

GIANFRANCO BONOLA

RAGGIRO, IMMANENTISMO E NICHILISMO. TEMI DELLA POLEMICA ANTIBUDDHISTA DI PARTE CRISTIANA NEL GIAPPONE FEUDALE: IL «DOCUMENTO ANESAKI»

DECEPTION, IMMANENTISM, AND NIHILISM. THEMES OF THE CHRISTIAN ANTI-BUDDHIST CONTROVERSY IN FEUDAL JAPAN: THE «ANESAKI DOCUMENT»

In the small number of writings left to testify to the activity of the pioneering Catholic mission in Japan (1549-1639), very few are the polemic works against Buddhism and its various schools spread throughout the country. Among these, a short document in twelve paragraphs stands out that has been long considered the summary, or the preliminary sketch of the most articulated anti-Buddhist work written by a converted Japanese, a member of the Society of Jesus. Now returned to its more modest role, the «Anesaki document», on which this contribution focuses, contains a series of arguments that mainly target the Amida Buddha and the Pure Land devotional schools, the Shâkyamuni Buddha and Zen schools and the Buddha Vairocana and the Kegon school. The guidelines of the attack are directed: a) against the transcendent nature of the Buddhas, which are reduced to mere human beings, or reinterpreted as symbols of parts or dimensions of nature and therefore devoid of any saving power; b) against Buddhist anthropology, since it does not admit any immortal vital principle and thus invalidates any morality; c) against the duplicity and nihilism of the Buddhist clergy, who preaches to the people a rebirth in future existences, while being aware that death consigns men to nothingness. Thus, the long-held idea makes its way that Buddhism is a “cult of nothingness”.

Per rintuzzare l'orgoglio e la superbia dei Bonzi, e scoprire le loro doppiezze, con le quali ingannano queste povere genti, affermando in pubblico che ci è salvezza, per renderseli benevoli e votarli la borsa, e credendo interiormente il contrario, conforme alla pazza dottrina dei suoi libri.

Jo. Rodriguez Giron, *Relatione* dell'anno 1606¹

Non sono molti gli oggetti rimasti nei musei giapponesi (o sporadicamente altrove) a rendere testimonianza del cosiddetto 'secolo cristiano', ossia del periodo 1549-1639 in cui fu impiantata e portata avanti con alterne vicende la pionieristica missione cattolica in Giappone: qualche immagine sacra, pochi arredi liturgici (leggi, candelieri, ecc.), alcuni paraventi (g. *byôbu*) con figure di galeoni alla rada e, a terra, di marinai, mercanti e religiosi europei. Scarsa è altresì la documentazione scritta superstita, anche a causa della persecuzione minuziosa e ostinata che venne condotta, per ordine dell'autorità shôgunale, a partire dal 1614. Quando gli storici cercarono di raccogliercela, all'inizio del '900, ebbero notizia dell'esistenza di un'ampia trattazione, detta *Myôtei mondô*,² elaborata da un giapponese convertito, Fabian Fukan,³ nella quale si rivolgevano circostanziate critiche al buddhismo, alle dottrine (neo-)confuciane e allo *shintô*, ossia

¹ In *Tre Lettere annue del Giappone de gli anni 1603, 1604, 1605 e parte del 1606*, Bartholomeo Zannetti, Roma 1608, p. 298s.

² Il *Myôtei mondô* (*Dialogo tra [dama] Myô[shû] e [dama Yû]tei*) uscito nel 1605, si presenta come una conversazione tra due nobili dame, la prima delle quali è incuriosita e disposta a confrontare le religioni a lei note con quella portata dai *Nanban* [Barbari del Meridione], gli europei, mentre la seconda è già una fervente cristiana.

³ Nome occidentalizzato di Fukansai Habian (1565-1621?) la cui biografia rimane in parte oscura. Probabilmente in origine monaco buddhista, fu accolto dai gesuiti come *dôjuku* [catechista] nel 1584 e, dopo aver studiato nei seminari di Ôsaka e Nagasaki, entrò nella Compagnia come *iruman* [fratello laico] nel 1586. Prezioso per la sua cultura e le sue capacità dialettiche e omiletiche, pur avendo reso grandi servigi alla missione non venne ammesso all'ordinazione sacerdotale e quindi non divenne, come ambiva, un Padre gesuita. Docente di lingua giapponese nel collegio di Amakusa, svolse compiti di traduttore, collaborò alle iniziative editoriali dei gesuiti, e fu inoltre predicatore e polemista. Dopo aver licenziato il *Myôtei mondô* sostenne in più occasioni un dibattito pubblico con monaci buddhisti. Prima dell'editto anticristiano del 1614 abbandonò la missione, per ricomparire nel 1620, ormai apostata, in qualità di autore di un libello anticristiano, lo *Ha*

alle maggiori correnti spirituali a cui i giapponesi aderivano. Di quest'opera tuttavia fu rinvenuta nel 1918 presso la biblioteca del Santuario Imperiale di Ise un'unica copia,⁴ e per giunta mutila; infatti conteneva, oltre all'esposizione della dottrina cristiana, soltanto le parti riguardanti la confutazione del confucianesimo e dello *shintô*. In questo stato il *Myôtei mondô* venne quindi edito nel 1927 insieme ad altri scritti provenienti dal medesimo ambiente nippo-cristiano.⁵ Quella che subito apparve agli studiosi una sorta di compendio della sezione perduta di tale opera, ossia la contestazione delle dottrine buddhiste, fu scoperta poco tempo dopo dal professor Anesaki Masaharu in un fondo di documenti confiscati nel 1790 ai cristiani in clandestinità.⁶ Il manoscritto, che constava di dodici paragrafi di argomentazioni antibuddhiste, più o meno estese e approfondite, fu edito nel 1930 dallo scopritore,⁷ che giustamente aveva concluso si trattasse di note tratte dalla critica al buddhismo elaborata da Fukan in quel volume. La congruenza di quelle argomentazioni con il *Myôtei mondô* venne ritenuta a tal punto accertata che esso fu incluso, come Libro Primo, nella versione francese dell'opera, realizzata dal Padre servita Pierre Humbertclaude e apparsa alcuni anni dopo sulle prime annate della rivista gesuita "Monumenta Nipponica".⁸ Tut-

Daiusu [Deus debellato], in cui rovesciava le posizioni del suo scritto precedente. In alcuni kirishitan monogatari, racconti popolari di propaganda contro il cristianesimo, compare come personaggio, nella sua prima veste di propagandista cristiano.

⁴ Il rinvenimento di una copia del ms. originale nella biblioteca del santuario di Ise nel 1918 avvenne ad opera di Sakamoto Kôtarô, che ne diede notizia al pubblico in un articolo su *Shigaku zasshi* 2.1918.

⁵ Cfr. *Giya do pekadoru gekan, Myôtei mondô, Ha Daiusu, Kengiroku, Nihon Koten Zenshû Kankôkai*, Tokyo 1927.

⁶ Dopo l'editto del 1614, che vietava l'adesione alla religione cristiana, dichiarata «credenza pernicioso», una parte dei giapponesi convertiti scelse di non abiurare, bensì di esercitare il culto e trasmettere la fede in segreto. Nacquero così le comunità clandestine dei kakure kirishitan [cristiani nascosti], che furono ricercate e perseguitate dalle istituzioni inquisitoriali create dallo shogunato. Sebbene le loro credenze si siano via via contaminate con elementi mitici e superstizioni autoctone, queste chiese catacombali erano ancora in vita quando, dopo le riforme dell'epoca Meiji, nel 1873 venne abrogato l'editto di persecuzione e nel 1888 fu concessa ai giapponesi la libertà di culto.

⁷ A. MASAHARU, *Kirishitan hakugaishichû no jinbutsu jiseki* [Tracce storiche di personaggi durante la persecuzione dei cristiani], Dôbunkan, Tokyo 1930, pp. 481-496. Cfr. M. SCHRIMPF, *The Pro and Anti-Christian Writings of Fukan Fabian (1565-1621)*, in «Japanese Religions» vol. 33 (2008), 1&2, p. 39 n. 20.

