

UN'ISOLA IN LEVANTE

Saggi sul Giappone in onore di Adriana Boscaro

a cura di

Luisa Bienati *e* Matilde Mastrangelo

Scripto**Web**

Napoli 2010

In copertina: IAPONIAE INSVLAE DESCRIPTIO. Ludoico Teisera
auctore, 35.5 x 48.5 cm.

Mappa di Ludovico Teixeira, in *Additamentum V al Theatri Orbis Terrarum*
di Abraham Ortelius, ex Officina Plantiana, Antwerp (Anversa), 1595.

Proprietà Letteraria Riservata

©Copyright 2010

CIVIS s.n.c/Scriptaweb.eu

È vietata la riproduzione di questo libro o parte di esso con qualsiasi mezzo tecnico.

Il gesuita Camillo Costanzo e la controversia sulla terminologia cinese

Adolfo Tamburello

È noto come la controversia su nomi e termini cinesi del cristianesimo, che precorse la “questione dei riti” in Cina, fu accesa e fomentata inizialmente dalla missione gesuitica giapponese, critica delle reseche si erano venute standardizzando nell’uso presso la missione in Cina.¹

Ormai quasi dieci anni or sono Stefano De Fiores, con la sua monografia su Camillo Costanzo (1571-1621),² apportava nuovi dati, con le lettere inedite che pubblicava, sul ruolo esercitato da questo gesuita in quella che doveva diventare una prima *vexata quaestio*.

L’opera del Costanzo aveva in verità ricevuto riconoscimenti dai tempi di Daniello Bartoli. Il grande storiografo gesuita gli accreditava addirittura:

... lo scoprimento e la confutazione di tutti gli errori che in materia di religione corrono in Giappone, nella Cina e in Siam; che tutti derivano da una medesima fonte di Sciacca, oracolo dell’Oriente. Studiò egli dunque attentissimamente cinque anni interi il Buppò, che sono le scritture canoniche di que’ pagani [...]. Coltine dunque gli errori, e ordinatili in ogni materia i suoi, li confutò in quindici libri [...]. Compiuta l’opera, ella fu sottilmente esaminata in Giappone da uomini potentissimi e approvata. Ma egli non si condusse a metterla in pubblico, se prima non la portava egli medesimo nella Cina, dove il p. Niccolò Longobardo, colà superiore, continuo l’invitava, e quivi darla a discutere a’ più scienziati mandarini e a’ Padri nostri, che eccellentemente sapevano il significato e la forza di que’ misteriosi loro caratteri.³

In realtà, il Costanzo era stato preceduto in Giappone nel suo “scoprimento” da altri confratelli, i quali molto prima di lui avevano

¹ Su un ultimo studio sull’argomento a mia conoscenza: Isabel Pina, “João Rodrigues Tçuzu and the Controversy over Christian Terminology in China. A Perspective of a Jesuit from the Japanese Mission”, *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, VI, 2003, pp. 47-71.

² Stefano De Fiores, *Il beato Camillo Costanzo di Bovalino (con 17 lettere inedite dal Giappone e dalla Cina)*, Presentazione di Giancarlo Bregantini, QUALECULTURA Jaca Books, Vibo Valentia, 2000. Si veda sull’opera anche l’articolo recensivo: Irene Iarocci, “Spiritualità ed esegesi del lessico sino-giapponese. Camillo Costanzo S.I. scrittore e martire”, *Societas*, L/5-6, 2002, pp. 221-224.

³ Daniello Bartoli, *Dell’Istoria della Compagnia di Gesù. Il Giappone. Seconda parte dell’Asia*, Libro quarto, Roma, 1660, pp. 227-230.

intrapreso lo studio delle religioni in Giappone per confutarle nel corso dell'evangelizzazione che venivano conducendo nel paese.

