dai bonzi. Il potere della croce era però in grado di produrre fenomeni di devozione anche dopo la sua distruzione: ci racconta sempre il Bartoli che una vecchia cristiana giapponese di oltre ottant'anni, ribattezzata col nome di Caterina, era solita nei giorni di festa recarsi laddove il futuro santo missionario aveva piantato la croce per pregare e baciare la terra ricoperta dalle ceneri del simbolo della passione di Cristo. A partire dal racconto di un episodio apparentemente marginale, lo storico gesuita sembra voler rimarcare due elementi: da un lato, la croce in qualche modo contribuisce a costruire uno spazio sacro tutto attorno, la ierofania da essa prodotta in un paesaggio pagano e profano esercita un potere particolare che si estende alla stessa²³, e non scompare nemmeno con la distruzione della croce prodotta. Dall'altro, lo spazio spirituale costituito dalla croce produce un fenomeno di espansione del sacro, che riguarda gli esseri umani oltreché gli oggetti: benché laica e donna, Caterina diventa protagonista di un'ulteriore propagazione della fede cristiana, capace, attraverso raggi giunonenti su «quel ch'ella sapeva de' misteri della fede», di indurre alla conversione e al battesimo decine di «idolatri»²⁴.

In un'area di potenziale conversione troppo vasta per i pochissimi missionari presenti nell'arcipelago nipponico, i gesuiti scelsero di delegare in qualche modo ai laici – anche alle donne²⁵ – l'opera

²² Ivi.

²³ Per la persistenza della sacralità dell'albero nelle sue ceneri cfr. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, pp. 285-86.

²⁴ Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia di Gesù. La mission jésuite au Japon, 1549-1614*, pp. 285-86.

²⁵ Hélène Vu Thanh, *Devenir japonais. La mission jésuite au Japon, 1549-1614*, pp. 285-86.

di diffusione del cristianesimo, e lo fecero attraverso la trasmissione del sacro operata dalle croci, veri e propri vettori di sacralità e sostituti simbolici dei padri in carne e ossa²⁶. La dinamica si ripresenta analogamente nei diversi contesti di azione dei gesuiti, a riprova di una strategia sistematica e condivisa di conquista dello spazio e delle anime elaborata dalla Compagnia di Gesù. Ottenuto il permesso delle autorità temporali, essi iniziarono a predicare – nei primi anni non direttamente ma per mezzo di giapponesi convertiti – e a battezzare centinaia di fedeli. Esattamente come nell'Europa della Riforma protestante e delle Guerre di religione, la predicazione assunse una funzione performativa: le parole del predicatore innescavano determinati atteggiamenti da parte dell'uditore, spinto ad agire per trasformare la propria svolta spirituale²⁷. Nonostante la volontà dei gesuiti, che spesso – quanto meno nel racconto edulcorato del Bartoli – tentavano di moderare il fervore dei nuovi adepti, invitandoli alla mansuetudine e al rispetto degli avversari²⁸, seguivano di norma distinzioni di idoli, altari e templi buddhisti²⁹, persecuzioni dei bonzi³⁰, e infine instaurazione di nuovi simboli, con la costruzione di chiese e cappelle finanziate dall'intera comunità di convertiti, ma anche, come detto, con l'innalzamento di grandi croci nei campi.

A Nagasaki, ad esempio, nel 1575, dopo aver spianato «da' fondamenti fino a non lasciarvi vestigio che mai fossero in pie', da' più sontuosi a men nobili, i templi degli idoli», i cristiani costruirono quaranta chiese, e piantarono «con pubblica solennità più di cento croci, a pie' delle quali appena era mai ora che non si trovasse gran numero di divorzi a riverite»³¹. Croci che diventano dunque luoghi di riferimento e di ritrovo delle neonate comunità di cristiani giap-

Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2016, pp. 156-74; Haruko Nawata Ward, *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century, 1549-1650*, Farnham, Ashgate, 2009.

²⁶ Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia*, p. 24.
²⁷ La distruzione dei templi era considerata dai convertiti una prova di fede e di reale conversione (Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia*, p. 74).

²⁸ Luis Fróis, *Historia della Compagnia*, p. 32.
²⁹ Luis Fróis, *Historia della Compagnia*, p. 32.
³⁰ C.P. dos Reis Miranda, 1976, vol. I, pp. 282-83; Nathalie Konomé, *Le christianisme à l'épreuve du Japon médiéval, ou les vicissitudes de la première mondialisation (1549-1569)*, Paris, Editions Karthala, 2016, pp. 145-75.

³¹ Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia*, pp. 34, 44-45.
³² Ibid., pp. 34-36.

ponesi, ma croci che presto si trasformano in produttrici di sacro: «Iddio» – aggiunge infatti Bartoli – «le cominciò subitamente a mettere in rispetto, operando per esse frequenti e manifesti miracoli»³². In un'altra regione del Kyūshū, il regno di Bungo, si verificarono analoghi episodi di miracolose conversioni e guarigioni a partire dalla croci piantate nei campi: «lebbrosi, con solo inginocchiarsi a pie' d'una croce piantata in cima d'un collicello per divozion de' fedeli, perfettamente mondati, [...] cinque poveri ciechi, nell'atto medesimo del battezzarsi, in istanti ricoverarono la veduta de' gli occhi: che valse ad illuminare molti idolatri, ch'erano ciechi dell'anima più che quegli del corpo»³³.

Lo stesso canovaccio si ritrova nelle lettere inviate a Roma dai missionari e nella cronaca della conquista cristiana del cuore dell'impero nipponico scritta dal Bartoli. Nel corso degli anni settanta, infatti, grazie all'intraprendenza del bresciano Organtino Gnechi Soldo, la fede cristiana si fece strada anche nelle vie della capitale imperiale all'epoca Miyako, oggi Kyoto – e nella regione circostante. Grazie al sostegno del nuovo uomo forte del Giappone centrale, Oda Nobunaga, iniziatore del processo di riunificazione delle terre dell'impero del Sol Levante, che sarebbe arrivato a compimento qualche decennio più tardi sotto i Tokugawa, si moltiplicarono i battezzati. Anche massa e la trasformazione di case private in chiese cattoliche. Anche qui, puntualmente, vennero erette grandi croci, attorno alle quali, in ciascun luogo, si strutturò la vita religiosa e devozionale della nuova comunità di convertiti³⁴.

La cerimonia durante la quale venivano piantate le croci si inserì in logiche comunitarie di riaffermazione delle gerarchie sociali: il cristianesimo dei gesuiti si configurò come una religione adatta per tutti, ricchi e poveri, nobili e contadini. La nuova fede portata dai missionari

³² Ibid., p. 35.

³³ Ibid., pp. 79-80; su una croce miracolosa che guarisce i lebbrosi cfr. anche *Alcune lettere delle cose del Giappone dell'anno 1579 infino al 1581*, Roma, Francesco Zanetti, 1584, pp. 84-85.

³⁴ «Le croci poi si piantarono in ciascun luogo la sua, e in solo Cuncuni più di cinquanta. Queste, lavorate da' più eccellenti maestri che, come abbiamo detto, nel Giappone, con lo scarpello in legno, fanno opere di maraviglia, nondimeno avevano il lor più bello nella pietà de' fedeli, massimamente in quell'atto pubblico e solenne di portarle al luogo prefisso e piantarvele. Era privilegio solo del principe, se ve ne aveva, e de' figliuoli e congiunti per sangue o de' più degni per nobiltà e per grado recarsele su le spalle, e con dietro il popolo, secondo diversi affetti, diversamente in abito» (Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia*, p. 129).

nari non era infatti riservata esclusivamente né alla povera gente, che certamente ne apprezzò la dimensione in qualche modo democratica ed egualitaria, e nemmeno ai soli ceti benestanti, che poterono amministrarne la complessità rituale e teologica, oltreché gli indubbi vantaggi sul piano economico, per la collaborazione con i mercanti portoghesi e per la concorrenza stabilita con i bonzi buddhisti sempre assetati di terre e di ricchezze. Ma nel prosieguo della descrizione della certonia, Bartoli sottolinea anche un altro elemento, sul quale avremo modo di ritornare, ovvero il nesso tra culto della croce, rievocazione della passione di Cristo, e sviluppo di una religiosità penitenziale, molto apprezzata dai fedeli giapponesi³⁵.

Oltre a rinvigorire considerevolmente il fervore dei nuovi convertiti, la conquista dello spazio sacro da parte delle croci cristiane che «gridavano per bocca di tutti gl'invasati che questo piantar delle croci di Cristo era uno spiantare della religione de' Cami [divinità niente scomparsa dal paesaggio religioso del Giappone e la necessità, riferimenti a una lotta tutta ultraterrena tra la croce e i demoni legati alle religioni tradizionali del Giappone, minacciati dalla comparsa del Dio cristiano, si ritrovano in una lettera manoscritta di Organitino, impegnato, come si è detto, nella propagazione delle fede cattolica nella regione attorno a Kyoto:

Quest'anno abbiamo piantati alcuni croci con tanta solennità che fu cosa di meraviglia per gli gentili et avevamo determinato di dare uno grandissimo assalto questa festa di Santo Miguel con o dito standardo della croce di questa città dello Miaco con la intercessione della gloriosa Virgine Maria et specialmente della conversione, ma le guerre et altre cose ci impedirono con tutto questo non si perdé la battaglia anchorché si differita. Non posso dire a Vostra Paternità il grande odio che il demonio manifestamente mostra distruggere tutte le sette degli giapponesi con che si rallegrano in grande maniera questi cristiani et se animano a honorarla con le buone opere (cosa che ha da predicano di continuo) per mettere in maggior fuga il diavolo³⁶.

³⁵ Ivi.

³⁶ Ivi.

³⁷ Ivi.

Negli stessi mesi Organitino riferiva al Valignano delle numerose conversioni avvenute nella regione, cui era seguito l'innalzamento di grandi croci da parte dei fedeli³⁸, fiducioso nell'avanzata della fede cristiana, il padre bresciano confidò al superiore l'ambizione di prendere possesso di uno dei templi buddhisti più importanti, collocato sulle alture attorno a Kyoto e abitato da numerosi bonzi, per poter «consecrar quel luogo e farne tempio in honor di santo Michele Arcangelo», e poi «piantar una grandissima croce nel più alto, acciò che si scoprisse da tutto il Meaco et fosse da tutti adorata»³⁹. Ma, in realtà, per il pieno inserimento nel paesaggio urbano delle principali città imperiali, i gesuiti dovettero attendere ancora alcuni anni. Nel 1585, ormai stabilmente insediati nel cuore stesso dell'Antico Giappone, i cristiani poterono manifestare la loro presenza con l'innalzamento di una grande croce, segno di inequivocabile rottura con il paesaggio sacro tradizionale costituito dai templi buddhisti: in quell'anno infatti i cristiani edificarono a Sakai, tra i principali porti del Giappone centrale, a sud di Osaka, una «casa molto bona et forse la migliore di quanti habbiamo qui in Giappone», capace di accogliere in caso di bisogno e di rivolte tutti i cristiani del Meaco. «Sta nel mezzo e nel miglior sito di questa città con una croce molto grande e bella elevata in cima del tetto», circondata tutt'attorno da quattro templi buddhisti⁴⁰. L'introduzione nello spazio urbano nipponico della croce a metà degli anni ottanta atesta le influenti protezioni di cui godevano a quella data i padri della Compagnia, ben introdotti a corte e nell'entourage di signori potenti.