⁸ Cfr. P. HUMBERTCLAUDE SM, *Myôtei Mondô. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605*, in «Monumenta Nipponica» Vol. 1, N. 2 (lug. 1938), pp. 515-548 e Vol. 2, N. 1 (genn. 1939), pp. 237-267. Sebbene il primo blocco tradotto annunci come seguito immediato la critica allo *shintô*, nel

tavia nel 1973, quando era ormai avvenuta la pubblicazione del volume di Georg Elison, *Deus Destroyed*, in cui lo studioso, con fiuto sagace, esprimeva seri dubbi circa l'attribuzione di tali spunti critici direttamente alla mano di Fabian Fukan (come ventilavano alcuni),⁹ venne rinvenuto un secondo manoscritto di *Myôtei mondô*, che era a sua volta incompleto, ma riportava tutta la cospicua sezione assente nell'esemplare di Ise, permettendo così agli studiosi di ricomporre l'opera nella sua integrità. Ma, con l'eccezione di un ristretto nucleo di addetti ai lavori, il pubblico colto venne a conoscenza di questo ritrovamento (e della ricostituzione definitiva dell'opera)¹⁰ soltanto nel 2015, quando apparve a stampa la traduzione inglese dell'intero scritto.¹¹

A mia volta, pur con qualche perplessità dovuta alla presenza di certe affermazioni davvero singolari (e rafforzata dallo scetticismo di uno studioso come Elison) l'avevo fin qui considerato, *faute de mieux*, come la testimonianza estrema a noi pervenuta delle posizioni antibuddhiste del *Myôtei mondô*, e come tale avevo cercato di comprendere le implicazioni di tutti i suoi cenni critici stringati e liquidatori. A questo punto però, qualunque sia il rapporto di dipendenza di questo scritto dalle posizioni del *Myôtei mondô*, da cui pure in qualche modo discende, occorre restituire al documento la sua autonomia e perciò propongo di chiamarlo, come talvolta si usa, con il nome del suo scopritore semplicemente «documento Anesaki».¹² Considerarlo di autore ignoto, e non

fascicolo successivo essa non compare (senza che se ne faccia parola, né si fornisca alcuna spiegazione), e si passa subito alla esposizione della dottrina cristiana. George Elison, che di tale critica richiama alcuni aspetti quanto mai irriverenti e salaci, suggerisce come nel Giappone degli anni 1938-39 il clima di rampante nazionalismo di certo ne sconsigliasse vivamente la divulgazione (cfr. G. ELISON, *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1973, p. 180 e nota 105, p. 442).

⁹ Cfr. *Ivi*, p. 442, nota 108, dove l'autore ne fornisce una sintesi, mentre nel testo (p. 181s.) suggerisce una certa cautela, visto che non si è trovata una prova definitiva della sua autenticità. Con la fine sensibilità del filologo, Elison aggiunge: «La forma stessa del testo ora accessibile ... induce a supporre che sia l'estratto, steso da un lettore, di un trattato più tardi perduto, un estratto abbreviato per soddisfare gli interessi di chi lo stava vergando, invece che lo schizzo preliminare di Fukan per un trattato [da scrivere]».

¹⁰ Non se ne fa parola neppure in A. BOSCARO, *Ventura e sventura dei Gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Cafoscarina, Venezia 2008, dove alle pp. 245-283 Fabio Rambelli licenzia la versione italiana della seconda opera di F. Fukan, lo *Ha Daiusu* anticristiano di cui si è detto.

¹¹ Cfr. l'ed. inglese: *Myôtei Dialogues: A Japanese Christian Critique of Native Traditions*, cur. Richard Bowring & James Baskind, Brill, Leiden 2015, in cui il *Myôtei Mondô* è stato per la prima volta tradotto integralmente. Ora si può comprendere la distribuzione degli argomenti: il I. fascicolo, «Sul Buddhismo», pp. 55-127; il II. «Su Confucianesimo e Shintô», pp. 131-162; il III. «Sul Cristianesimo», pp. 165-194. Più di metà del volume quindi riguarda il buddhismo.

¹² A dire il vero ignoro se in Giappone qualche studioso lo abbia già ridenominato, così o in qualche altro modo.

poterlo ricondurre ad un momento preciso del confronto/scontro che si sviluppò durante il periodo della missione lo avvolge in una certa indeterminatezza, o nebulosità. Esso risale di sicuro, nell'impostazione e negli argomenti, alla predicazione dei missionari, e più direttamente alle argomentazioni del *Myôtei mondô*, ma si è frapposta come filtro la capacità di comprensione di chi lo stilò, che sulle dottrine buddhiste non possedeva certo la smagliante competenza di Fabian Fukan.

Prima di passare a un esame dettagliato del contenuto di questo scritto polemico sarà bene ricordare che si tratta del prodotto di un atteggiamento missionario prefissato e non modificabile. Agli occhi dei missionari le religioni presenti in Giappone erano soltanto alcuni dei molti esempi delle false religioni di cui è infestato il mondo dei pagani. Fin dall'epoca dei Padri della chiesa e della loro vittoriosa battaglia contro il *pantheon* greco-romano, per la cristianità era dottrina recepita, consolidata e ribadita che esse sono 'opus diaboli', uno strumento perverso con cui Satana lega a sé i popoli e li conduce alla perdizione. Nelle culture pagane tutto risulta inquinato da una costitutiva falsità, stante il principio (variamente attribuito anche ad Agostino o a Tertulliano) che le stesse *virtutes paganorum splendida vitia sunt*. Il processo della comprensione dei dati di ogni genere presenti nell'ambito religioso e spirituale è quindi strozzato e predeterminato da questa contrapposizione frontale, che non permette il nascere di una ermeneutica vera e propria. Se la condanna degli 'dèi falsi e bugiardi'¹³ è il punto di partenza, l'unica intelligenza che ancora manca ai *beati possidentes* della divina rivelazione è quella delle articolazioni interne su cui è strutturata e si regge la mendace religione pagana, al fine di sconfiggerla sul piano dottrinale e di convincere i suoi seguaci a convertirsi. L'unica ermeneutica concessa sarà dunque quella ispirata dalla ripulsa e funzionale al conflitto. Essa sarà all'opera per ricondurre a questo denominatore qualsiasi elemento l'ambito culturale e religioso pagano giunga a offrire. Le analogie che si possono eventualmente riscontrare nelle pratiche e negli atteggiamenti religiosi (e che talora di primo acchito risultano stupefacenti) non costituiscono un vero problema. La loro spiegazione è immediatamente disponibile e univocamente liquidatoria, perché esse sono appunto opera del demonio il quale, essendo *simia Dei*, imita anzi scimmietta le forme spirituali e culturali della religione del vero Dio, per meglio ingannare gli uomini e fuorviarli. Tale rassomiglianza, infatti, per quanto sbalorditiva e persino accattivante, non può essere che del tutto esteriore; si tratta infatti di un guscio vuoto, di parole rivolte in preghiera ad entità inesistenti, di uno stile di vita austera che viene perseguito per la gratificazione sociale che vi è connessa e/o per ipocrisia, allo scopo di nascondere l'immoralità inevitabile (data l'assenza della grazia divina) e quindi le nefandezze di cui questi (pretesi) uomini 'religiosi' sono colpevoli. Ci sforzeremo dunque di far vedere come opera, nei confronti del buddhismo giapponese, questa ermeneutica dell'ostilità a priori, in cui la sola forma ammissibile di precomprensione (*Vorverständnis*) è un preliminare giudizio di condanna (*Vorverdammnis*). Come stupirsi, se in tal modo si raggiunge soltanto una sorta di fraintendimento a priori, una pre-incomprensione (*Vor-mißverständnis*)?