Tutto o molto per il tema che ci riguarda era nato inizialmente a causa dei "catechismi". I "catechismi" erano venuti di gran moda con la riforma luterana e la successiva riforma cattolica per l'esposizione dei principi cristiani al punto che gli stessi missionari si erano dati gran da fare a compilarne in buon numero nelle loro terre di missione. Vi si sarebbe cimentato, come vedremo, anche il Costanzo e prima di lui vi aveva indulto, fra gli italiani, persino il grande Visitatore Alessandro Valignano, il quale, nel corso della sua prima permanenza in Giappone fra il 1579 ed il 1582, come Adriana Boscaro riferisce nel suo ultimo bel libro:

... compose, con l'aiuto di giapponesi convertiti e di gesuiti che conoscevano la lingua, un manuale che doveva servire sia a confutare le dottrine delle varie sette sia a spiegare la dottrina cristiana.⁴

Nell'edizione a stampa in latino, pubblicata a Lisbona nel 1586, il titolo recitava: *Catechismus Christianae Fidei in quo veritas nostrae religionis ostenditur et sectae Japonenses confutantur*.⁵

Adriana Boscaro annota:

Il catechismo fu compilato da Valignano in spagnolo e quindi inviato in Europa al Generale Acquaviva. Questi ne restò così favorevolmente impressionato che lo fece tradurre in latino e stampare in gran fretta a totale insaputa del Valignano stesso (Lisbona 1586). Quando questi ne vide copia anni dopo ne fu molto sorpreso in quanto aveva pensato di apportarvi alcune correzioni.⁶

Comunque andassero le cose (che fosse lui a farlo pubblicare o glielo pubblicassero a sua insaputa), è certo che non fu lui in persona a volgerlo in latino, anche per la sua più volte dichiarata carente forbitezza in tale lingua. D'altra parte, che avesse finito col dispiacersi che il testo fosse stato pubblicato (per iniziativa di altri o sua, e in questo caso con suo successivo rammarico o rincrescimento di non avergli apportato "alcune correzioni"), è del tutto comprensibile. Tanto più se si pensa che il suo testo non sarebbe mai stato pubblicato in giapponese (come forse il Valignano si aspettava) e che comunque non vi era stato affatto bisogno all'epoca di un

⁴ Adriana Boscaro, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2008, p. 77.

⁵ Pasquale D'Elia, S.I., a cura di, *Fonti riciane*, in *Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina*, I, La Libreria dello Stato, Roma, 1942, p. 146 nota.

⁶ Adriana Boscaro, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*, *cit.*, nota 3, p. 77.

altro catechismo in Giappone, una volta che già uno era stato predisposto fin dal 1573 dal gesuita portoghese Cabral. Il catechismo del Valignano si sarebbe risparmiato le critiche dei gesuiti, oltre che del suo tempo, dei giorni nostri come, per esempio, quelle di Jesús López-Gay, secondo cui il suo autore “utilizzò, senza dubbio, molte delle annotazioni accumulate da p. Cabral, che aveva già redatto un catechismo”.⁷ Juan Ruiz-de-Medina ci andava più pesante, affermando addirittura che il testo

non fu originale del visitatore, poiché alcuni anni dopo Camillo Costanzo, un futuro martire, lo censurò, dicendolo essere “pieno di errori, come quello di Possevino, da cui Valignano lo prese”. E pare che Costanzo si mantenne al di sotto della realtà perché, secondo Álvarez-Taladriz, Valignano si avvantaggiò di almeno la metà del catechismo che Cabral fece nel settembre 1573.⁸

In Cina, fin dal 1584 un primo catechismo era stato finanche pubblicato: si trattava di quello del Ruggeri, dal titolo *T'ien-chü shih-lu* (*Dianshu shihlu*), “Vera esposizione [della dottrina] del Signore del Cielo”, che costituiva fra l'altro il primo testo edito in quel paese a nome di un europeo e la cui stampa era stata autorizzata dallo stesso Valignano fin dal 31 dicembre 1582, cioè dopo che lui stesso aveva già compilato il proprio.

Pasquale D'Elia annotava a proposito del catechismo del Ruggieri:

La prima tiratura fu di 1200 copie, presto seguita da un'altra, poiché se ne sparsero in breve in tutta la Cina più di 3000 esemplari, arrivando perfino in Cocincina.⁹

Ancora:

era stato molto diffuso anche in Giappone e in Corea ed era stato ristampato tante volte fino al 1596 [...].¹⁰

⁷ Jesús López-Gay, S.I., *Il gesuita Alessandro Valignano e la missione in Giappone (1579-1606). L'inculturazione della Chiesa in Giappone*, in Luciano Vaccaro, a cura di, *L'Europa e l'evangelizzazione delle Indie Orientali*, ITL spa, Milano, 2005, p. 93.