La croce dunque come segno di distinzione pubblica e di affermazione di un'identità altra, in opposizione con i tradizionali simboli del culto locale; ma, lo abbiamo visto, la croce anche come luogo di aggregazione della comunità dei fedeli, che attorno a quel simbolo si ritrovavano per pregare individualmente o collettivamente, oltreché in occasione di celebrazioni importanti come la Pasqua. Ad esempio, nell'aprile 1581 la processione pasquale guidata da padre Organitino, nell'attraversare varie città, visitò le croci erette dalle diverse comu-

di Gesù, Meaco, 29 settembre 1577 (Archivum Romanum Societatis Iesu, d'ora in poi ARSL, *Jap. Sin.*, 8, I, ff. 177r-178v).

³⁸ Lettere dell'India orientale, scritte da' reverendi padri della Compagnia di Gesù, Venezia, Antonio Ferrari, 1580, p. 323.

³⁹ Ivi, pp. 323-24.

⁴⁰ ARSL, *Jap. Sin.*, 10, I, f. 91r, Organitino a Claudio Acquaviva, Sakai 6 dicembre 1585.

nià locali di cristiani, che lì, più ancora che nella chiesa, erano soliti darsi appuntamento⁴¹. Giunti nella capitale imperiale, alla presenza di significative figure dell'élite aristocratica, Organitino esigette da un nobile giapponese, reo di essersi dato al gioco, una rigorosa penitenza con tanto di flagellazione pubblica. La domenica di Pasqua la processione a cui presero parte 15.000 cristiani si snodò per le vie del centro e fece sosta dinanzi a una grande croce, dove si trovavano «dodici armati con arme bianche splendissime, et venticinque giovanetti vestiti da angeli con quadri in mano». La croce era però soltanto l'elemento centrale di un dispositivo scenico più complesso con grande gusto dello spettacolo teatrale, al fine di impressionare i numerosi intedeli accorsi ad assistere alla cerimonia. I gesuiti ricorsero alla musica sacra – l'organo era strumento nuovissimo in quelle terre – e a una coreografia impressionante, nella quale si mescolavano e sovrapponevano arte nipponica e arte cristiana: «Vi era una barabellissima portata da quattro nobili; vi erano quadri bellissimi ad oglio a modo di stendardi con moltissime lanterne lavorate in diversi modi. Il padre visitatore delle Indie orientali [Valignano] portava in reliquario col legno della santissima croce sotto al baldachino. I padri con piviali, pianete, tunicelle»⁴².

La croce non è dunque un elemento isolato e indipendente della strategia gesuita di conquista dello spazio e delle anime, ma partecipa a un sistema più ampio di costruzione di una simbologia visuale cristiana, insieme con immagini sacre della Vergine e dei santi. Certamente, però, dalle fonti il suo impiego appare centrale e ricorrente. Lontani migliaia di chilometri dall'Europa scissa tra protestanti e cattolici, i gesuiti sembrarono dunque riscoprire il gusto e l'interesse per la meditazione della croce e della passione di Cristo, e manifestarono la chiara intenzione di convertire gli infedeli a partire dall'oggetto ligneo. A delinearci è così una spiritualità cristocentrica, ridotta all'essenziale, solo in parte corrispondente alla complessità barocca della fede controriformista, di cui, in Europa, gli stessi gesuiti si facevano in quegli anni promotori. Un tale atteggiamento si può spiegare in due modi: da un lato la lontananza dalle controversie confessionali europee e dalle contrapposizioni con luterani e calvinisti consentiva loro una maggior disinvoltura nel ricorrere con più convinzione an-

che a elementi cristocentrici di matrice paolina⁴³, peraltro già caratteristici della spiritualità di Ignazio e dei primi gesuiti⁴⁴, dall'altro, il culto della croce e l'interesse per il racconto della passione di Cristo incontrava, in qualche modo, la spontanea curiosità dei giapponesi. Come apprendiamo dallo stesso Bartoli, alle prediche dei padri gesuiti erano soliti accorrere non soltanto i giapponesi già convertiti, ma anche quelli attratti dal rivoluzionario messaggio evangelico, ma anche o quelli che volevano «confermarsi nell'amore e stima della lor legge o coloro che volevano «dispregio della cristiana, la quale adora un Dio frustato, e nell'odio e disprezzo di morte in croce»⁴⁵. La distanza culturale tra i seguaci del Buddha e quelli di Cristo non poteva essere più profonda, poiché il supplizio della croce era tradizionalmente riservato in Giappone a delinquenti e grandissimi malfattori, e dunque mal si adattava a un Dio ignobile e grandissimi malfattori, e dunque mal si adattava a un Dio fatto di uomo. Nel paese del Sol Levante tutt'altro orizzonte di attesa veniva riservato alle divinità, «iddi di somma maestà e d'immenso potere, non tocchi mai da niun oltraggio di vitupero, non soggetti a niun patimento di morte»⁴⁶. Eppure, quella vicenda così scandalosa e paradossale di un figlio di Dio debole, deriso, torturato e crocifisso dagli uomini, in alcuni casi suscitò una forte impressione ed esercitò una forma di attrazione presso gli uditori giapponesi, affascinati dalla dimensione escatologica della redenzione universale attraverso le sofferenze di un singolo uomo-dio. Il racconto della Passione acquistò così una centralità sistematica nell'apostolato dei padri in Estremo Oriente, da cui discese il rilievo attribuito al simbolo della croce⁴⁷. Peraltro già agli esordi dell'avventura gesuita in Giappone, Fran-

⁴¹ Occorre sottolineare che il ricorso sistematico all'innalzamento di grandi croci non fu esclusivo della missione gesuita in Giappone, ma si riscontra anche altrove, ad esempio in India (*Lettere dell'India orientale, scritte da' reverendi padri della Compagnia di Gesù*, 1580, pp. 91-92, 115, 154).

⁴² Guido Mongini, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2016, pp. 313-71.

⁴³ Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia*, p. 132.

⁴⁴ Ivi.

⁴⁵ Proprio per tale ragione, argomenta il Bartoli: «Si maestoso e solenne era quel piantare che i fedeli facevano delle croci, come innanzi dicemmo, perché oltre a soddisfare in ciò alla lor propria divozione, i gentili, in sol vederli, più che a qualunque gran predica, erano illuminati dal cielo e si facevano a conoscere che d'altro pregio, ch'essi non immaginavano, doveva essere il nostro Iddio, di cui quel medesimo che pareva dispregevole, e vergognoso, com'è lo strumento del supplicio di che morì, tanto degnamente, si onorava» (Ivi); per il ricorrere dei simboli della passione nelle immagini elaborate dai missionari e fatte circolare in Giappone cfr. Sylvie Morishita, *L'art des missions catholiques au Japon (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Les éditions du Cerf, 2020, pp. 103-5, 174-78.

⁴⁶ *Alcune lettere delle cose del Giappone. Dell'anno 1579 insino al 1581*, Roma, Francesco Zanetti, 1584, pp. 137-38.

⁴⁷ Ivi, p. 139.

cesco Saverio aveva notato l'interesse specifico suscitato dal racconto della passione di Cristo: commossi, gli uditori erano soliti scoppiare a piangere e ascoltavano con estrema attenzione la descrizione delle diverse fasi del supplizio⁴⁸. La confusione tra il sacro e il profano, il divino e l'umano, il glorioso e il miserabile, sembrava destabilizzare l'ascoltatore giapponese. Alla lunga, però, un'innovazione teologica di tale portata, così estranea alla cultura religiosa locale, finì per suscitare una diffidenza non riconducibile a, in qualche modo, determinare il tramonto del sogno gesuita di un Giappone cristianizzato. Ma per diversi decenni quella bizzarra commistione tra piani così diversi, pur scandalosa, riuscì ad attrarre e ad appassionare una parte diversa della popolazione nipponica. Ne sono una riprova gli episodi di appropriazione del simbolo della croce da parte dei fedeli giapponesi, di cui danno conto varie fonti gesuite.

La testimonianza più lampante è certamente lo sviluppo, incoraggiato dai padri, di una spiritualità e di una pratica devozionale di tipo penitenziale: nelle pagine inviate dall'Estremo Oriente ricorrono descrizioni di processioni di flagellanti, con tanto di insistenza sul sangue dei fedeli versato per purgare i propri peccati⁴⁹. La croce e il flagello assunsero, infatti, una centralità assoluta nella costruzione di un'identità cristiana giapponese⁵⁰, anche a scapito di proposte alternative, quali, ad esempio, le statue e le immagini della Vergine⁵¹. Come dimostrano la scelta di Francesco Saverio di privilegiare l'esposizione della creazione del mondo piuttosto che di altre dottrine della fede cristiana⁵², o l'insistenza tipica dei primi missionari gesuiti sul carattere razionale del cristianesimo, presentato quasi come una religione naturale anziché rivelata⁵³, o ancora lo spazio – impensabile in Euro-

pa – concesso ai laici nell'opera di evangelizzazione, l'incontro tra la cultura giapponese e la cultura cristiana si fece a metà strada, soltanto a determinati temi e simboli, e al prezzo di non pochi compromessi e rinunce. Ulteriore testimonianza dell'attaccamento a una spiritualità della croce da parte dei convertiti emerge dal racconto della fuga di un principe cristiano del Kyūshū, che, scacciato dai nemici e costretto ad abbandonare il suo palazzo e le sue terre, scelse di portarsi con sé soltanto la croce dell'altare, l'oggetto per lui più prezioso⁵⁴. Un altro principe cristiano, questa volta nella regione del Meaco, era solito in occasione del Venerdì santo portare sulle proprie spalle la croce di Cristo in una riattualizzazione dell'ascesa al Golgota, con stupore e meraviglia dei suoi sudditi nonché degli stessi padri gesuiti⁵⁵. Non sorprende che sul modello di tali manifestazioni di attaccamento al simbolo della Passione, molti fedeli sceglierono di portare sul petto una croce, «chi d'argento, chi d'oro», oppure ancora di «uscire in pubblico con in mano bandiere, nelle quali alcun mistero o strumento della Passione era effigiato o in dipintura o in ricamo»⁵⁶. Ma più stupefacente ancora risulta la scelta dei guerrieri, daimyō e samurai cristiani, di indossare sui loro elmi, sui loro scudi e sulle loro aste il simbolo della croce, andando così a costituire una milizia cristiana, diremmo una sorta di esercito di esotici crociati con la *katana* in pugno, pronti al sacrificio della vita in nome della fede. Così coniacati quei guerrieri di Dio, che «avevan tutti in fronte all'elmo un Gesù d'oro e spiegata nelle bandiere una gran croce, coronata di raggi», prima di partire per le campagne militari si recavano alla chiesa dei padri gesuiti per ritirarsi in preghiera e ottenere l'assoluzione dei loro peccati⁵⁷.