I frammenti di critica al buddhismo che compongono il «documento Anesaki» sono certo

¹³ Cfr. DANTE, *Commedia*, Inferno, I, 72

disomogenei, ma al loro interno non soltanto si possono individuare dei nessi e delle costanti, ma a mio parere emergono caratteristiche sufficienti a mettere a fuoco almeno i caposaldi della polemica articolata dai missionari cristiani. Non possiamo disconoscere l'apporto conoscitivo di questi brevi paragrafi, in quanto le note che contengono sono del tutto coerenti con l'immagine globale del buddhismo agli occhi dei cristiani, che viene ribadita nelle altre sezioni del *Myôtei mondô* da affermazioni come questa:

«In effetti il buddhismo consiste essenzialmente nel ritorno al vuoto e il Buddha è egli stesso vuoto. [...] Ma il vuoto equivale al nulla, e il Buddha, nulla, non ha nulla che meriti venerazione; egli non è degno né del titolo di Signore, né di alcun altro titolo».¹⁴

Quest'affermazione è tanto più rilevante in quanto inizia a disegnare un profilo dottrinale largamente fuorviante, con il quale il buddhismo verrà da allora in poi identificato, dapprima negli ambienti cattolici e più avanti in tutta l'Europa colta, un profilo che rimarrà dominante durante la lunga stagione delle iniziative missionarie cristiane, ossia quello di essere un 'culto del nulla'.¹⁵ Solo il successivo, ben diverso, approccio di tenore storico-filologico, basato sui testi e inaugurato dagli storici delle religioni a partire dalla metà del XIX. secolo, essendo ormai svincolato dall'ottica confessionale e missionaria, si libererà di questa interpretazione liquidatoria quanto incongrua. Ebbene, proprio in queste osservazioni polemiche antibuddhiste si vedono chiaramente apparire gli albori di tale imputazione di nichilismo.

Per valutare queste acquisizioni in sede storica non è certo influente il fatto che il contatto prolungato dei missionari gesuiti con il buddhismo, avvenuto in Giappone, sia stato per un verso assai precoce¹⁶ (certo il primo consapevole rapporto con questa via spirituale in età moderna) e inoltre di un'ampiezza e di una durata tali da permettere un accostamento diretto di questo mondo religioso a molti livelli (pratiche cultuali, religiosità popolare, testi dottrinali, edifici sacri, pluralità di correnti ecc.). E anche di questa complessità, che mal si presta a venire riassunta in un quadro unitario, troviamo cospicua traccia nel manoscritto scoperto da Anesaki. La trattazione distribuita nei dodici paragrafi che lo scandiscono non è omogenea, talora presenta una certa densità concettuale, in altri momenti è invece di andamento piuttosto narrativo. Sebbene manchino espliciti rimandi interni, è però possibile intravedere dei nuclei, associati per tematiche e anche cogliere una sorta di disegno complessivo.

¹⁴ Cfr. *Myôtei Mondô*. Libro Terzo, tr. fr. cit., p. 240. Cfr. anche p. 244 e p. 245.

¹⁵ Si veda ad es. R.-P. DROIT, *Le culte du Néant. Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1997 e, se mi è consentito, anche (in parte) il mio *Equivoci sul nulla. Antichi incontri con la meditazione buddhista*, in «Paradigmi» XXI, n. 61 Nuova serie, genn.-apr. 2003, pp. 33-54.

¹⁶ Il periodo è davvero pionieristico e ciascuna iniziativa missionaria agisce in autonomia, con le risorse intellettuali e spirituali di cui dispone. Occorre infatti ricordare che la congregazione di *Propaganda fide* è di là da venire (verrà istituita da Gregorio XV. con la bolla *Inscrutabili Divinae* soltanto il 22/6/1622) e di conseguenza non sono ancora stato stabiliti dei criteri unificati per le iniziative di predicazione del vangelo, i catechismi, le strutture missionarie ecc.

I. IN PREMESA: DISARTICOLARE I NESSI E RICOMPORRE SVELANDO IL VERO SIGNIFICATO

Il paragrafo I., etichettato da Anesaki: «Del buddhismo in generale», pretende di avere il ruolo di una premessa sistematica: infatti pare rispondere alla domanda: che cos'è il buddhismo (*buppo*: dottrina del Buddha). Evita però di farlo mediante una definizione, presenta invece alcuni buddha molto noti al popolo giapponese. Ma il discorso non si sofferma ora sulle loro figure, prende invece la forma di speculazioni che utilizzano il pensiero analogico (strumento in qualche misura condiviso dai mondi religiosi) per costruire delle associazioni trasversali tra questi buddha e altri elementi dottrinali di primo rango.

Il buddhismo si risolverebbe dunque nei tre buddha: (A) *Mida* [*Amitâbha*], *Shaka* [*Shâkyamuni*] e *Dainichi* [*Vairocana*], che i missionari evidentemente hanno ritenuto (non senza qualche ragione) quelli principali a scapito di tutte le altre figure buddhiche di cui abbonda il buddhismo *mahâyâna*. Ma i criteri di questa scelta non sono esplicitati, ed è singolare anche l'ordine in cui i buddha vengono menzionati. Di certo queste tre figure sono connesse alle più importanti correnti del buddhismo in Giappone: Amida in effetti sta al centro del buddhismo devzionale delle scuole della Terra Pura, molto diffuso a livello popolare; *Shaka*, il buddha storico, oltre ad essere associato alle prestigiose scuole Zen, tramite il *Sûtra del Loto* è anche il buddha di riferimento delle scuole *Tendai* e *Nichiren*; infine *Dainichi* è il perno delle speculazioni e dei rituali esoterici delle scuole *Kegon* e *Shingon*. Ma tutto ciò è dato per scontato, il testo inizia subito con degli accostamenti analogici originali e, per certi versi inauditi e sconcertanti. I tre buddha vengono associati ai tre *kâya*, ossia ai tre diversi 'corpi' di cui, secondo il buddhismo *mahâyâna*, ogni buddha dispone:¹⁷ di quello assoluto [*dharmakâya*] sarebbe personificazione *Dainichi*, del corpo celeste di retribuzione [*sambhogakâya*] sarebbe espressione *Amida* e a quello di manifestazione [*nirmânakâya*] sarebbe legato *Shaka*. Dopo aver disarticolato la dottrina del *trikâya*, con un gesto di ulteriore disvelamento qui si afferma che questi buddha non sono altro che la rappresentazione dei 'tre veleni' [g. *sandoku*], vale a dire che ciascun buddha corrisponde a uno di questi, che con il lessico della teologia scolastica vengono qui chiamati gli 'appetiti' dell'animo umano. Si tratta di quelle che fin da principio il buddhismo identifica come le tre principali passioni o difetti fondamentali in grado di condizionare l'individuo umano: l'ira/odio [g. *doki*] ('l'appetito irascibile', di cui sarebbe personificazione *Shaka*), la concupiscenza /attaccamento [g. *aijaku*] ('l'appetito concupiscibile', identificato con *Amida*), e l'ignoranza /stupidità [g. *mumyô*] (connessa a *Vairocana*). Va da sé che queste corrispondenze, assenti nelle dottrine buddhiste, sono formulate

¹⁷ Nella dottrina, centrale in tutta la tradizione *mahâyâna*, dei Tre corpi di Buddha (*trikâya*, g. *sanjin*) si distingue, a livello di Assoluto, il Corpo di Dharma (*dharmakâya*, g. *hosshin*), nella dimensione celeste il Corpo di retribuzione (*sambhogakâya*, g. *hōjin*), nel mondo condizionato il Corpo di adattamento (*nirmânakâya*, g. *ōjin*). Ciascuno dei Buddha, i *Tathâgata*, dispone di questa triplice dimensione ontologica, composta di un aspetto assoluto e di due forme di manifestazione: una celeste e una terrena. Nessun buddha è prioritariamente connesso con una sola di queste dimensioni.