⁸ Juan Ruiz-de-Medina, *Alessandro Valignano nell'Estremo Oriente*, in Filippo Iappelli S.I., Ulderico Parente, a cura di, *Alle origini dell'Università dell'Aquila. Cultura, Università, Collegi Gesuitici all'inizio dell'età moderna in Italia meridionale, Atti del Convegno Internazionale di studi promosso dalla Compagnia di Gesù e dall'Università dell'Aquila nel IV centenario dell'istituzione dell'Aquilanum Collegium (1596)* [L'Aquila, 8-11 novembre 1995], Bibliotheca Instituti Historici S.I., LII, Institutum Historicum S.I., Roma, 2000, p. 511.

⁹ *Fonti ricciane*, cit., p. 197, nota 3.

¹⁰ *Ibid.*, p. 379, nota 4.

Non soddisfatto neppure di questo (e tanto meno evidentemente del proprio), il Valignano fin dal 1593 ordinava al Ricci la compilazione di un altro catechismo. Sempre nelle parole di D'Elia:

Il 15 dicembre di quell'anno il De Sande scriveva all'Acquaviva che, nonostante il grande successo che aveva avuto presso i letterati il *Catechismo* del Ruggieri [...], il Valignano desiderava che se ne facesse un altro più completo nella parte apologetica e nella rifiutazione dell'idolatria. [...] Il 16 dicembre 1596 il Valignano annunciava che il Ricci stava facendo un altro *Catechismo* [...]. Esso non sarà però stampato che nel 1603 [...].¹¹

Si trattava del cosiddetto "Solido Trattato su Dio" (*T'ien-chü shi-i, Dianzhu shiyi*).

Ora, mentre il catechismo del Ruggieri, anche se circolante a lungo in Giappone, era apparentemente rimasto esente da critiche quanto meno palesate, una volta che il catechismo del Ricci arrivava in Giappone e circolava fra le mani dei missionari locali, passavano solo pochi anni prima che si levassero critiche sui nomi e i termini dell'onomastica e della terminologia cattolica resi dal Ricci, perché tutti quei caratteri avevano, a loro parere, ben altri significati per i Cinesi rispetto a quelli che il Ricci aveva inteso dare. E ciò a partire dal nome di Dio.

È risaputo che, in Giappone, già Francesco Saverio, intraprendendovi la predicazione cattolica nel 1549, aveva ritenuto inizialmente che persino il nome del Dainichi ("Grande Sole, Grande Luce") della tradizione buddhista potesse assumersi tranquillamente per quello di Dio. Si era però avveduto egli stesso poco dopo che la nozione del Dainichi non fosse assolutamente assimilabile a quella del Dio cristiano. Ne riferiva a mo' di aneddoto lo stesso Costanzo, scrivendo da Macao al generale Muzio Vitelleschi in data 25 dicembre 1618:

Si racconta nel Giappone del Beato Padre Francesco Xaverio che andava la notte per la piazza dicendo: *Dainichi no nogami are*. Che significa: *adorate il gran sole, o il nome del gran sole*, credendo per ventura che questo nome fosse Christo sole di giustizia. La gente che sapeva della significazione mistica di quel nome [...] fecero consapevole il padre, il quale poi andava, come dicono, per le stesse piazze dicendo il contrario, cioè *Dainichi na nogami asso, Non adorare il nome del gran sole*.¹²

¹¹ *Ibid.*, pp. 379-380, nota 4.

¹² "Lettera 14", edita da Stefano De Fiores, *Il beato Camillo Costanzo di Bovalino (con 17 lettere inedite dal Giappone e dalla Cina)*, cit., pp. 145-156 (*loc. cit.* p. 152).

In alternativa a Dainichi, nonostante un iniziale certo credito riscosso dal nome di Dio come *Tenshū* (equivalente del cinese *T'ien-chü*, *Dianzhu*, “Signore del Cielo”), la missione giapponese optava poi definitivamente per mantenere il nome di “Dio” nella forma *Deus* (in giapponese *Deusu*), così come faceva per molti altri nomi e termini del lessico cristiano. È superfluo dire che la scelta era facilitata *in loco* dal fatto che la lingua scritta giapponese si avvaleva, oltre che dei caratteri importati dalla Cina, di alfabeti sillabici, e uno di questi, il *katakana*, si prestava perfettamente alla trascrizione di parole e nomi stranieri a mo’ di un nostro corsivo o grassetto.