Nell'ottobre 1587, a Takatsuki, feudo di Takayama Ukon, giovane daimyō cristiano fedelissimo di Nobunaga e poi in alta considerazione anche alla corte di Toyotomi Hideyoshi, si succedettero episodi analoghi: alla vigilia della partenza delle sue truppe verso Sud per partecipare alla campagna di unificazione del paese con la sottomissione del Kyūshū promossa dal nuovo uomo forte dell'arcipelago nipponico, Ukon fece battezzare i suoi sudditi, potendo

⁴⁸ Alcune lettere delle cose del Giappone. Dell'anno 1579 insino al 1581, p. 42; Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia*, p. 76.

⁴⁹ Ivi, p. 133.

⁵⁰ Ivi, p. 133; gli stessi nemici dei gesuiti riscontrarono la centralità del culto della croce nella propostata religiosa dei missionari (Kouanè, *Le christianisme à l'épave du Japon médiéval*, pp. 103-9).

⁵¹ Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia*, p. 133.

contare sull'impegno di diversi padri italiani, capitani di Orognechi. Al momento di raggiungere l'esercito di Hideyoshi, daimyō cristiano chiese ai suoi samurai di mettere croci e «insegne del mistero della passione» sulle bandiere, e di recarsi in chiesa a pregare e assicurare la propria anima a Dio. Nel momento in cui Hideyoshi, i gesuiti esultarono alla vista dei «cristiani che dentro la medesima compagnia et squadroni de gentili andavano armati di croci assì negli elmi come nelle bandiere et così armati de passaggio venivano nella nostra chiesa a fare orazioni»⁵⁸. Ma i casi di samurai giapponesi trasformati in crociati cristiani si ritrovano un po' ovunque nell'arcipelago fino alla svolta repressiva inaugurata nel 1587 proprio da Hideyoshi: cavalieri insigniti di simboli crociati⁵⁹, guerrieri pronti a combattere sotto le insegne di Nobunaga ma non senza aver «avvolto intorno all'elmo il rosario», «un Gesù d'oro in fronte» o «la croce in petto»⁶⁰. E ancora, forze difese oltreché dalle «banderole» con dipinto «nel mezzo il nome di Gesù»⁶¹, oltreché flotte le cui vele si distinguono per la presenza di stendardi con una «croce vermiglia»⁶².

Con l'allontanamento di Takayama Ukon e l'effettiva sottomissione dell'isola del Kyūshū, dove numerosi erano stati nei decenni precedenti i daimyō passati al Dio degli stranieri, mutò radicalmente la situazione per i padri gesuiti, che, minacciati di espulsione, dovettero elaborare strategie di apostolato più prudenti e molto meno appariscenti. Il tempo delle grandi croci erette nei campi e nelle città bilmente al suo termine. Eppure, quella strategia di conquista dello spazio non ci parla soltanto di una trasposizione dall'altra parte del globo di una sensibilità controriformista, aggressiva e insofferente verso le religioni degli altri. Ci parla anche di una trasformazione e di un adattamento, almeno in parte sorprendente, della spiritualità gesuita in un contesto nuovo e lontano. Nella vecchia Europa, attraversata dalla frattura confessionale con i protestanti, i gesuiti preferirono infatti ricorrere con cautela a modelli di pietà cristocen-

trici, assimilabili alla confessione rivale, e preferirono insistere sulla centralità del culto della Vergine e dei santi.

Sennai, i fedeli rimasti nell'alveo della Chiesa romana potevano aspettarsi legittimamente, come d'altronde capitò nelle campagne bogenses, editi pontifici ostili alle grandi croci che da secoli i contadini avevano eretto nei campi come sorta di amuleti a protezione dei raccolti⁶³. Croci che facevano parte della vita quotidiana oltreché del paesaggio mentale e fisico delle campagne italiane, croci che alimentavano una fede tanto antica quanto, agli occhi della Chiesa, superstiziosa, che affondava le sue radici in culti precristiani propri delle società agro-pastorali⁶⁴, sulla quale non avrebbe tardato a posarsi lo sguardo, severo e disciplinato, dei riformatori cattolici. Usate come spaventapasseri ai piedi dei quali gli animali da cortile erano soliti depositare i loro escrementi, quelle croci avevano però perso certamente parte del loro potere sacrale agli occhi dei vecchi cristiani della pianura padana.

Di ben altro segno fu il reinvestimento semantico oltreché spirituale operato sul simbolo della passione di Cristo dai gesuiti in Estremo Oriente. La scelta di attribuire un'assoluta centralità alla croce nel processo di cristianizzazione delle campagne e delle città giapponesi non fu però il frutto di un'imposizione, ma piuttosto il risultato di una sorta di compromesso, di negoziazione e di contropartita di una sorta di variegato e flessibile bagaglio teologico e simbolico a disposizione dei Padri (il culto della croce fu prerogativa di quello dei santi e della Vergine, ad esempio) e l'immaginario sacro delle popolazioni convertite, abituate da secoli alla compresenza concorrente di diverse fedi, che del pervasivo messaggio cristiano seppero appropriarsi attraverso i simboli per eccellenza della sofferenza umana e divina⁶⁵. In qualche modo, l'intuizione vincente degli accomodanti gesuiti fu di puntare su determinati motivi simbolici che, al di là delle complesse elaborazioni concettuali e teologiche di cui erano stati fatti oggetto, rinviavano a modalità analoghe dell'esperienza e del rapporto con la realtà sovrumana⁶⁶, e risultavano così

⁵⁸ ARSI, / 10, II, f. 279^{re}; Antonio Prensano al Preposito Generale (Claudio Acquaviva), Hirado, 1° ottobre 1587.

⁵⁹ Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia*, p. 100.

⁶⁰ Ivi, p. 151.

⁶¹ Ivi, p. 28.

⁶² Ivi, p. 72.

⁶³ Adriano Prosseri, *Croci nei campi, anime alla porta. Religione popolare e disciplina tridentina nelle campagne padane del Cinquecento*, in *Id., Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna*, vol. 3, *Devozioni e conversioni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, pp. 33-53.

⁶⁴ Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, pp. 215-38.

⁶⁵ Sulla conversione come frutto di negoziazione cfr. la prefazione di Claude Prudhomme a Kouamé, *Le christianisme à l'épreuve du Japon médiéval*, pp. vi-xii.

⁶⁶ Sull'universalità del simbolo della croce cfr. Ries, *Simbolo. Le costanti del sacro*, pp. 188-94.

2. L'albero miracoloso

ISSN 0035-7073

© Edizioni Scientifiche Italiane

cile da accettare per quei paladini di un cattolicesimo conquistatore e controriformista, la fede cristiana poté continuare a mettere radici nella terra del Sol Levante.

A giocare contro i cristiani nel Giappone del secondo Cinquecento era stata peraltro anche l'eccessiva propensione dei padri, soprattutto quelli portoghesi guidati dal superiore della missione Francisco Cabral, a immischiarsi nei giochi di potere interni alla vita politica dell'arcipelago. Ben introdotti nei negozi commerciali, i gesuiti funsero da mediatori con i mercanti lusitani e tentarono di influenzare i daimyō più vicini al cristianesimo, spingendoli a stringere alleanze tra loro e portare guerra ai signori feudali ostili alla nuova fede⁷⁴. Un tale protagonismo non poteva incontrare il favore di Hideyoshi, intento a unificare l'intero Giappone e a sottomettere i potenti daimyō del Sud. Nonostante il fatto che tra le sue stesse file si ritrovassero contingenti di guerrieri cristiani, Hideyoshi iniziò a diffidare dell'autonomia dei signori convertiti a una fede straniera, troppo influenzabili da quei bonzi occidentali. L'editto di messa al bando dei cristiani del 1587, tuttavia, rimase di fatto quasi privo di conseguenze negli anni successivi. Il nuovo dominatore dell'arcipelago del Sol Levante si accontentò di atteggiamenti più prudenti e remissivi da parte dei padri gesuiti, e, di fatto, tollerò ancora la loro ingombrante presenza.

Il mutamento di strategia della Compagnia, costretta sulla difensiva, ebbe ripercussioni anche sulla politica simbolica e spaziale del sacro. Nei decenni a cavallo tra Cinque e Seicento, anziché a erigere croci la linea dell'accomodamento promossa da Valignano si portò a reinvestire di un significato cristiano antica forma e luoghi di culto già sfruttati dalle religioni autoctone. Come era stato per la Chiesa primitiva, abile nell'attuare un lento processo di sistemazione della sostituzione dei culti pagani nelle campagne europee dei primi secoli dell'era cristiana, sovrapponendo la Vergine alla Dea Madre, e i santi – veri e propri «arbitri del sacro» – alle varie divinità di antiche religioni agrarie⁷⁵, così nel Giappone del tardo Cinquecento i gesuiti formularono analoghe strategie di penetrazione, che avevano l'indubbio privilegio di attirare meno l'attenzione delle autorità e di risultare più seducenti per la popolazione locale. Ma a dispetto dei

⁷⁴ Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, pp. 145-149.
⁷⁵ Peter Brown, *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Roma, Donzelli, 1996, pp. 63-88; Ewa Wipszycka, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, Milano, Mondadori, 2000, pp. 317-19; Chris Wickham, *L'eredità di Roma. Storia d'Europa dal 400 al 1000 d.c.*, Roma-Bari, Laterza, 2014, pp. 43-47.

© Edizioni Scientifiche Italiane

primi cristiani essi si mossero con ancor maggior cautela: laddove nel vecchio Continente i vescovi della Gallia tardoantica, san Martino e i suoi discepoli non esitarono a recidere gli alberi sacri dei culti pagani per sostituirli con santuari e costruzioni tutte umane⁷⁶, i missionari per sostituire il Cinquecento conservarono quegli alberi, rispettarono la fine del Cinquecento consentendo a riorientarli e a incorporarli in una propria cultura cristiana⁷⁷.