a partire da appigli analogici molto labili, per non dire speciosi.¹⁸

Ma chi stilò il testo trovava illuminanti questi accostamenti, che gli permettevano di giungere alla conclusione che tutti questi buddha sono soltanto delle (indebite) ipostatizzazioni di pulsioni intrinseche al soggetto, e pertanto l'attribuire loro una qualche realtà e considerare i Buddha delle entità reali è privo di fondamento, è pura illusione. «Si tratta di altrettante facoltà inerenti all'anima umana». Tale giudizio dissolutore è esteso a tutto il resto delle figure buddhiste: i numerosi altri buddha e *bodhisattva* ecc. La conferma di questa identificazione dei singoli buddha con aspetti, anche molto concreti, dell'aldiqua viene mostrata citando alcune frasi non solo estrapolate dal contesto, ma anche interpretate volutamente a prescindere dalle dottrine che le sorreggono. Così l'identificazione: «Demoni e bruti, uomo e essere celeste sono *Dainichi* [Vairocana]» diviene immanentista se non si ammette la 'compenetrazione reciproca di tutti gli aspetti del reale' della concezione *Kegon* e anche l'affermazione: «Erba, albero e terra, tutto senza eccezione è buddha in divenire» mal s'intende se non si vuole avere nulla a che spartire con l'idea di una 'natura-di-buddha [*tathâgatagarbha*] insita in tutti gli esseri' sia senzienti sia non-senzienti. L'operazione demistificatoria prosegue con alcune speculazioni terminologiche di cui è arduo decidere la pertinenza, ma dalle quali già s'intravede l'obiettivo principale di questa strategia: lo svelamento del nichilismo che, secondo i missionari, sta al fondo del buddhismo in quanto esso nega l'immortalità dell'anima.¹⁹

II. UN PRIMO AFFONDO CON L'ARMA DELL'EVEMERISMO

I tre paragrafi seguenti sono dedicati in successione a ciascuno dei tre buddha menzionati in precedenza, e dei primi due si presenta sommariamente il nucleo delle vicende riportate dalle agiografie.

¹⁸ Su questo primo paragrafo si basa Elison per negare recisamente che possa avervi messo mano Fabian Fukun, il quale a suo dire «può essere stato un sofista e persino un soritista, ma non di qualità scadente» come gli pare siano queste notazioni, specie la prima che giudica una «descrizione altamente stravolta della dottrina, basilare per il *Mahâyâna*, del triplice-unico corpo del Buddha, il *trikâya*». Cfr. ELISON, *Deus*, cit., p. 182. In effetti, nel *Myôtei Mondô* questo genere di equivalenze ed identificazioni non compare, il passo che più si avvicina è a p. 89; esse vanno quindi ascritte all'estensore del «documento Anesaki».

¹⁹ Si cita «hô (il dharma) è la mente di tutti gli esseri» dal Risveglio della fede, un'opera capitale per il buddhismo sino-giapponese. Si tratta del *Mahâyânashraddhotpâdashâstra*, il Trattato sul risveglio della fede nel *Mahâyâna* (c. Dasheng gixin lun; g. Daijô kishin ron) un apocrifo cinese attribuito tradizionalmente ad Ashvagoshâ (g. *Me-myô*), che compendia le principali nozioni del Grande Veicolo. Tale citazione si trova anche nel *Myôtei Mondô*, cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 112.

Al paragrafo II. «Sulla condizione causale²⁰ e la nascita di *Shaka*; abbreviata» viene esposta in sintesi la biografia di *Shâkyamuni*, il buddha storico, seguendo la vulgata in uso nella predicazione e non le versioni dotte fornite da opere come il *Buddhacarita* di Ashvagosa. Questo racconto nel complesso corrisponde a quanto è generalmente tramandato, salvo per alcuni dettagli, (anche la moglie di Siddharta sarebbe morta dopo la nascita del figlio Râhula; ciò lo avrebbe spinto alla vita religiosa; egli avrebbe lasciato la vita mondana a diciannove anni e raggiunto l'illuminazione a venticinque). Si presenta l'intero arco dell'esistenza del Buddha: dalla nascita straordinaria,²¹ passando dall'illuminazione e la predicazione, alla morte, per concludere che egli è stato un semplice essere umano. Si allude anche alla concezione *mahâyâna* della natura trascendente o sovramondana (scr. *lokottara*) dei buddha, ma essa viene immediatamente scartata come una fantasia del popolo credulone. Il punto a cui questa esposizione mira è esplicitato: «Essendo un uomo, egli non sarebbe in alcun modo in grado di salvare gli uomini nella vita futura»

Il paragrafo III. «Sulla condizione causale di Amida; abbreviato» è impostato come il precedente: riporta in sintesi la biografia umana di colui che, avendo subito dolorose traversie e lutti, divenne prima l'asceta Dharmâkara e, dopo l'illuminazione, il Buddha *Amitâbha* (g. *Amida*).²² In sostanza si espone quanto è narrato in uno dei *sûtra* della Terra Pura, il *Sukhâvatîvyûhasûtra* esteso (g. *Dai Muryôjukyô*), ma l'obiettivo anche stavolta è poter concludere che anche Amida, di cui si ricorda la formulazione dei quarantotto voti concernenti la Terra Pura, non fu altro che un uomo ed è perciò vano attribuirgli facoltà salvifiche. «Lui stesso non ha potuto sfuggire alle vicissitudini di questo mondo: vita e morte, felicità e disgrazie; ed egli salverebbe gli uomini nella vita futura?» si chiede con sarcasmo l'autore.

In entrambi questi casi i missionari hanno quindi trovato agevole utilizzare, pur senza esplicitarne la nozione, una spiegazione di tipo evemeristico: alcuni buddha sono stati tutt'al più degli asceti famosi, ai quali venne attribuita una natura sovrumana dopo la morte.

III. SECONDO: I BUDDHA COME IPOSTATIZZAZIONE DI FORZE E ELEMENTI NATURALI

Più complessa, al paragrafo IV. «Su *Dainichi*, abbreviato», la trattazione su *Vairocana*, che non può introdurre narrazioni agiografiche. Infatti per alcune scuole del buddhismo sino-giapponese questi è il buddha cosmico della grande illuminazione o il buddha per eccellenza, cosa

²⁰ Per 'condizione causale' (g. *in-i*) s'intende la condizione di un Buddha impegnato attivamente nella sua attività salvifica a favore di tutti gli esseri senzienti, nel suo ruolo di bodhisattva, e per estensione anche il suo percorso personale quando era un semplice essere umano.

²¹ Nascendo dal fianco della madre, insinua il testo, ne avrebbe causato la morte. Questo particolare si ritrova pure nel *Myôtei Mondô*, che riporta anch'esso una succinta biografia di *Shâkyamuni*, nel corso di una serie di argomentazioni: cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 65.

²² Nel *Myôtei Mondô* compare soltanto un fuggevole cenno alla nascita di colui che diverrà il buddha Amida, cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 123.

che deve avere molto colpito i gesuiti.²³ Qui vengono affastellati nella consueta prospettiva demitizzante elementi tratti dalla predicazione di più scuole su *Dainichi* (la scuola *Huayan*, g. *Kegon* e la scuola *vajrayâna Zhenyan*, g. *Shingon*): la sua incorporeità; la sua connessione con i cinque macroelementi costitutivi del cosmo (acqua, aria, terra, fuoco, etere) più la coscienza; la sua natura, dichiarata ora maschile,²⁴ ora femminile²⁵ a seconda della dimensione in cui è collocato (espressa dal mandala corrispondente).²⁶ Da ciò il testo conclude che *Dainichi* è solo un'ipostasi della dinamica fondamentale del mondo naturale, quella che i cinesi esprimono con la diade dialettica di *yin* e *yang*. Sempre seguendo la dottrina tantrica *shingon*, si riconosce *Dainichi* quale membro di una pentade di *jina*, i buddha vittoriosi [la famiglia degli illuminati: *tathâgatakula*, g. *nyorai-bu*] di cui è l'esponente centrale, intorno al quale sono disposti gli altri quattro, per affermare immediatamente che tali buddha non sono altro che le cinque parti del corpo.²⁷ Prova ne sarebbe, di nuovo, una speculazione terminologica, ossia il fatto che lo stesso sinogramma *fo* [buddha, g. *butsu*], è composto di due elementi: il primo è il radicale di 'uomo' e il secondo, a detta dei gesuiti, significa 'parti'. Con ciò si conclude il procedimento che riduce i buddha ai puri elementi naturali, agli elementi costitutivi sia dell'universo sia dell'essere umano. Si dichiara quindi terminato l'esame di questo tema, e infatti il paragrafo seguente affronta un nuovo argomento.