In Cina, questa semplice voltura era preclusa, dato che la scrittura non faceva uso di alfabeti, e nomi e parole potevano essere resi solo con caratteri. Bisognava eventualmente estrapolarne di convenzionali da assumere come fonemi e prescindendo dal loro significato, ma le pronunce dei caratteri variavano molto a seconda dei dialetti (per esempio, un carattere che si pronunciava *té* nel sud della Cina, si pronunciava *cha* a Pechino). Era impossibile dunque trovare uno o più omofoni del latino *Deus* che suonassero allo stesso modo alle orecchie dei parlanti di tutta la Cina. Lo stesso valeva evidentemente per gli altri nomi e termini. Di più, per quanto riguardava nello specifico il nome di Dio, lo stesso Matteo Ricci lasciava scritto:

E perché nella lingua della Cina non vi è nessuno nome che risponda al nome di Dio, nè anco *Dio* si può bene pronunciare in essa per non avere questa lettera *d*, cominciamo a chiamare a Dio *Tienciù*, che vuol dire *Signore del cielo*, come sin hora si chiama per tutta la Cina ...¹³

D'altra parte, il Ricci rimaneva convinto, come lasciava scritto, che nell'antichità i Cinesi *sempre adororno un suppremo nume, che chiamano Re del Cielo...*¹⁴ Pertanto, gli era sembrato più che legittimo ricorrere per il nome di Dio e altri – come del resto prima di lui il Ruggieri – a caratteri estrapolati dalle antiche fonti cinesi, in cui era parso di poter ravvisare gli estremi di un'originaria credenza monoteistica da parte dei Cinesi sulla base di una presunta rivelazione antico-testamentaria. In particolare, per il nome di Dio, era stato fatto ricorso anche a quelli cinesi di *Shang-ti* (Shangdi), “Sommo

¹³ *Fonti ricciane, cit.*, 245, p. 193.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 108, 110.

Antenato” o “Signore dell’Alto”, semplicemente di *T’ien (Dian)*, “Cielo” e altri.¹⁵

Ora, in Giappone era stato svolto già negli anni precedenti il 1582, quando la prima missione gesuitica metteva piede nell’interno della Cina col Ruggieri e Francesco Pasio, un ingente lavoro per mettere a punto una predicazione forte alle spalle di una confutazione delle fedi religiose indigene. Negli anni seguenti l’impegno si era ulteriormente intensificato. Lo stesso Valignano si premurava di chiamare alla missione elementi preparati in campo teologico e dottrinario come Scipione Mogavero (*alias* Francesco Pérez o Péres) (1560-1602) e Pietro Paolo Navarro (1560-1622), che sopraggiungevano entrambi in Giappone fin dal 1586 ed erano autori l’uno di una tramandata “robusta scrittura” refutativa in specie del buddhismo, andata successivamente perduta;¹⁶ l’altro di varie opere apologetiche anche in giapponese.¹⁷

Un momento culminante dell’impegno teologico-dottrinario della missione giapponese per la specifica comunità nipponica era segnato, come noto, nel 1605 dal manoscritto del *Myōtei mondō* (Dialogo tra Myō[shu] e [Yū]tei), composto dal giapponese Fabian Fukan.¹⁸ Si trattava di un’opera di sintesi, apologetica del cristianesimo e confutativa delle credenze e dei valori

¹⁵ Il D’Elia precisa: “... il Ricci si serve indifferentemente di *Tienchiù*, di *Shamti*, di *Tienciu Shamti* [...] e di *Tien Saiami*... (*ibid.*, p. 193, nota 6 e p. 186, n. 1).

¹⁶ Di essa scriveva il Santagata: “robusta Scrittura in lingua giapponese ordinata a confutare il principale insegnamento della Filosofia de’ Bonzi, che giudicano, il tutto originarsi dal Caos, cioè dal nulla in atto, e dal tutto in potenza”. Cfr. Saverio Santagata, *Istoria della Compagnia di Gesù, Appartenente al Regno di Napoli*. Parte III, Napoli, 1757, p. 136.

¹⁷ Johannes Laures, “Paul Navarro’s Manuscript on the Mother of Discovered”, *Monumenta Nipponica*, V, 1942, p. 254. Più in generale sul Navarro: G. Gioia, *Cenni storici sul B. Pietro Paolo Navarro*, Napoli, 1874; Celestino Testore, *B. Pietro Paolo Navarro S.I. (1560-1622)*, Venezia, Le Missioni della Compagnia di Gesù, 1939; Francesco Campilongo, *Apostolato e martirio di un gesuita calabrese: B. Pietro Paolo Navarro, S.J. (Laino Borgo 1560 – Shimabara 1622)*, Castrovillari, Arti Grafiche Pollino, 1969.