Come già prima di loro avevano fatto i monaci buddhisti, i gesuiti ripresero, adattandoli alla nuova fede, gli antichi culti locali: ricorsero, ad esempio, all'albero nelle rappresentazioni sacre, direttamente ispirate al teatro tradizionale giapponese, con l'evidente obiettivo di ispirare al teatro tradizionale di attesa, le aspettative sacre, la mitologia namnodare con l'orizzonte dei fedeli⁷⁸. A partire dagli anni novanta del Cinquecento, nella corrispondenza dei missionari fa la sua comparsa il racconto di un albero miracoloso della regione di Omura, menzionato una prima volta in una lettera del gesuita portoghese Luis Fróis⁷⁹. Nel villaggio di Obama, poco distante dalla città di Arima, nel Kyūshū, in occasione del Natale, decide di mandare il figlio Michele a stiano giapponese, tal Leone, decide di mandare il figlio Michele a far legna⁸⁰. Svogliato e desideroso di esaudire rapidamente la richiesta del padre, si imbatte lungo la strada in un albero: dopo quasi una giornata di lavoro, calata la sera, preferisce far ritorno a casa a mani vuote, ripromettendosi di tornare all'alba il giorno successivo a finire quanto intrapreso.

Come si preoccupa di annotare Fróis, non si trattava di un albero qualsiasi, ma di un «Tara», ovvero un albero tutto spinoso fuori e

⁷⁶ Ehrman, *Il trionfo del Cristianesimo*, p. 141.

⁷⁷ Peter Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religione*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 168-71.

⁷⁸ Isgrò, *L'avventura scenica dei gesuiti in Giappone*, pp. 65-66.

⁷⁹ L'episodio viene poi ripreso da diversi altri autori della Compagnia: oltreché dal Bartoli nel Seicento e da Charlevoix nel Settecento (Pierre-François-Xavier de Charlevoix, *Histoire de l'établissement des progrès et de la décadence du Christianisme dans l'empire du Japon*, Rouen, Guillaume Behour, 1715, III, pp. 55-58), che si limitano a riprodurre fedelmente il racconto dei missionari, gli alberi miracolosi giapponesi sono rievocati da Wilhelm Gumpenberg nel suo *Atlas Marianus*, una vasta raccolta di racconti su immagini miracolose. Cfr. Nicolas Balzano, Olivier Christin, Fabrice Fluckiger, *L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpenberg. Edition et traduction*, Neuchâtel, Éditions Alphil-Presses universitaires suisses, 2015, p. 434.

⁸⁰ Copia di due lettere annue scritte dal Giappone del 1589 e 1590..., Roma, Luigi Zanetti, 1593, pp. 68-77. L'episodio è poi ripreso dallo stesso Fróis in Fróis, *Historia de Japan*, V, pp. 201-8.

Ne seguì la piena presa di possesso da parte del clero gesuita con la consegna delle due croci al superiore locale, Pietro Gomez, ad Arima e, l'avvio di una procedura di inchiesta volta ad accertare la veridicità del miracolo. Le due croci lignee vengono poi poste all'interno di un «reliquiario dorato e ben fatto con vetri acciò si possano vedere»⁵⁵, dando inizio a pellegrinaggi dall'intero arcipelago giapponese. Il culto si estese però anche al luogo esatto dove sorgeva l'albero dal quale erano state estratte le due schegge con le croci: «quivi ciascuno faceva tutto il suo sforzo per haveve per reliquia un portorino del tronco, che vi era restato, per la qual causa non solo portorino via quanto vi era del legno, ma anche le radici stesse, non lasciando quasi niente»⁵⁶.

Diventato il fulcro di «una delle più celebri devozioni che siano nel Giappone»⁸⁷, il santo legno attirò l'attenzione del già menzionato daimyō cristiano Harunobu Aima, che si affrettò a rievocare un

¹¹ *Copia di due lettere annue scritte dal Giappone del 1589 e 1590*, p. 68.
¹² *Ivi*, p. 68.
¹³ *Ivi*, p. 69.

lvii, p. 69.

³⁴ Ivi, p. 70.⁸⁵ Ivi, p. 70.

71

p. 71.

1941, p. 71.

Ma al di là del senso profetico attribuitogli dai gesuiti e da Erota-
Christo... il Giappone, o vero che li padri navi...
sio, anche altri sono gli elementi che colpiscono nell'episodio dell'al-
la croce. Come spesso avviene in racconti di miracoli nati
l'Oriente, la vicenda segue

bero con la croce, e non solo in Estremo Oriente, ma anche laborati dai gesuiti, e non solo in Estremo Oriente, ma anche in un canovaccio predeterminato: la scoperta dell'oggetto miracoloso — in questo caso la croce impressa nel tronco dell'albero —, cioè l'esigenza di terofania, avviene per iniziativa laica; per tutta la prima parte del racconto il disvelamento del sacro si verifica all'interno del mondo naturale ad opera di fedeli, che sentono però presto l'esigenza di rivolgersi alle autorità ecclesiastiche, nella fattispecie al gesuita più vicino, per annunciare la miracolosa epifania divina. In un secondo tempo, i padri prendono, per così dire, il sopravvento, appropriandosi fisicamente della reliquia e assumendone il pieno controllo, senza aver verificato, con un'inchiesta detagliata, l'attendibilità del racconto dei testimoni e l'effettiva veridicità del carattere soprannaturale delle croci ligneae. Soltanto l'intervento della casta sacerdotale consente la metamorfosi in reliquia del pezzo di legno e legittima pienamente l'immediata sua trasformazione in oggetto di culto. Il sigillo dei padri produce, infine, l'effetto di rendere miracoloso non

⁸⁸ Ivi, p. 72.

⁸⁹ Ivi, p. 73.

nelle parole del padre gesuita, con il retroterra spirituale precristiano. L'albero in questione, come detto, non è un albero qualsiasi, ma ha già una sua fisionomia sacrale pregressa all'interno dei culti locali, shintoisti o buddhisti che siano, e si vede riconosciuta la fondamentalità caratteristica di poter scacciare i demoni. Per tale motivo, ci avverte Fróis, i giapponesi sono soliti a inizio anno prenderne dei rami da collocare all'interno delle loro abitazioni a protezione del focolare. E qui la scelta della data del racconto non pare casuale: il 25 dicembre, a pochi giorni dunque dalla celebrazione del primo dell'anno, quello stesso albero venerato dai giapponesi subisce una trasformazione da albero sacro pagano ad albero sacro cristiano in coincidenza con la natività di Cristo. Ma ciò nonostante, esso non perde in nulla le sue caratteristiche originarie.

Al fondo del racconto, infatti, vengono presentati alcuni «effetti» prodotti dall'albero miracoloso, tra i quali spicca la vicenda di un uomo che da oltre un anno ha perso il senno: venuta a conoscenza della scoperta delle croci nell'albero, la moglie decide di recarsi sulla qua al marito folle. Immediatamente l'uomo si riprende e recupera la normalità psichica: il fatto di aver ingerito un pezzo tratto dall'albero sacro ha avuto il potere di scacciare il demone che abitava il suo corpo⁹⁰. Nel racconto dei gesuiti, i pezzi dell'albero sacro, ingeriti o tetiva e anti-demoniaca attribuita loro nella cultura precristiana, a riprova, da un lato, di una continuità delle credenze popolari nonostante lo stratificarsi di dottrine differenti, ma soprattutto, dall'altro, della capacità dei missionari di appropriarsi e di sfruttare culti e usanze pregresse per avvicinare alla fede cattolica le popolazioni locali.

L'albero di Arima non era destinato a rimanere un caso isolato, come dimostra appena due anni più tardi, nel 1592, il verificarsi di un secondo episodio per molti versi analogo, ma che presenta aspetti peculiari sui quali occorre soffermarsi. L'acuirsi delle persecuzioni contro i cristiani e lo smantellamento ormai sistematico di quelle croci attraverso le quali i gesuiti si erano illusi di potersi impadronire dello spazio sacro nipponico sanciscono un deciso mutamento di contesto. A scrivere la lettera annuale dal Giappone è nuovamente il padre Fróis, che però, in questo secondo caso, è più esplicito

⁹⁰ Per volti versi analogo il racconto successivo di un'indemoniata liberata dal contatto con la croce.

nel sottolineare l'esistenza di un nesso tra la distruzione delle croci di legno da parte delle autorità e la comparsa di una nuova croce miracolosa sul tronco di un albero⁹¹. L'episodio avviene nel castello di Fucunda, nelle terre di Omura, governate da un signore cristiano, don Sancio, e viene interpretato esplicitamente come una riedizione del miracolo di Arima⁹². Il 7 febbraio 1592, un venerdì, giorno della Passione di Cristo, Matia, un cristiano residente presso la chiesa locale, decide di far recidere dal figlio Simone un albero detto dai giapponesi «chachinochi», che è solito produrre frutti rotondi come mele e resistenti nel tempo come i fichi⁹³, un albero molto comune nel paese, che però, da due anni, non produce più alcunché. Simone si mette all'opera ma nel dividere il tronco, «dall'una e dall'altra parte del legno si scoprirono quattro croci, [...] et erano di color nero, essendo il resto dell'albero molto bianco»⁹⁴.

Come era avvenuto ad Arima, il tronco miracoloso inizia a far parlare di sé, attira un numero crescente di fedeli, e spinge i laici a rivolgersi al padre gesuita della regione. A sua volta avvertito, Valignan aveva una «diligente inquisizione di questo fatto», ricevendo conferma «il tutto esser vero conforme a quanto s'è detto»⁹⁵. A differenza del caso precedente, qui i gesuiti si dimostrano però più cauti nell'esibire la nuova reliquia per non attirare l'attenzione delle autorità centrali ostili al cristianesimo. «Per non dar luogo a romori, e per schiarire il concorso della gente»⁹⁶ viene deciso di serbare quelle croci in un luogo decente e di riservarle alla sola vista di portoghesi e di nobili cristiani locali, tra i quali naturalmente don Sancio e i suoi cavalieri, onorati per quel dono divino manifestatosi proprio sulle loro terre. I tronchi sacri vengono disposti in un reliquiario e ben custoditi in attesa che, passate le persecuzioni, sia possibile onorarle pubblicamente, rendendo loro la debita solennità.

Si avverte un mutamento di atmosfera, con un sentimento di insicurezza pervasivo che finisce con il condizionare lo stesso culto della reliquia, disponibile ma non pienamente fruibile da parte della comu-

⁹¹ *Lettera del Giappone degli anni 1591 et 1592...*, Roma, Luigi Zannetti, 1595, p. 135.

⁹² Ivi, pp. 135-39. Cfr. anche Fróis, *Historia de Japam*, V, pp. 389-99.

⁹³ Oltreché a ragioni di somiglianza prettamente fisica, il paragone con il fico europeo proposto dai padri è funzionale a istituire un nesso con il passo evangelico del fico secco che non dà frutti (Luc. 13, 6-9).

⁹⁴ *Lettera del Giappone degli anni 1591 et 1592*, p. 136.

⁹⁵ Ivi, p. 137.