IV. TERZO: L'UOMO, PRIVO DI ANIMA, RESTA PRIGIONIERO DELL'IMMANENZA

Il V. paragrafo, stringato e lacunoso, tocca in maniera troppo sommaria un problema fra i più spinosi ed intricati di tutta l'evoluzione sino-giapponese del buddhismo *mahâyâna*, ossia cerca di trarre delle conclusioni sulla natura di ciò che in giapponese è chiamato *shin* (c. *xin*) ossia il complesso cuore/mente, l'organo sede della conoscenza e delle emozioni, a cui dai missionari viene attribuito subito il ruolo di analogo buddhista dell'anima, definendolo "sostanza intelligente". Il problema che si intuisce soggiacente: ossia se il buddhismo ammetta un principio vitale

²³ A parte l'equivoco iniziale, in cui era incorso Francesco Saverio, il quale, a causa di un suo informatore sprovveduto, predicando ai giapponesi dal 1549 al 1551 aveva usato il nome *Dainichi* per indicare il Dio unico della rivelazione biblica e la prima persona della Trinità.

²⁴ Nel *Kongôkai* (*Vajradhâtu*), il piano della sfera adamantina dell'elemento coscienza, nella speculazione *shingon*.

²⁵ Nel *Taizôkai* (*Garbhadhâtu*), il piano della matrice, che simboleggia la perfezione dell'universo delle forme manifeste, composto dai cinque elementi: terra, acqua, fuoco, aria, spazio o etere, secondo la scuola *shingon*.

²⁶ Si tratta di una sorta di compendio, forzatamente incompleto, dell'articolata riflessione su *Vairocana* sviluppata in *Myôtei Mondô*.

²⁷ Hanno infatti appreso che nella fisiologia cinese il corpo umano si compone di cinque parti: le quattro membra e la testa, e anche i suoi organi fondamentali sono cinque.

immortale oppure no, rimane qui in sospeso, forse perché gli elementi raccolti non sono univoci.²⁸ Inoltre permane una forte ambiguità circa il contenuto dell'espressione 'vita futura'. Con queste parole infatti il buddhismo intende prevalentemente la semplice rinascita in un'altra forma di vita (determinata dalle proprie azioni) nel cosmo, nella dimensione dell'esistenza condizionata, o tutt'al più la 'rinascita' (se così la si può chiamare) in una Terra Pura, mentre qui surrettiziamente si intende quest'espressione in parallelo con la vita ultraterrena del cristianesimo nella beatitudine eterna. Il giudizio sarà quindi che i buddhisti, anche per quanto riguarda la 'beatitudine della vita futura', non si spingono al di là dell'orizzonte umano e, aspirando tutt'al più ad una felice rinascita, restano per così dire prigionieri dell'immanenza. Nel finale si denuncia l'immensa responsabilità del Buddha *Shâkyamuni*, che è stato il primo a predicare questa dottrina, e dalle cui parole tutte le scuole dipendono anche dopo molti secoli.

V. QUARTO: LA DOPPIEZZA DEL BUDDHISMO, RAGGIRI EDIFICANTI E SEGRETO NICHILISMO

I tre punti successivi, dal VI. all'VIII. si concentrano sul buddhismo zen e utilizzano in vario modo testi, materiali e tradizioni di questa scuola, che i missionari ritengono particolarmente preziosi per svelare l'autentica natura dell'intero buddhismo. In effetti gli elementi dottrinali che vengono chiamati in causa in questi paragrafi sono di primaria importanza, anche se la loro imperfetta conoscenza, o il loro intenzionale stravolgimento, tradiscono la volontà di far convergere i risultati dell'indagine in una direzione univoca e perfettamente funzionale alla liquidazione del buddhismo.

L'elemento a partire dal quale è sviluppato l'attacco è, nel paragrafo VI., la denuncia di una doppiezza nell'insegnamento del Buddha. Avendo appreso che il buddhismo di Grande Veicolo ha tra i suoi fondamenti (che risalgono all'antica scuola indiana *Mâdhyamaka*, ma sono stati fatti propri dalla scuola zen) la dottrina che afferma l'esistenza di due livelli di verità: la verità convenzionale (*samvritisatya*) e quella fondamentale (*paramârthasatya*),²⁹ l'autore conclude senz'altro che l'insegnamento buddhista sulla rinascita (la 'vita futura') appartiene al mero piano convenzionale, è dottrina 'conveniente, opportuna' (g. *gonkyô*), predicata per ragioni di benessere

²⁸ La dottrina *nairâtmya* [del 'non-sé'], antica e condivisa da tutte le scuole, che insegna l'inesistenza di un sé umano sostanziale (ossia: durevole, permanente, immutabile, di per sé esistente), nei suoi sviluppi in Cina aveva raggiunto un maggiore livello di complessità per cui alcune scuole parlavano di un 'vero sé' (quello raggiungibile mediante l'illuminazione), il quale tuttavia, pur essendo vero, ontologicamente parlando continuava a essere un 'non-sé'.

²⁹ Nâgârjuna (I./II. sec.), *Madhyamakakârikâ* 24,8: «La dottrina del B. è insegnata in riferimento a due verità: la verità convenzionale (*lokasamvritisatya*) e la verità fondamentale (*paramârthasatya*). ... La realtà fondamentale non si può insegnare senza appoggiarsi alla pratica quotidiana (*vyavahâra*). Senza far ricorso alla realtà fondamentale, il nirvâna non può essere raggiunto».

sociale e di vantaggio individuale, mentre la verità fondamentale, ultima e vera (g. *jikkyô*), tenuta nascosta, rivela che dopo la morte non vi è che il nulla. Per dimostrare che la scuola zen trasmette, oltre all'insegnamento buddhista palese, anche una dottrina esoterica viene esposto, abbastanza fedelmente, il cosiddetto *Sûtra del fiore*: «Quando *Shaka* predicava sul monte Ryôju [*Gridhrakûta*] fece vedere un fiore alla folla dei suoi discepoli che restarono impassibili, non avendo afferrato per niente il senso di tale gesto. Soltanto il volto di *Kashô* [*Mahâkâshyapa*] s'illuminò in un sorriso. Allora *Shaka* disse: «Il *nirvâna* della vera legge è inesprimibile: io lo trasmetto a *Kashô*.»³⁰ Questo aneddoto spurio, nato per nobilitare, facendola risalire al Buddha storico, la tipica modalità zen di approccio non-verbale al nucleo vivo del buddhismo,³¹ non poteva che rendere perplessi i missionari (forse non molto illuminati dai loro informatori) che infatti ne elaborano un'interpretazione a vantaggio della loro tesi. Nel medesimo senso, quale attestazione di un segreto nichilismo, l'autore pretende anche di saper sciogliere un'enigmatica quartina, tratta dal rituale di ordinazione monastica della scuola zen *sôtô*, in cui viene esposta la condizione paradossale di un insegnamento che si autocontraddice per trascendere il piano della logica.³² Il contenuto della trasmissione esoterica, ormai nettamente smascherato, è quindi: 'il nulla del *shin*', ossia il fatto che non esiste alcun principio vitale immortale e «in definitiva, tutto ciò che è, è nulla». Si può ritenere che proprio qui cominci a prendere corpo la tesi che il buddhismo sia una forma di nichilismo metafisico, un'idea che ha goduto di straordinaria fortuna nella (in)comprensione occidentale del buddhismo almeno fino a metà del XIX. secolo.³³

³⁰ Si tratta di un episodio apocrifo (attestato solo da un *sûtra* di produzione cinese, il *Dafantianwang wenfojueuyi jing*, giapp. *Daibontennô-mombutsu-ketsugi-kyô* [*Sûtra* in cui *Brahmâ* chiede al Buddha di risolvere i suoi dubbi]) su cui la scuola zen si basa (inserendolo anche nella sua importante raccolta di *koan*, il *Wu-men-kuan*, g. *Mumonkan*) per far risalire il suo tipico insegnamento *ishin denshin* ['da mente a mente'] al buddha *Shâkyamuni*.