¹⁸ Fukansai Habian (1565-1621 c.). Una breve esposizione del contenuto del testo in italiano: Katō Shūichi, *Storia della letteratura giapponese*, a cura di Adriana Boscaro, Marsilio, Venezia, 1989, II, p. 8 e sgg. Dell’autore e dell’opera, la curatrice scrive nel glossario in appendice al volume (pp. 240-241): “Notizie biografiche molto incerte, nel 1584 fu ammesso nella Compagnia di Gesù come *dōjuku* (un gradino più basso di fratello) e aiutò i missionari nelle funzioni e nelle prediche; nel 1586 fu promosso *iruman* (fratello, dal portoghese *irmão*), ma non gli fu poi mai concesso di prendere gli ordini superiori. Questa fu una delle probabili ragioni della sua [successiva] abiura. Buon predicatore e traduttore, preparò molti testi per la stamperia dei gesuiti [...]. Nel 1605 terminò il *Myōtei mondō* [...], che è un’apologia del cristianesimo e una condanna del buddhismo, del confucianesimo e dello *shintō*”.

religiosi e filosofici giapponesi, nella quale Pierre Humbertclaude – che ne traduceva passi e ne faceva oggetto di studio, assimilandone il testo di una prima parte appunto ad una sorta di catechismo – individuava per la prima volta una confutazione in Giappone del confucianesimo e ne proponeva una possibile dipendenza dell'autore dal gesuita Camillo Costanzo, il quale

... avait eu occasion de se familiariser avec cette doctrine pendant son séjour de deux ans à Macao avec les Pères de Chine (1603-1605). A son arrivée au Japon il composa une réfutation du bouddhisme et du confucianisme en 15 volumes.¹⁹

In verità, una dipendenza del Fucan dal Costanzo rimane difficile sostenerla, quando il secondo arrivava a Nagasaki solo il 17 agosto 1605 e proseguiva più o meno subito per la sede destinatagli di Arima, nel Kyūshū, senza neppure avere, per quel che ne sappiamo, alcuna occasione di incontrare Fabian Fucan, il quale completava in quell'anno il suo *Myōtei mondō* “verosimilmente” a Kyōto.²⁰

Quella di Camillo Costanzo sarebbe rimasta comunque una figura chiave nell'operato in Giappone in fatto di apologia del cristianesimo, di reputazione in specie del buddhismo e di difesa ad oltranza dell'ortodossia cattolica. Giunto a Macao nel 1603 ed inizialmente destinato alla missione cinese, era poi stato assegnato a quella del Giappone per l'indisponibilità dei confratelli portoghesi ad accogliere altri italiani in Cina.²¹ Già da Macao, in prospettiva della prossima andata in Giappone, si impegnava con profitto nello studio del giapponese, come si può desumere da quanto scriveva al preposito generale Claudio Acquaviva il 28 settembre 1609: “... ha cinque anni che sto occupato con la lingua, con non poco travaglio ...”.²² Una volta nell'arcipelago ne aveva continuato con lena lo studio, ma, per la lettura dei testi specialmente buddhisti aveva dovuto familiarizzarsi anche nel cinese letterario se non pure nel *kanbun*, dato che solo sulla scorta di

¹⁹ Pierre Humbertclaude, “*Myōtei Mondō. Une apologétique chrétienne japonaise de 1605*”, *Monumenta Nipponica*, I/1, 1938, pp. 222-256 (*loc. cit.*, p. 231).

²⁰ Pierre Humbertclaude, “Notes complémentaires sur la biographie de l'ex-Frère Jésuite Fabien Fucan”, *Monumenta Nipponica*, IV, 2, 1941, pp. 291-295 (*loc. cit.*, p. 291). Si veda anche Giuliano Bertuccioli, “Costanzo, Camillo beato”, *Dizionario biografico degli Italiani*, XXX, Roma 1984, p. 398-400. In realtà per le altre parti dell'opera, Fucan poteva attingere ad una molteplicità di fonti, dal primo catechismo del Cabral, ai successivi del Ruggieri, del Valignano e del Ricci, alla *summa* di Pietro Gomez, oltre che all'*apologia* e alle altre opere dei citati Mogavero e Navarro.