⁹⁶ Ivi, p. 137.

nià cristiana. In un'età di distruzioni di croci da parte dei persecutori pagani, Dio stesso interviene rivelando l'esistenza di nuove croci all'interno del mondo naturale, nascoste nei tronchi degli alberi alla portata dei suoi fedeli. Quel Dio cristiano che era apparso invisibile e trionfante nei primi decenni di presenza gesuita in Estremo Oriente mostra ora il suo volto nascosto: è in grado di celarsi dietro le apparenze del mondo naturale e di rivelarsi in maniera discreta a chi ha la fede, senza destare scandalo tra i suoi persecutori. Insieme a lui è la comunità cristiana giapponese tutta intera ad assumere atteggiamenti nicodemitici e simulatori: Fróis rende bene l'idea attraverso un'ulteriore metafora, quando paragona i cristiani del Giappone a una nave nella tempesta che, sballottata dalle onde del mare, si rivela capace di mettere la prua sotto l'acqua per poi riemergere con l'aiuto della santa croce⁹⁷.

Sia ad Arima sia a Omura – due delle terre cristiane per eccellenza nel Giappone dei samurai – emerge una precisa corrispondenza tra abitudini culturali precristiane e atti di devozione legati alle croci lignee scoperte nei tronchi degli alberi. Con ogni probabilità di propria iniziativa i cristiani giapponesi si comportano con l'albero sacro cristiano così come, per secoli se non millenni, si erano comportati i loro antenati con gli alberi sacri scintoisti o buddhisti: oltre ad accorrere per venerare le croci, fanno di tutto per appropriarsi finanche delle sue radici. Di quegli scarti della reliquia sacra essi fanno un uso particolare: da un lato li dispongono all'entrata delle case per scacciarne i demoni, dall'altro li consumano all'entrata delle usfruire in prima persona del sacro incorporato e digerito. Tali atteggiamenti ricalcano in tutto quanto si verifica in vari contesti religiosi, e nello stesso Giappone antico, allorché l'oggetto sacro si rivela un potente produttore di sacralità che trasmette ed estende allo spazio circostante⁹⁸.

Ancor più impressionante risulta la corrispondenza tra il racconto gesuita della croce raffigurata nel tronco dell'albero e antiche leggende buddhiste nelle quali a iscriversi sul legno dei tronchi giapponesi che un uomo del distretto di Muza, durante il regno dell'imperatore Shōmu (724-749 d.C.), recatosi in montagna per pregare tra gli alberi

⁹⁷ Ivi, p. 138.

⁹⁸ Elia, *Trattato di storia delle religioni*, pp. 280-81.

si imbatte in un'ippocastano il cui tronco era stato tagliato per trarne statue lignee del Buddha prima di restare abbandonato al suolo. Uno dei tronchi fungeva da ponte per far attraversare il fiume a uomini e animali: proprio mentre lo attraversa l'uomo sente una voce che lo supplica di non camminargli sopra; si trattava del tronco animato che pretendeva venisse finito il lavoro e scolpita al suo interno un'immagine del Buddha, come in effetti il viandante si impegnò poi a fare⁹⁹. In un altro racconto legna da ardere, un ragazzo intaglia in un pezzo di legno un'immagine del Buddha che colloca poi in una pagoda nella roccia, dando inizio a un culto. Tempo più tardi, un uomo ignorante si imbatte nella statua lignea intagliata dal ragazzo e la rompe. Immediatamente viene colpito dalla furia divina, inizia a sanguinare dal naso e dalla bocca, si accascia al suolo e muore¹⁰⁰. Ma al di là del caso specifico dell'immagine sacra intagliata nei tronchi, numerosi sono gli esempi che si possono trarre dalle antiche leggende buddhiste di statue lignee che compiono miracoli, interrompono l'esecuzione di un condannato a morte¹⁰¹, restituiscono la vista a una donna cieca¹⁰², si spostano per scampare a incendi¹⁰³, si nascondono nella sabbia¹⁰⁴, o si irritano per il morso delle formiche¹⁰⁵.

Proprio perché si innesta su un terreno culturale pregresso e può dunque avvalersi di un'attitudine millenaria della popolazione locale alla venerazione di immagini scolpite nei tronchi, l'albero miracoloso cristiano riappare negli scritti gesuiti fin quasi alla fine della loro presenza in Giappone e accompagna così l'intera parabola del secolo cristiano nella terra del Sol Levante. Alla vigilia della caccia pressoché definitiva dei padri dall'arcipelago nipponico, nell'autunno 1614, si verifica una seconda epidemia di croci nei tronchi, come attesta la corrispondenza degli ultimi gesuiti rimasti sul suolo giapponese. Al fondo della lettera annuale del 1611, scritta da Nagasaki, João Rodrigues Giram riporta l'ennesimo episodio di tronco miracoloso, che sembra ricalcare quasi nei minimi dettagli

⁹⁹ *Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition. The Nihon ryōki of the Monk Kyōkai*, ed. Kyōko Motomochi Nakamura, London-New York, Routledge, 2014, p. 196.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 262-63.

¹⁰¹ Ivi, pp. 231-32.

¹⁰² Ivi, pp. 236-37.

¹⁰³ Ivi, p. 210.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 211-12.

¹⁰⁵ Ivi, pp. 261-62.

i racconti di oltre vent'anni prima. A Cori, un paese nelle terre di Vomurandono, nel giardino di una villa un neofita cristiano, di Fabiano, possiede un albero che i giapponesi chiamano «Caquino, tal qui» – lo stesso già incontrato ad Omura e simile al fico europeo: dal tronco durissimo, l'albero produce frutti molli e conservabili a lungo, una volta seccati¹⁰⁶.

Come negli episodi precedenti, anche l'esemplare di Fabiano produce frutti da due anni, e per tale ragione viene deciso di tagliarlo e di lasciarlo seccare in terra. Trascorsi diversi mesi Fabiano ritorna al tronco e si accorge allora che ha fatto la sua comparsa «in una di quelle schegge una croce di color negro, essendo il tronco bianco»¹⁰⁷. Chiamato a sé il figlio Paolo, non può che constatare che si tratta di un intervento soprannaturale e miracoloso: decide allora di conservare segretamente la sacra reliquia, poiché «all'ora non gli pareva tempo di palesarla, ma sarebbe forse venuto un giorno che l'haverebbono scoperta sicuramente»¹⁰⁸. La precauzione del neofita ci rimanda a un clima di intolleranza e persecuzione, che in effetti ben corrisponde agli anni 1610 e 1611 quando il nuovo dominatore del Giappone, Tokugawa Iyasu, ha ormai scelto di sbarazzarsi in modo definitivo dell'ingombrante presenza gesuita.

Come da canovaccio, nonostante le prudenze nicodemitiche dello scopritore, l'episodio giunge alle orecchie di altri cristiani che corrono sul luogo della ierofania. Si verifica addirittura un primo miracolo: un altro neofita, malato di febbre quartana, si reca laddove l'albero è stato reciso, si appropria e ingerisce un pezzettino di legno mischiato all'acqua, e guarisce miracolosamente¹⁰⁹. Ma anche a Cori, il protagonismo dei laici trova presto il suo epilogo: alcuni fedeli, «non parendogli ragionevole che cosa si sacra si conservasse in casa d'un laico», avvertono un padre gesuita, che invia un suo collaboratore a verificare la situazione¹¹⁰. Nonostante le resistenze di Fabiano, che teme per la propria incolumità e preferirebbe che la croce rimanesse nascosta in casa sua per non suscitare le ire del signore pagano locale, la devozione locale finisce egualmente per crescere e anche

¹⁰⁶ *Lettera annua del Giappone del MDXCI al molto reverendo padre Claudio Acquaviva, generale della Compagnia di Gesù...*, Roma, Bartolomeo Zannetti, 1613, pp. 111-17.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 112.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 112.

¹⁰⁹ *Ivi*, pp. 113-14.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 114.

figure importanti dell'aristocrazia locale ottengono di poter venerare la reliquia. Ma oltre al tronco con la croce, è l'intero albero di origine

a conoscere un crescente successo¹¹¹.

Si ripropone dunque la dinamica di sovrapposizione tra nuovo culto cristiano e riti più antichi di incorporazione dell'oggetto sacro attraverso la masticazione di pezzi di tronco¹¹². Si susseguono così miracoli di guarigioni e di esorcismi: un uomo che da anni ha la propria abitazione travagliata da spiriti demoniaci ottiene da Fabiano di poter collocare tra le sue mura per una notte la croce; alla mattina la casa risulta liberata dalla presenza demoniaca¹¹³. Anche qui riecheggia il potere taumaturgico e protettivo del legno sacro, che, come i rami posti all'ingresso, è in grado di scacciare gli spiriti. La capacità del Dio cristiano di sovrapporsi ad antiche credenze «pagane» rende quei miracoli convincenti non solo agli occhi dei cristiani stessi ma anche dei «gentili», colpiti dalla forza del nuovo Dio¹¹⁴. Lo scopo è dunque raggiunto: il recupero di pratiche tradizionali e la loro cristianizzazione hanno l'effetto di attirare nuovi fedeli alla fede dei Padri oltreché di innescare ulteriori scoperte di croci miracolose¹¹⁵.

A mutare, due anni più tardi, nel 1613, è l'interpretazione degli eventi: dinanzi all'ennesima apparizione di un fico miracoloso il padre gesuita incaricato di redigere la lettera annuale mette subito in evidenza che il «segno della santissima croce» ritrovato «tagliando un albero di fico» era una consolazione inviata dal Signore per animare «questi

¹¹¹ «Si cominciò a far gran conto dell'istesso tronco dove fu ritrovata, massime quando s'intese che molti havendo preso di quel legno e sminuzzatolo, e posto in acqua, della quale poi bevendo s'erano miracolosamente liberati da febbre tertiana, e quartana, onde quelli che non potevano havere qualche pezzetto di quella scheggia dove era la croce, si rivoltono a prendere qualche poco del tronco, il quale ancora stavasi in terra, nel luogo dove fu reciso, e tagliato in pezzi, in brevissimo tempo lo portorno via tutto, anzi si diedero ancora a cavare le radici di quell'albero, tanto fu la devozione di quei neofiti: ne è meraviglia, perché l'istessi gentili ne fecero grandissimo conto, come di cosa miracolosa, e più restorno confermati da un gran miracolo che poco dopo seguì» (*ivi*, pp. 115-116).

¹¹² Anni più tardi, in occasione della raccolta di testimonianze per la causa di beatificazione dei 26 martiri di Nagasaki, tra i miracoli seguiti al martirio figura il caso di una donna indigena, che sul punto di morte guarì improvvisamente dopo aver ingerito un pezzo della croce su cui era morto martirizzato il francescano Bautista (Omata Rappo, *Des indes lointaines aux scènes des colleges*, p. 155).