³¹ Che viene sintetizzata in una quartina programmatica che si fa risalire a *Bodhidharma* (VI. sec.) il Primo Patriarca dello zen: «una trasmissione speciale al di fuori delle Scritture/ indipendente da scritti o parole/ direttamente da mente a mente/ vedere la propria vera natura e diventare Buddha».

³² «Vero dharma (insegnamento) circa il dharma: [non c'è] nessun dharma/ questo dharma, [che non c'è] nessun dharma, è anch'esso un dharma./ In questo momento in cui si rivela: [non c'è] nessun dharma,/ dharma, dharma, come sarai ancora dharma?» La quartina è presente ed interpretata anche nel *Myôtei Mondô* (cfr. *Myôtei Dialogues*, p. 112s.) da cui l'autore del documento *Ane-saki* certamente dipende, come confermano anche altri particolari presenti in ambedue i testi.

³³ Si veda in merito H. DE LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier-Montaigne, Paris 1952 (tr. it., *Buddismo e occidente*, Jaca Book, Milano 1987).

VI. L'ACCUSA DI NICHILISMO E IL FRAINTENDIMENTO DELL'IDEA DI "VACUITÀ"

Anche in questo caso si tratta di un fraintendimento interessato, perché alla base di questa onnipresenza del 'nulla', che per primi i gesuiti in Giappone scoprono e diffondono come la vera essenza del buddhismo, c'è la difficile nozione, centrale in tutto il Grande Veicolo, di vacuità [*shûnyatâ*]. La dottrina della vacuità, correttamente intesa, significa soltanto che tutti gli esseri nell'intero universo non esistono in sé e di per sé stessi, ma solo in forza di cause e condizioni, sono cioè sprovvisti di una natura sostanziale propria [*svabhâva*]. A proposito della vacuità sono possibili, secondo i maestri tibetani, due classici e simmetrici fraintendimenti: o la si ritiene equivalente al nichilismo (nulla esiste in nessun caso ed a nessun livello), oppure la si considera una sorta di reale esistenza, di realtà fondamentale ultima (simile al *brahman* dell'induismo).³⁴ È evidente che i missionari sono caduti nel primo e più facile errore giungendo alla conclusione che il buddhismo è un vero e proprio nichilismo metafisico. Questo, prosegue il testo, è il vero contenuto della trasmissione da maestro a discepolo, così cara alla scuola zen, che si fregia della linea di successione canonica dei suoi «ventotto patriarchi dell'India» seguiti dai «sei patriarchi della Cina», i quali secondo la tradizione rappresentano la continuità dottrinale fra il Buddha *Shâkyamuni* e *Huineng* (il Sesto Patriarca 638-713). Tanto radicale nichilismo, incalza l'autore, genera inevitabilmente l'immoralismo: «tutte le dottrine buddhiste [...] negano ogni distinzione tra bene e male», come si deduce dal principio, che viene così spesso proclamato da essere divenuto quasi proverbiale: «bene e male non sono due, perverso e giusto non sono che uno». ³⁵ Si tratta di un insegnamento che, per essere rettamente compreso, presuppone la distinzione tra il piano del relativo e quello dell'assoluto di cui sopra si è detto. Ma l'operazione di smascheramento ha già riconosciuto sotto questa distinzione la differenza fra la predicazione pubblica, fatta *pro bono pacis*, e il vero insegnamento dello zen, il nichilismo, che viene trasmesso esotericamente, in segreto.

VII. IL BUDDHISMO PREDICA LA RINASCITA PER OPPORTUNISMO E TIENE NASCOSTO IL NULLA

Nel paragrafo VII. si ribadisce il nesso che sussiste fra la negazione di una vita nell'aldilà e l'immoralità su questa terra: senza la credenza in un principio vitale immortale che possa venire

³⁴ Ma già Nâgârjuna metteva in guardia sulla difficoltà di comprensione: «Una vacuità mal compresa rovina la persona non intelligente. È simile a un serpente afferrato maldestramente o a una formula magica mal pronunciata».

³⁵ Cfr. ELISON, *Deus*, cit., p. 442, n. 108, che riporta l'espressione giapponese *zen'aku funi, jashô ichinyo* traducendo: «bene e male (sono) indifferenziati, pernicioso e fedele si risolvono in uno». Avendo già citato questo principio in precedenza (p. 172), il diffuso commento che Elison vi acclude si trova a nota 82 di p. 439s.

premiato, o castigato in sede ultraterrena, sostengono i missionari, lo spirito umano rimarrà preda dei suoi istinti egoistici e imboccherà la via del male. Nessuna condotta virtuosa o morale può essere intrapresa, se si nega la sopravvivenza al di là della morte. Niente di buono potrebbe avvenire, se si insegnasse «apertamente che tutto è nulla, nulla la vita, nulla la morte» e di conseguenza nessuna società potrebbe sussistere. Perciò i monaci buddhisti non divulgano questa verità esiziale, in cui credono, ma la trasmettono ai soli iniziati.

Pare tuttavia che i gesuiti abbiano avuto sentore dell'esistenza di tesi che negavano l'identificazione della vacuità con il nulla, additando ad esempio la relazione che intercorre tra la vacuità e la natura-di-buddha [*tathâgatagarbha*], ossia un elemento positivo e ritenuto onnipresente: la potenzialità di illuminazione insita in tutti gli esseri.³⁶ Infatti le scuole buddhiste che si basavano sulla vacuità avevano dovuto fronteggiare fin dall'antichità l'accusa di nichilismo ed avevano insistito nel dichiarare fuorviante e infondata ('eresia', legge il cristiano) l'equivalenza: vacuità = nulla. Queste posizioni difensive vengono però respinte e, visto che erano attestate anche in scritti di maestri zen, che l'autore mostra di conoscere e cita,³⁷ se ne escogita un'interpretazione che non smentisca, ma al contrario ribadisca, il radicale nichilismo dello zen.

A questo punto il testo allinea una serie di termini tecnici in uso nella speculazione buddhista, che in parte è possibile identificare: «nulla [*shûnyatâ*], natura-di-Buddha [*tathâgatagarbha*], natura [illuminata] originaria [*hongaku*], verità, natura della legge [*dharmata*], corpo della legge [*dharmakâya*], (*bodhicitta*) [mente protesa verso l'illuminazione]»,³⁸ per poi sostenere che in verità questi nomi stanno tutti ad indicare un'unica realtà, lo *shin* umano (confinato nell'orizzonte della mera immanenza). La pluralità delle designazioni è del tutto apparente, perché dipende unicamente dalla diversità delle scuole, «è la [medesima] canna palustre, che si chiama *yoshi* a Osaka e *hamaogi* a Ise».³⁹

Il paragrafo VIII., uno dei più brevi, ha l'unica funzione di trarre le conclusioni di questa parte (comprendente i brani da V. a VIII.) e si limita ad affermare che per quanto le scuole buddhiste siano numerose, diverse fra loro e disseminate in varie terre, poiché tutte discendono dall'insegnamento del solo Buddha Shâkyamuni, «per chi va al fondo delle cose» esse non differiscono affatto. Infatti questi ha predicato un unico insegnamento: «la legge del nulla», la quale

³⁶ Il *tathâgatagarbha* [matrice/embrione di illuminazione] viene definito come ciò che, presente in tutti gli esseri senzienti, permette loro di pervenire all'illuminazione, di conseguire la buddhità. Ma è proprio la vacuità, l'assenza di esistenza intrinseca, che permette agli esseri senzienti di mutare, di evolvere, e trasformarsi in Buddha.

³⁷ Il testo segue anche qui il *Myôtei Mondô*, cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 114, dove è citata una frase dal *Denshin Hôyô* (c. *Chuanxin fayao*) del maestro zen Obaku (c. *Huangbo Xiyun*, m. 850): «[le persone] non si rendono conto che le loro stesse menti sono all'origine vuote», che viene intesa come una conferma del fatto che «la nostra natura è nulla e vuoto».