¹¹³ *Lettera annua del Giappone del MDXCI*, p. 116.

¹¹⁴ Anche in questa circostanza non manca il controllo clericale sull'avvenimento, con la «diligente informazione» promossa dal vescovo del Giappone (*ivi*).

¹¹⁵ Sulla croce scoperta da un taglialegna nelle campagne circostanti Nagasaki cfr. *ivi*, pp. 117-19.

christiani alla futura persecuzione»¹¹⁶. Croce nell'albero dunque come segno dell'intervento divino, ma soprattutto come prefigurazione e avvertimento dell'imminente martirio dei Padri, perseguitati e avvincenti per i fedeli che, dopo aver scoperto il tronco miracoloso, sono costretti dal signore locale a riscattarlo cedendo tutti i loro averi, abbandonando la loro terra e rifugiandosi con la preziosa reliquia a Nagasaki, ultimo baluardo della fede cristiana in Giappone¹¹⁷. Da quest'ultimo racconto, appare evidente che ormai, alla vigilia della cacciata dei padri dall'arcipelago nipponico, la croce nell'albero si configura soltanto più come un drammatico presagio di morte e martirio, evoca le croci della passione e non più lo stendardo trionfante di un cattolicesimo conquistatore¹¹⁸. Dal tempo dell'albero si ritorna al tempo delle croci.

3. Il legno del martirio

Quando le croci apparvero nei tronchi degli alberi a Cori e a Nagasaki nel 1611 l'età dei compromessi e dei nascondimenti, di una fede camuffata ma di fatto ancora tollerata dalle autorità giapponesi, volgeva al termine nell'impero del Sol Levante. In quella terra promessa tramutata improvvisamente in inferno di persecuzioni, ormai nessuno dei padri rimasti si illudeva più che i segni mandati dal cielo potessero prefigurare un avvenire radioso per la fede di Cristo, né tantomeno essere l'annuncio della prossima conversione dell'intero arcipelago. Il Dio di Abramo si era espresso senza ambiguità, ai suoi fedeli non restava che prenderne coscienza: le croci nascoste negli alberi altro non erano che il presagio dell'imminente martirio che attendeva i cristiani giapponesi e i missionari occidentali. Ecco allora che le croci nei tronchi lasciarono già era avvenuto nel 1597. D'altra parte, i missionari gesuiti erano stati formati e preparati al martirio fin dal loro ingresso nei collegi europei:

¹¹⁶ Lettera annua del Giappone dell'anno M.DC.XIII, nella quale si raccontano molte cose d'edificazione, e martirio occorsi nella persecuzione di questo anno, Roma, Bartolomeo Zanetti, 1617, p. 10.

¹¹⁷ Ivi, pp. 10-11.

¹¹⁸ Fu peraltro proprio la prefigurazione del martirio l'interpretazione che vol- Nicolas Trigault (Barboly, *Dell'Historia della Compagnia*, pp. 418, 659-663; Trigault, *Des indes lointaines aux scènes des collèges*, pp. 345-51.

il martirio era stato il loro orizzonte spirituale, l'autentica vocazione di quei giovani, desiderosi certo di partire per le Indie, alla scoperta di terre lontanissime e inesplorate oltreché di popoli pagani da soccorrere e convertire, ma desiderosi soprattutto di versare il proprio sangue per la diffusione della loro fede¹¹⁹. Obbedienti soldati di Cristo, fanatici e aspiranti santi pronti all'estremo supplizio¹²⁰, ma anche anime inquiete protagoniste di un personale percorso di purificazione e di accesi spirituali¹²¹, i missionari nei loro scritti non cessano di invocare il desiderio della morte in croce per una più piena identificazione con il desiderio della Passione¹²².

Per alcuni di essi il Golgota assunse il nome di Tateyama, la collina appena fuori Nagasaki, sulla quale, nel febbraio 1597, le autorità giapponesi eressero 26 croci destinate al supplizio dei cristiani¹²³, i cui cadaveri rimasero esposti per mesi, tanto che il viaggiatore e mercante fiorentino Francesco Carletti poté ancora contemplare l'orrendo spettacolo dei corpi in decomposizione quando vi approdò nel giugno dello stesso anno¹²⁴. Ma come si era giunti a quell'improvvisa

¹¹⁹ Si rimanda all'avvincente libro di Gian Carlo Roscioni, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Torino, Einaudi, 2001; cfr. anche Adriano Prosperi, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 2016, pp. 75-97.

¹²⁰ Girolamo Imbruglia, *La milizia come «maniera di vivere» dei gesuiti: missioni, martirio obbedienza*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2, 2018, pp. 271-83.

¹²¹ Giovanni Pizzorusso, *Il martirio in odium fidei dalla realtà missionaria alla burocrazia romana: note di ricerca sul protonotariato apostolico di Propaganda fide (XVII secolo)*, «Annali di scienze religiose», 12, 2019, pp. 183-84.

¹²² Occorre precisare, tuttavia, che la vocazione al martirio fu un tema di discussione all'interno dell'ordine gesuita, e suscitò, nei primi decenni, anche una certa difficoltà: la difficoltà per i vertici dell'ordine fu di trovare una via di mezzo tra una legittima, e anzi incoraggiata, tensione al sacrificio di sé in nome di Dio, e un martirio troppo cercato, che rischiava imprudentemente di rivelare una presuntuosa volontà di affermazione personale (Guido Mongini, *L'apostolo gesuita tra propaganda religiosa e autoconservazione. Aspetti del martirio nella Compagnia di Gesù (1540-1580)*, «Annali di scienze religiose», 12, 2019, pp. 11-49).

¹²³ Tra i numerosi lavori sui martiri di Nagasaki cfr. almeno Hélène Vu Thanh, *The Glorious Martyrdom of the Cross. The Franciscans and the Japanese Persecutions of 1597*, «Culture & History Digital Journal», vol. 6/1, 2017, doi: <http://dx.doi.org/10.3989/chdj.2017.005>; su Nagasaki cita cristiana cfr. Reiner H. Hesselink, *The Dream of Christian Nagasaki: World Trade and the Clash of Cultures, 1560-1640*, Jefferson, McFarland, 2016.

¹²⁴ Nel racconto del suo viaggio intorno al mondo Carletti si sofferma lungamente sull'episodio, fornendo con minuzia i dettagli macabri del supplizio dei martiri cristiani (Francesco Carletti, *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*, Milano, Mursia, 2015, pp. 99-106).

accelerazione nella persecuzione da parte delle autorità nipponiche? In che cosa la prudente strategia nicodemistica adottata dai gesuiti nel decennio precedente si era inceppata, al punto da attirare la violenta repressione del potere centrale al tramonto del dominio di Hideyoshi? A tali domande tentò di offrire una risposta articolata uno dei principali esponenti della missione gesuita in Estremo Oriente, Louis Fróis, che scelse di dedicare alla vicenda dolorosa dei 26 martiri di Nagasaki un agile libretto destinato al pubblico europeo. In quelle pagine, oltre a ripercorrere le principali tappe del martirio, egli si interrogava sulle ragioni della svolta impressa dalle autorità e rendeva conto dell'operato della Compagnia, identificando l'origine del cambio di clima nell'arrivo in Giappone dei padri dell'ordine di san Francesco¹²⁵. Per tale ragione il suo testo va letto a specchio con un'altra operetta coeva sul medesimo argomento scritta dal francescano Juan de Santa Maria¹²⁶.

L'esistenza di una doppia memoria sul tragico episodio – gesuita e francescana – ci rivela già una prima verità: alla fine del secolo, i gesuiti non erano più soli e avevano ormai perso il monopolio dell'evangelizzazione dell'arcipelago giapponese, costretti a misurarsi con la scomoda presenza concorrenziale dei francescani¹²⁷. Se nelle Americhe i primi missionari erano stati proprio i francescani e i domenicani, soltanto in un secondo tempo affiancati dai discepoli di Ignazio, capaci nelle loro *Reducciones* paraguaiane di impostare un tipo diverso di evangelizzazione dei popoli indigeni, in Giappone avvenne l'esatto contrario. A partire dagli anni novanta, lo stile accomodante dei gesuiti dovette confrontarsi con la proposta degli ordini mendicanti, legati a strategie di conversione più tradizionali e certamente meno efficaci. Alla rivalità tra stili missionari alternativi, si sovrapponeva poi una concorrenza politica dovuta alle protezioni dei rispettivi ordini: fin dai primi viaggi in Oriente di Francesco Saverio, la Compagnia di Gesù aveva ottenuto l'appoggio finanziaria¹²⁸.

¹²⁵ Louis Fróis, *Relazione della gloriosa morte di XXVI posti in croce per co-mandamento del re di Giappone, alli 5 di febraio 1597...*, Milano, Pacifico Pontio, 1599, pp. 8-12.

¹²⁶ Juan de Santa Maria, *Relazione del martirio che sei padri scalzi di San Francisco et venti giapponesi christiani patirono nel Giappone l'anno 1597*, Roma, Niccolò Muzi, 1599.

¹²⁷ Fin dal 1583 il Visitatore delle Indie, Alessandro Valignano, aveva messo in guardia le autorità romane dal pericolo rappresentato da un eventuale approdo in Giappone di altri ordini religiosi, prevedendo le reazioni negative da parte dei giapponesi (Valignano, *Les jésuites au Japon*, pp. 127-33).

io oltreché logistico della corona portoghese, mentre i francescani avevano ricalcato le orme dei *conquistadores* spagnoli, insediatisi alle Filippine. L'unione tra le due corone nel 1581 sotto Filippo II favorì le ambizioni francescane di penetrazione nell'arcipelago nipponico, le ambizioni di esclusiva competenza gesuita/portoghese.

Leggendo tra le righe – ma neanche troppo tra le righe – le pagine di Fróis e di Juan de Santa Maria, emerge in tutta la sua evidenza la rivalità che oppose, fin dai primi mesi di convivenza, i due ordini missionari, costretti a contendersi la conversione delle anime dei fedeli nipponici e pronti a polemizzare tra di loro su scala globale, con scambi di velenose accuse e insinuazioni¹²⁸. Gli approcci appaiono diametralmente opposti: i francescani esaltano la dimensione marittimica del loro avventuroso approdo in Giappone a seguito dei rappresentanti del re di Spagna, inviati dal governatore delle Filippine¹²⁹. Un po' come era stato per i primi gesuiti, l'attività dei seguaci del santo di Assisi è percorsa da un'ansia di conversione e di predicazione pubblica della vera fede, senza alcun riguardo agli equilibri religiosi e politici locali, in spregio agli avvertimenti e alle minacce delle autorità giapponesi. Il percorso verso il martirio si iscrive quasi naturalmente nell'azione quotidiana dei missionari francescani, che fondano chiese, predicano in pubblico, finendo per attirare inevitabilmente le ire del potente Hideyoshi.