³⁸ *Bodhicitta* [mente dell'illuminazione], è il termine che indica l'aspirazione all'illuminazione per il bene di tutti gli esseri senzienti, una nozione centrale del *Mahâyâna*.

³⁹ Espressione proverbiale presa da *Myôtei Mondô*, cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 72.

resta il nucleo dell'insegnamento di tutte le numerose ramificazioni del buddhismo.

VIII. IL BUDDHISMO DEVOZIONALE SMASCHERATO: MENZOGNA, IMMORALITÀ E SEGRETO

Gli ultimi quattro paragrafi (IX.-XII.) sono diretti a criticare la forma di buddhismo più diffusa a livello popolare, quella di impianto devozionale che, utilizzando la semplice formula di invocazione al buddha *Amitâbha* (g. *Amida*) *namu Amida butsu* [venerazione al buddha *Amitâbha*], ne implora l'intervento soccorrevole allo scopo di poter rinascere in un suo universo privilegiato, la Terra Pura *Sukhâvatî* [Luogo di Beatitudine] e da questo incontaminato mondo celeste privo di negatività poter poi conseguire senza intralcio l'illuminazione a beneficio di tutti gli esseri e raggiungere infine il *nirvâna*.⁴⁰ Nel punto IX. si insiste, riportando elementi contenuti nel *Sûtra della rammemorazione di Amitâbha* [g. *Kan Muryôjukyô*, scr. *Amitâyurdhyânasûtra*], sul fatto che anche questa dottrina risale a Shâkyamuni, il quale si sarebbe inventato di sana pianta sia il buddha Amida sia la Terra Pura da lui retta, che si dice sia posta ad occidente, ad una distanza incommensurabile. Riprova della sfrenata attività fabulatrice del mendace Shaka sarebbero anche le figure dei sei buddha attivi negli eoni che hanno preceduto quello attuale,⁴¹ da lui fantasiosamente escogitate, come pure la profezia della sua futura illuminazione, che affermava di avere ricevuto in un passato favolosamente remoto dal buddha primordiale *Dîpamkara*.

A differenza delle strategie polemiche adottate in precedenza, in questo frangente i missionari mettono in campo delle argomentazioni di carattere razionale-scientifico e, siccome per divenire il Buddha *Amitâbha* si narra che l'asceta Dharmâkara avrebbe meditato per ben cinque *kalpa* (l'eone della cosmologia antico-indiana), si scagliano contro la nozione mitica di *kalpa*, ridicolizzandone la definizione tradizionale, con il semplice espediente di trasporre sul piano reale una formulazione iperbolica di valore evidentemente poetico-evocativo.⁴² Inoltre dichiarano del

⁴⁰ Questa forma di buddhismo in cui il fedele invoca l'aiuto di un essere sovrumano (il buddha Amida) confessando la propria incapacità di raggiungere la salvezza con i propri sforzi, per evidenti ragioni ha suscitato molto interesse da parte cristiana, dal XVI. sec. fino al XX. Cfr. H. DE LUBAC, *Amida. Aspects du bouddhisme II*, Seuil, Paris 1955 (tr. it. *Aspetti del buddhismo*, Jaca Book, Milano 1979), nonché M. DE GIORGI, *Salvati per grazia attraverso la fede. La salvezza per grazia nel buddhismo della terra pura e nel cristianesimo*, EMI, Bologna 1999.

⁴¹ I buddha del passato che vengono venerati nel buddhismo giapponese sono in genere sei: Vipâshyin, Shikin, Vishvabhûj, Krakucchandra, Kanakumûni e Kâshyapa che in questa successione precedono Shâkyamuni, al quale succederà Maitreya. Antecedente a questa successione è il buddha primordiale *Dîpamkara*, menzionato subito dopo.

⁴² Per indicare l'immensa estensione di un *kalpa* si affermava che fosse il tempo occorrente a consumare un cubo di granito con il lato lungo quaranta leghe, se un angelo veniva a sfiorarlo

tutto inverosimile la distanza astralmente grande («se si attraversano, dal lato di Occidente, dieci trilioni di mondi») a cui sarebbe situata la Terra Pura di Amida, dichiarando che, contrariamente a quanto pensano gli orientali, la direzione ‘verso occidente’ non è assoluta bensì relativa. E per giunta, come hanno dimostrato le circumnavigazioni effettuate dagli europei, questa nostra terra è sferica e di una circonferenza assai più ridotta delle fantasiose immensità pretese dai *sûtra* buddhisti. Tale decisiva irruzione delle certezze scientifiche e della fattualità geografica chiude la questione e, una volta dichiarata inesistente la fantomatica Terra Pura, la cui dislocazione risulta indeterminabile, anche il buddha Amida risulta privo di qualsiasi realtà.

IX. AMIDA L’IMMENSO: IPOSTASI DELLO SPAZIO ILLIMITATO E VUOTO

In una sorta di cortocircuito deduttivo, il paragrafo successivo, il X., si apre con l’asserzione che le fantasiose figure della Terra Pura e di Amida, inesistenti, non sono che dei termini alternativi per indicare lo *shin* umano, un altro modo per riferirsi al cuore/mente di ciascun uomo. Quindi si prende spunto dalle dimensioni iperboliche che nell’*Amitâyurdhyânasûtra* vengono attribuite al corpo di Amitâbha⁴³ per concludere che non può esistere alcun essere così esteso, e che pertanto si tratta della personificazione della «universalità dello spazio». Così pure, quando nel *sûtra* si afferma che tutti i buddha pienamente illuminati fanno parte del Dharmadhātu,⁴⁴ bisogna intendere che si vuole così simboleggiare l’elemento aria che riempie l’universo. Ancora una volta si applica una sorta di riduzionismo naturalistico. Che evocando tali buddha ci si riferisca in realtà all’aria, elemento onnipervasivo e vuoto in cui può espandersi il suono, sarebbe comprovato dalla quartina coniata da un famoso monaco amidista: «Io invoco il Buddha,/ né *hotoke* [buddha], né io esistiamo;/ null’altro che questo eco di voce:/ *Namu Amida Butsu*». Scritta per celebrare il valore assoluto della pratica di invocazione, nella quale sia l’orante che il desti-

con la sua veste di piume una volta ogni tre anni. Questo punto, e tutta la seconda parte di questo paragrafo riproduce il *Myôtei Mondô*, cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 125.

⁴³ Amida è così immenso da avere «tra le sopracciglia un ciuffo di peli bianchi avvolti a destra e pari a cinque monti Sumeru», ossia cinque volte più grande del monte Sumeru (o Meru), che è la montagna cosmica che unisce la terra al cielo al centro dell’universo della cosmologia indiana.

⁴⁴ Lo ‘spazio della realtà assoluta’ o ‘dimensione del reale’, è la sfera non duale percepita dai buddha nel *Dharmakâya*, in cui si avverte la vera natura dei fenomeni, contrapposta a *lokadhātu*, la ‘dimensione dei mondi’ luogo del percepire fenomenico, frammentario e confuso, proprio degli esseri senzienti condizionati.

natario si eclissano di fronte alla semplice voce, viene invece letta come un'ennesima affermazione di nichilismo.⁴⁵ Seguono speculazioni sulle componenti del sinogramma *shin*, per concludere che fra le scuole buddhiste non sussiste alcuna vera differenza.