Non mancano nella relazione francescana spunti critici nei confronti dell'operato dei gesuiti, a cui certamente viene riconosciuto il merito di aver messo, per primi, radici cristiane in quella terra straniera, ma di cui si stigmatizza l'eccessiva cautela, la prudenza nicodemistica, la scarsa umiltà, l'invidia e di fatto l'incapacità di far fruttare tra i pagani il messaggio dirompente del Vangelo¹³⁰. Ai francescani e non ad altri spetta perciò l'onore e l'onore di rilanciare l'evangelizzazione di quelle terre in quanto unici autentici custodi della vera fede¹³¹. E lo scrittore

¹²⁸ Bartoli, *Dell'Historia della Compagnia*, pp. 104-5.

¹²⁹ Juan de Santa Maria, *Relazione del martirio*, pp. 79-93.

¹³⁰ Ivi, pp. 26-29, 39-40, 102. Sulla critica dell'operato dei gesuiti in Giappone da parte dei francescani cfr. anche Pedro Lage Correa, *Violence, Identity and Conscience in the Context of the Japanese Catholic Missions (16th Century)*, in *Compel People to Come In. Violence and Catholic Conversion in the non-European World*, eds. Vincenzo Lavenia, Stéfania Pastore, Sabina Pavone, Chiara Petrolini, Roma, Vella, 2018, pp. 115-16.

¹³¹ Hideyoshi avrebbe accolto i francescani sbarcati in Giappone con queste parole: «Questi sono veri Christiani» (Juan de Santa Maria, *Relazione del martirio*, p. 29).

francescano può rivendicare quel primato interno al mondo cattolico sulla base del tributo di sangue versato dall'ordine di san Francesco: tra i 26 martiri di Nagasaki, 17 furono fedeli giapponesi, 3 appena i gesuiti, e ben 6 i francescani, che furono però la causa stessa dell'eccidio per il loro atteggiamento sfrontato e provocatorio. In quelle pagine, la posizione dei gesuiti appare in tutto subordinata al protagonismo dei martiri francescani. Non sorprende dunque che la Compagnia, ferita nel suo orgoglio e attaccata sulle strategie missionarie adottate in una terra considerata per decenni di esclusiva sua competenza, abbia sentito l'esigenza di reagire e di replicare anche per iscritto, nella propaganda, all'offensiva dei rivali.

Fin dalla prime pagine, Fróis rivendica la centralità e il successo dell'operato dei gesuiti nell'attività di evangelizzazione dell'arcipelago giapponese e non manca di valorizzare la strategia adottata dal 1587 in avanti, cioè dopo il primo bando anticristiano: sulla base delle indicazioni del Valignano, i gesuiti – riconosce Fróis – sono vanto abbracciato da allora una strategia e un *modus operandi* – avevano cautamente simulato, proprio per consentire alla fede di prosperare nonostante i divieti di Hideyoshi. La nuova linea, che, nelle pagine precedenti, abbiamo identificato simbolicamente con la croce nascosta nell'albero, aveva portato i suoi frutti e consentito ai gesuiti di estendere notevolmente la loro influenza, attraverso il moltiplicarsi delle conversioni tra i contadini delle campagne, ma soprattutto ai vertici della società giapponese. L'*acomodatio* propugnata dal Valignano aveva permesso infatti ai padri di inserirsi ancor meglio all'interno dell'aristocrazia giapponese, non più turbata dal modo di vestire e di comportarsi di quei sacerdoti barbari venuti dal mare. Lo straordinario esperimento di apertura culturale di cui avevano dato prova i gesuiti aveva finito per rafforzare ulteriormente la presenza cristiana in Estremo Oriente, ma, ciò nonostante, suscitò la reazione negativa da parte delle autorità romane.¹³²

Non si può perciò non leggere una critica indirizzata all'atteggiamento sfrontato e imprudente adottato dai francescani nelle parole di Fróis,

¹³² In risposta all'invio del *Cerimoniale*, il 24 dicembre 1585 Acquaviva contestava apertamente la strategia adottata dal Valignano proprio insistendo sulla necessità di non nascondere la «virtù della croce»: «Chi questa dottrina predica, non Christò che predica per Dio, il quale et consiò et mostro con esempio la volon-
taria povertà et il dispregio d'ogni cosa mondana» (Valignano, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, pp. 320-21).

© Edizioni Scientifiche Italiane

intento a giustificare le simulazioni e le cautele dei suoi confratelli. Per il padre portoghese, il martirio perseguito attraverso il sangue, evocato in molte volte dagli stessi gesuiti ed esaltato dai francescani, richiede in certe volte coraggio e meno impegno rispetto a un martirio quotidiano, fatto di mille attenzioni, di infinite angosce e di incalcolabili umiliazioni. Un martirio nella durata e senza spargimento di sangue, non meno eroico però e certamente più utile per la propagazione della fede cristiana in quelle terre divenute ormai ostili.¹³⁴ E nel raccontare le settimane che precedettero le 26 crocifissioni di Nagasaki, Fróis non manca di elogiare la prudenza con la quale i vertici locali della Compagnia, in particolare il padre Organino, indirizzarono i confratelli, invitandoli a fuggire, a mettersi in salvo e a occultare le prove del loro operato e della loro stessa presenza, in modo da non porre in pericolo i numerosi cristiani nascosti in tutto il Giappone centro-meridionale.¹³⁵ A grandi proclami sull'«allegrezza» con la quale i padri dichiarano di voler affrontare il martirio, corrispondono nella realtà concreta della missione comportamenti volti a salvare il salvabile pur di non lasciare distruggere quella «Chiesa, con tanti stenti piantata, et con non minori difficoltà mantenuta» da decenni. Il testo di Fróis mette dunque in scena gesuiti che si travestono, che si calano dalla finestra per sfuggire alle guardie del governatore del Meaco, ma anche missionari che le tentano tutte pur di porre in salvo i confratelli arrestati, rivolgendosi agli amici più influenti a corte o addirittura ricorrendo alla corruzione di membri della cerchia imperiale.

Per giustificare tali atteggiamenti che ben poco avevano da spartire con una spontanea vocazione al martirio, il gesuita portoghese non esita a chiamare in causa la Chiesa delle origini, anch'essa sottoposta a terribili persecuzioni; e in particolare, fa riferimento a san Paolo, l'apostolo evangelizzatore, del cui esempio e della cui dottrina appare intrisa la mentalità gesuita. Dopo esser fuggiti una prima volta dalla capitale, i padri Organino e Rodriguez si lasciano nuovamente convincere dai fedeli a non consegnarsi ai nemici, ma a fuggire verso Osaka, «in questo imitando san Paolo, che in simile accidente si lasciò da fratelli calar in una sporta giù dalle mura di Damasco».¹³⁶

¹³³ Sulle traduzioni in giapponese di libri a stampa sul martirio cfr. Haruko Nawata Ward, *Translating Christian Martyrdom in Buddhist Japan in the early modern Jesuit mission, in Global Reformations. Transforming Early Modern Religions, Societies, and Cultures*, a cura di Nicholas Terpstra, New York, Routledge, 2019, pp. 34-51.

¹³⁴ Fróis, *Relatione della gloriosa morte*, p. 7.

¹³⁵ Ivi, pp. 26, 30, 43.

¹³⁶ Ivi, p. 29.

francescano può rivendicare quel primato interno al mondo cattolico sulla base del tributo di sangue versato dall'ordine di san Francesco: tra i 26 martiri di Nagasaki, 17 furono fedeli giapponesi, 3 appena i gesuiti, e ben 6 i francescani, che furono però la causa stessa dell'eccidio per il loro atteggiamento sfrontato e provocatorio. In quelle pagine, la posizione dei gesuiti appare in tutto subordinata al protagonismo dei martiri francescani. Non sorprende dunque che la Compagnia, ferita nel suo orgoglio e attaccata sulle strategie missionarie adottate in una terra considerata per decenni di esclusiva sua competenza, abbia sentito l'esigenza di reagire e di replicare anche per iscritto, sul piano della propaganda, all'offensiva dei rivali.

Fin dalla prime pagine, Fróis rivendica la centralità e il successo dell'operato dei gesuiti nell'attività di evangelizzazione dell'arcipelago giapponese e non manca di valorizzare la strategia adottata dal 1587 in avanti, cioè dopo il primo bando anticristiano: sulla base delle indicazioni del Valignano, i gesuiti – riconosce Fróis – avevano abbracciato da allora una strategia e un *modus operandi* più cauto e simulatorio, proprio per consentire alla fede di prosperare nonostante i divieti di Hideyoshi. La nuova linea, che, nelle pagine precedenti, abbiamo identificato simbolicamente con la croce nascosta nell'albero, aveva portato i suoi frutti e consentito ai gesuiti di estendere notevolmente la loro influenza, attraverso il moltiplicarsi delle conversioni tra i contadini delle campagne, ma soprattutto ai vertici della società giapponese. L'*acomodatio* propugnata da Valignano aveva permesso infatti ai padri di inserirsi ancor meglio all'interno dell'aristocrazia giapponese, non più turbata dal modo di vestire e di comportarsi di quei sacerdoti barbari venuti dal mare. Lo straordinario esperimento di apertura culturale di cui avevano dato prova i gesuiti aveva finito per rafforzare ulteriormente la presenza cristiana in Estremo Oriente, ma, ciò nonostante, suscitò la reazione negativa da parte delle autorità romane.¹³²

Non si può perciò non leggere una critica indiretta all'atteggiamento sfrontato e imprudente adottato dai francescani nelle parole di Fróis,

¹³² In risposta all'invio del *Cerimoniale*, il 24 dicembre 1585 Acquaviva contestava apertamente la strategia adottata dal Valignano proprio insistendo sulla necessità di non nascondere la «virtù della croce»: «Chi questa dottrina predica, non perché debba ascondere tanto lungamente la virtù della Croce et la imitazione di missionari del Giappone, pp. 320-21).

© Edizioni Scientifiche Italiane

intento a giustificare le simulazioni e le cautele dei suoi confratelli. Per il padre portoghese, il martirio perseguito attraverso il sangue, evocato tante volte dagli stessi scritti gesuiti ed esaltato dai francescani, richiama il fondo meno coraggio e meno impegno rispetto a un martirio quotidiano, fatto di mille attenzioni, di infinite angosce e di incolmabili umiliazioni.¹³³ Un martirio nella durata e senza spargimento di sangue, non meno eroico però e certamente più utile per la propagazione della fede cristiana in quelle terre divenute ormai ostili.¹³⁴ E nel raccontare le settimane precedenti le 26 crocifissioni di Nagasaki, Fróis non manca di elogiare la prudenza con la quale i vertici locali della Compagnia, in particolare il padre Organitino, indirizzarono i confratelli, invitandoli a fuggire, a mettersi in salvo e a occultare le prove del loro operato e della loro stessa presenza, in modo da non porre in pericolo i numerosi cristiani nascosti in tutto il Giappone centro-meridionale.¹³⁵ A grandi proclami sull'«allegrezza» con la quale i padri dichiarano di voler affrontare il martirio, corrispondono nella realtà concreta della missione comportamenti volti a salvare il salvabile pur di non lasciare distruggere quella «Chiesa, con tanti stenti piantata, et con non minori difficoltà mantenuta» da decenni. Il testo di Fróis mette dunque in scena gesuiti che si travestono, che si calano dalla finestra per sfuggire alle guardie del governatore del Meaco, ma anche missionari che le tentano tutte pur di porre in salvo i confratelli arrestati, rivolgendosi agli amici più influenti a corte o addirittura ricorrendo alla corruzione di membri della cerchia imperiale.