X. LA VITA IMMORALE DI SHINRAN, UN GRANDE MAESTRO AMIDISTA

Nel breve XI. paragrafo si utilizzano alcuni episodi poco edificanti (che gli storici poi giudicheranno malevole diffamazioni) pertinenti alla biografia di Shinran Shônin (1173-1263) il fondatore della Scuola della Vera Terra Pura [*Jôdoshin-shu*], per fornire un esempio a conferma di quanto si asseriva nei paragrafi VI. e VII., ossia che non si può condurre una vita virtuosa se si nega la sopravvivenza oltre la morte. L'indifferentismo morale che ispira la condotta di Shinran è infatti fondato e autorizzato dalla credenza buddhista che «in definitiva tutto è vano». Visto che citano la condotta incresciosa di questo personaggio, si può ipotizzare che i missionari avessero avuto notizia del fatto che le scuole della Terra Pura, facendo dipendere la salvezza soprattutto dalla fede e dall'invocazione ad Amida e mettendo tra parentesi (anzi, nel caso di Shinran: dichiarando del tutto inutile) la necessità di una condotta virtuosa, erano state avversate dalle altre correnti buddhiste e dal governo come propagatrici dell'immoralità fra il popolo. Era stato molto attaccato (e anche condannato all'esilio) proprio Shinran, il caposcuola sostenitore della tesi radicale che l'attività salvifica di Amida era specialmente rivolta ai peccatori incalliti, incapaci di buona condotta ma sinceramente fidenti nella sua misericordia. Forse anche per questo alla fin fine la formula d'invocazione *namu Amida butsu* per i missionari era considerata equivalente a: «non c'è alcuna differenza tra osservare la legge e violarla».⁴⁶

XI. SIGNIFICATI MISTERIOSI DEL NEMBUTSU OCCULTATI DA COLORO CHE SANNO

Nella sua parte iniziale l'ultimo paragrafo, il XII., cerca di sondare il significato profondo dell'invocazione ad Amida e, correttamente, riferisce che *namu* (traslitterazione del scr. *namas*, venerazione) secondo autorevoli maestri antichi fra cui Shandao (VII. sec.), oltre al resto vuol dire: «dedicare la propria vita». Il ragionamento prosegue però affastellando elementi linguistici per una (pseudo-)etimologia, e fa appello persino al *Yijing*, il *Classico dei Mutamenti* confuciano, allo scopo di dimostrare che anche al centro di questa nozione c'è «il vuoto dello *shin*». Il termine

⁴⁵ Anche per questa poesia si veda il *Myôtei Mondô*, benché qui venga attribuita al monaco Koya, un precursore della scuola della Terra Pura del X. sec., e là ad Ippen, un maestro amidista del XIII. Cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 126.

⁴⁶ La condotta riprovevole di Shinran è già denunciata nell'ultima pagina del I. Libro del *Myôtei Mondô*, cfr. *ivi*, p. 127.

namu significherebbe insomma «l'assenza di *shin* e di pensiero, lo stato di *nirvâna*»,⁴⁷ che più correttamente si dovrebbe indicare come «nulla». Ma mentre il nulla è un'idea astratta accessibile a pochi, *namu Amida butsu* è una formula facile, afferrabile anche dagli incolti. Questo è l'utile espediente [*upâya*] buddhista messo in atto dalla Scuola della Terra Pura per condurre i suoi fedeli a familiarizzare con il «senso nascosto» della pratica che è: «usciti dal nulla, noi vi siamo ricondotti». L'elemento di comprova, in questo caso, è un cenno alla complessa cosmologia buddhista la quale, benché distingua parecchi tipi diversi di esseri,⁴⁸ secondo l'interpretazione zen non sta ad indicare altro che la condizione umana in questo mondo.⁴⁹

Ancora allo zen ci si riferisce nei successivi due punti: siccome i suoi maestri sono «iniziati alla saggezza», talvolta si permettono gesti di irriverenza anche estrema nei confronti delle Scritture buddhiste, venerate da tutte le altre scuole, che trattano come carta straccia.⁵⁰ Infatti, sostengono i gesuiti, il Buddha Shâkyamuni avrebbe ammesso davanti ai suoi discepoli, prima di morire, di non avere mai pronunciato una sola parola sulla vita oltre la morte. Anche in questo caso viene deformato un episodio ben noto in ambiente zen, riportato da un *sûtra*,⁵¹ e assai valorizzato poiché volto a sottolineare il fatto che l'insegnamento autentico, essendo ineffabile, non passa attraverso le parole. Invece l'unico modo in cui può essere compreso in questa sede è «che

⁴⁷ In questa frase si potrebbe riconoscere la meditazione zen, mirata all'eliminazione dell'attività ordinaria della mente, se non venisse proposta, invece, come un'affermazione a livello ontologico.

⁴⁸ Il testo ne elenca nove: «[i purganti negli] inferi, i preta [fantasmi famelici], gli animali, gli ashura [asura, gli dèi gelosi], gli uomini, gli dèi, i discepoli, gli illuminati, buddha», ossia i sei destini di rinascita e insieme i tre livelli della pratica; questo fa pensare al bhavachakra [diagramma circolare delle esistenze] come viene costruito dalla scuola tendai, che oltretutto inserisce al centro del cerchio il sinogramma *shin*.

⁴⁹ Anche qui si affaccia il peculiare approccio della scuola zen ai contenuti del buddhismo; secondo alcuni maestri zen, ciascun uomo può avere esperienza delle diverse forme di vita in una sola giornata, perché i suoi stati d'animo, le passioni intense e l'ignoranza lo fanno transitare di continuo dal comportamento animalesco a quello avido dei fantasmi, a quello iracondo degli asura, ecc.

⁵⁰ Punto presente nel *Myôtei Mondô*, cfr. *Myôtei Dialogues*, cit., p. 100. L'autore potrebbe essere anche al corrente del fatto che il Sesto Patriarca del chan/zen, Huineng (638-713), di cui si è detto, viene talora raffigurato nell'atto di stracciare i *sûtra*. Questo gesto molto trasgressivo è interpretato come un modo di enfatizzare l'importanza della trasmissione zen 'indipendente da scritti o parole'. Cfr. *supra*, nota 31.

⁵¹ Il detto, attribuito al Buddha nel *Mahâparinirvânasûtra*, e assai citato nelle scuole zen, afferma: «Nei quarantanove anni in cui ho predicato il Dharma, non ho mai pronunciato una sola parola.» Curiosamente non viene citato nel *Myôtei Mondô*, ma fa parte del bagaglio culturale dell'autore di questo documento.

il termine ultimo del buddhismo è il nulla»; questo sarebbe il segreto confidato ai soli 'iniziati' e trasmesso in modo occulto, ma da non divulgare alla gente comune. Nella scuola della Vera Terra Pura, questa verità riservata costituirebbe il contenuto di un'opera di Shinran, alla quale per questa ragione hanno accesso i soli famigliari dei vertici della setta.⁵²

Così termina il «documento Anesaki», confiscato nel 1790 e quindi importante testimone della persistenza e dell'omogeneità delle argomentazioni dei cristiani contro le varie scuole buddhiste nei quasi due secoli seguiti all'elaborazione del *Myôtei mondô* di Fabian Fukan (1605). Rispetto alla cospicua parte là dedicata alla confutazione del buddhismo, il nostro scritto pare una sorta di compendio, che trae da quel testo non solo tutte le sue idee (a parte le balzane trovate del paragrafo I. e poco altro) ma anche le citazioni di scritti buddhisti con cui le supporta. In compenso tralascia del tutto parti molto ampie, che là Fukan dedicava a scuole come la Shingon, la Hossô, la Tendai, la Sanron e la Kegon, alcune delle quali avevano adepti e conoscitori quasi solo nella parte colta e privilegiata della popolazione giapponese. Il che fa pensare che l'ambiente a cui il documento doveva servire fosse ben poco toccato dalle loro dottrine, mentre si confrontava maggiormente con le scuole della Terra Pura e la vulgata riguardante lo zen. Un motivo della concisione di questo promemoria, mirato a contrastare e demitizzare alcune dottrine in particolare, può essere stata la sua concreta utilizzazione in sede pastorale, cosa che ne giustifica anche la scrittura talora trasandata.

gianfranco.bonola@uniroma3.it

(Università degli Studi Roma 3)

⁵² Tuttavia il volume citato nel testo, il *Kyôgyôshinshô* [Florilegio sull'insegnamento, la pratica e la realizzazione secondo la scuola della Terra pura] è il lavoro principale di Shinran, scritto nel 1224. La trasmissione dell'opera, come di consueto, era riservata ai vertici della gerarchia della scuola, stabilita in questo caso per successione familiare.