Per giustificare tali atteggiamenti che ben poco avevano da spartire con una spontanea vocazione al martirio, il gesuita portoghese non esita a chiamare in causa la Chiesa delle origini, anch'essa sottoposta a terribili persecuzioni; e in particolare, fa riferimento a san Paolo, l'apostolo evangelizzatore, del cui esempio e della cui dottrina appare intrisa la mentalità gesuita. Dopo esser fuggiti una prima volta dalla capitale, i padri Organitino e Rodriguez si lasciano nuovamente convincere dai fedeli a non consegnarsi ai nemici, ma a fuggire verso Osaka, «in questo imitando san Paolo, che in simile accidente si lasciò da fratelli calar in una sporta giù dalle mura di Damasco».¹³⁶

¹³³ Sulle traduzioni in giapponese di libri a stampa sul martirio cfr. Haruko Nawata Ward, *Translating Christian Martyrdom in Buddhist Japan in the early modern Jesuit mission*, in *Global Reformations. Transforming Early Modern Religions, Societies, and Cultures*, a cura di Nicholas Terpstra, New York, Routledge, 2019, pp. 34-51.

¹³⁴ Fróis, *Relazione della gloriosa morte*, p. 7.

¹³⁵ Ivi, pp. 26, 30, 43.

¹³⁶ Ivi, p. 29.

Il riferimento non è semplice sfoggio di conoscenze scritturali, ma piuttosto rivela l'identità più autentica dei gesuiti, che della prudenza nicodemica di Paolo furono allievi consapevoli. Ma proprio come Paolo, pur non avendolo cercato con ostinazione, essi finirono come il non rifiutare, anzi con l'accogliere come dono e segno di elezione divina, il martirio: tre membri della Compagnia compaiono, come si è detto, tra i 26 martiri di Nagasaki e vennero presto, fin dal 1627, innalzati agli onori degli altari dalla Chiesa, suscitando il comprensibile entusiasmo dei confratelli romani¹³⁷.

Nelle pagine finali del suo volumetto, Fróis non dimentica di chiudere il cerchio, richiamando esplicitamente le profezie delle croci apparse negli alberi nel 1589 e nel 1592, che, finalmente, possono essere correttamente interpretate alla luce delle croci del martirio¹³⁸. E nella stessa direzione portano alcune testimonianze tratte dal prodrammatico episodio, alcuni convertiti cristiani avrebbero piantato nel luogo dove erano sorte le croci della passione alberi sacri, presto venerati dai fedeli¹³⁹, a conferma di un'interrotta circolarità tra i simboli di culto diversi ma percepiti come sovrapponibili. Attorno ai suoi tronchi degli alberi, e infine abbracciata dai martiri e inondata del loro sangue – si consuma così l'intera esperienza e il significato più recondito del cristianesimo giapponese.

A riaffiorare nelle terre di missione, ad anni di viaggio dal cuore del cattolicesimo controriformatore, è dunque un cristianesimo paolino e cristocentrico che insiste su poche fondamentali dottrine, traslascia i complessi dogmi tridentini del cattolicesimo barocco¹⁴⁰ e punta

¹³⁷ ARSI, *Archivio della postul. Gen. Santi e beati, Martiri giapponesi*, busta 851, doc. 1. Sulla complessa vicenda della beatificazione cfr. Omata Rappo, *Des indes lointaines aux scènes des collèges*, pp. 131-69.

¹³⁸ Significativo che il gesuita non menzioni il presunto miracolo delle croci di fuoco apparse sopra le croci dei martiri, che ricorre invece nelle relazioni francescane. L'obiettivo pare quello di depotenzare l'eccezionalità del martirio di Nagasaki, troppo associabile all'ordine del poverello di Assisi, e di iscrivere quei fatti nella continuità della presenza gesuita in Giappone.

¹³⁹ Omata Rappo, *Des indes lointaines aux scènes des collèges*, p. 156.

¹⁴⁰ Tra le non numerosissime opere tradotte e stampate dai gesuiti in Giappone figurano significativamente l'*Introduzione del Simbolo della Fe* e la *Guida do peccador* del domenicano spagnolo Luís de Granada (Vu Thanh, *Devenir japonais*, pp. 194-99). Sul paolinismo di Luis de Granada cfr. Mongin, *Maschere dell'identità*, pp. 176, 360-61, 374.

sulla ragionevolezza del credo cristiano piuttosto che sull'autorità delle Scritture e della tradizione¹⁴¹. La lontananza da Roma e dai suoi organi di governo, di controllo e di repressione consentì ai gesuiti di riscoprire la spiritualità originaria, ma poi presto camuffata e nascosta, di Ignazio e dei primi padri. Di quella spiritualità paolina cifra fondamentale si rivelò l'*accomodatio*, non soltanto dunque un'abile strategia elaborata per la conversione degli infedeli e la sopravvivenza dei cristiani in terre ostili, ma piuttosto carattere distintivo, originale e originario, di una fede complessa, dalle molte sfaccettature, in grado di adattarsi e plasmarsi sulla base delle esigenze del momento, e che solo al prezzo di molte semplificazioni può essere ricondotta *sic et simpliciter* nell'alveo del cattolicesimo più conservatore¹⁴². Ma un tale sviluppo del cristianesimo giapponese – è bene precisarlo – dipese, più prosaicamente, anche dalla realtà della missione nella terra dei samurai e dei bonzi: la penuria di missionari, di cui nelle lettere a Roma i gesuiti non cessarono di lamentarsi, non consentì di occupare adeguatamente il vasto arcipelago e di assicurare l'appropriata copertura pastorale e sacramentale ai numerosi fedeli convertiti. Ecco che allora alle persone fisiche si sostituirono i libri a stampa e gli oggetti sacri¹⁴³, e in particolare le croci, attraverso le quali quei nuovi cristiani impararono a instaurare un rapporto diretto e senza mediazioni con il Dio di Abramo.

L'analisi della presenza gesuita nella terra del Sol Levante consente poi di restituire una maggior complessità e problematicità alla loro identità missionaria. Del loro operato si tende talvolta a mettere eccessivamente in luce gli aspetti più moderni nell'approccio all'altro, con la valorizzazione della loro curiosità quasi etnografica e della loro notevole capacità di osservazione delle culture locali. Come se ai fanatici missionari francescani e domenicani, che nelle Americhe imposero la fede cristiana con la violenza e senza rispetto alcuno per le credenze pregresse dei popoli nativi, si potessero contrapporre gli

¹⁴¹ Jacques Proust, *L'Europe au prisme du Japon, XVI^e-XVIII^e siècle. Entre humanisme, Contre-Réforme et Lumières*, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 34-52; Vu Thanh, *Devenir japonais*, pp. 208-9.

¹⁴² Mongin, *Maschere dell'identità*, pp. 193-98; Michela Catto, Guido Mongin, *Introduzione*, in *Evangelizzazione e Globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, a cura di Michela Catto, Guido Mongin, Silvia Mostacchio, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 2010, pp. 4-15; Ines G. Zup-anov, *Accommodation*, in *Dictionnaire des faits religieux*, eds. Régine Azria, Danièle Hervieu-Leger, Paris, PUF, 2010, pp. 2-3.

¹⁴³ Vu Thanh, *Devenir japonais*, pp. 190-200.

Certo, a grandi linee e a uno sguardo superficiale

italiani, uomini come Alessandro Valignano e Organitino Gneccchi Sola, che, non a caso, nelle lettere inviate a Roma invoca ripetutamente il desiderio di «veder arrivare a questo Giappone specialmente italiani la cultura religiosa nella quale erano cresciuti e si erano formati quei gesuiti provenienti dalla Penisola dovette influire non poco sulla loro

f. 179v; quasi di

© Edizioni Scientifiche Italiane

di spingere alla libertà di azione economica. Ecco che dunque, anche all'interno della granitica compattezza della Compagnia, si intravedono dissidi, linee di frattura, conflitti, strategie e stili missionari differenti se non proprio contrapposti. Il prevalere, a partire dalla fine degli anni ottanta, della linea dell'*accidentalismo* – imposta da Valignano seppur non senza contestazioni – *condanato* – invocata dai potenti aristocratici giapponesi convertiti, e fortemente invocata di essere trattati come un popolo inferiore – che mal tolleravano di essere trattati alla cultura europea¹⁵⁰ – implicò l'allontanamento a uniformarsi alla cultura europea.

148 Ines G. Županov. *Le rebli du religieux.*

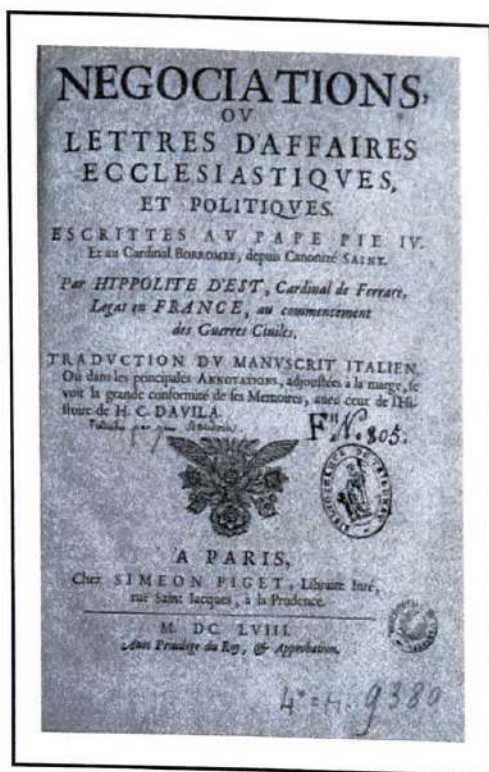
Flavio Buale Boston. Institute of Jesuit Sources, 2017, pp. 103-21.

150 Come è stato osserva

© Edizioni Scientifiche Italiane

RIVISTA STORICA ITALIANA

ANNO CXXXIII FASCICOLO II
2021



Edizioni Scientifiche Italiane