²¹ Stefano De Fiores, *Il beato Camillo Costanzo di Bovalino (con 17 lettere inedite dal Giappone e dalla Cina)*, *cit.*, p. 36 e sgg.

²² *Ibid.*, “Lettera 3”, p. 119.

siffatte scritture poteva mettersi a comporre la serie di opere che lui stesso veniva descrivendo nelle sue missive (la prima lettera in cui ne parla, edita dal De Fiores, è del 14 dicembre 1614), dopo che, interrotto il primo soggiorno in Giappone, a seguito dell'editto di espulsione emanato dallo shogunato Tokugawa il 27 gennaio di quell'anno, si ritrovava a Macao. Durante tale soggiorno, il De Fiores scrive:

... continua a comporre – come si esprime p. Bartoli – “una faticosissima opera, ma insigne e unicamente necessaria in ben della fede”. Si tratta di 15 volumi in cui espone e confuta le religioni diffuse in Giappone, in Cina e nel Siam. Peccato che tutto questo lavoro sia andato perduto per sempre! L'opera affidata a p. Francesco Eugenio, perì con lui nel naufragio del 31 luglio 1621. Invece p. Camillo può pubblicare e diffondere altre 3 opere: *Apologia della fede cristiana, contro le calunnie dei pagani*; *La Differenza*, in cui mostra che Dio, gli angeli e l'anima sono intesi in modo diverso dal Buppò del sapiente Sciacca e dai cristiani; *Il Disinganno*, in cui svela come la Dottrina cristiana è differente dall'insegnamento di Sciacca, che fonda tutto sulla natura del Nulla.²³

Il 14 dicembre 1614 il Costanzo perorava l'Acquaviva in favore di una delle sue opere:

... agiuti l'opra nella quale mi pose il Padre Francesco Pasio [...]. Questa è un catechismo di dieci libri, con l'introduzione de cinque altri libri ne quali con alcun ordine ponendo gli errori de gentili giapponesi, della China, e de Siam [Siam] [...] procuro confutarli con ragione quanto fu possibile. Quel che è necessario addresso è ch'il Padre Provinciale così come mando essaminargli nel Giappone, addresso che sto nella China, faccia diligentia che siano examinati e per commune utilità, se così gli parrà, impressi.

Quanto difficile impresa sia stata sàllo Dio, e gli padri tutti del Giappone che in spatio di 6 anni che stiano, non si espone a questo niuno o sia stato per le difficoltà delle lettere, le quali sono le stesse di quelle della China, per loché è necessario lo stesso studio, o maggiore per non haver molti maestri come nella China [...].²⁴

Calcolando i sei anni a ritroso dal dicembre 1614, era stato almeno dalla fine del 1608 che Francesco Pasio aveva dovuto ordinare al Costanzo la stesura per sua mano di un nuovo catechismo.

Ora, Francesco Pasio (1554-1612), collega del Ruggeri e del Ricci al Collegio Romano e poi insieme in Asia dal 1578 e in Cina dal 1582, era stato destinato al Giappone, ove era arrivato da Macao nel 1583. Nel 1600, dopo la morte di Pedro Gómez, Vice-Provinciale del Giappone e della Cina,

²³ *Ibid.*, p. 45.

²⁴ *Ibid.*, “Lettera 6”, pp. 123-124.

aveva ereditato tale carica su designazione del Valignano, mantenendo stretta collaborazione col Visitatore, di cui doveva prendere la successione il 1 dicembre 1608.²⁵ Non è improbabile che il nuovo mandato di Visitatore del Giappone e della Cina facesse decidere il Pasio a far mettere mano ad un nuovo catechismo comune e unico per tutta la missione estremo-orientale, constatate le riserve e le critiche che si stavano muovendo al testo del Ricci in Giappone. Che la cosa fosse urgente, non v'è dubbio, ma lo era ormai almeno da un quinquennio, cioè dalla fondazione del Collegio di Macao, il "Collegium Machaense", fondato nel 1603 come seminario internazionale aperto alla formazione sacerdotale non solo dei Cinesi di Macao e dell'interno della Cina, ma anche dei Giapponesi. Il Valignano aveva fin dagli inizi concepito tale Collegio per un più organico, unitario e comune noviziato dei futuri sacerdoti dell'Estremo Oriente. Se il Pasio aveva espresso molti dubbi sull'opportunità di far frequentare tale Collegio a giovani giapponesi, come scriveva al generale Acquaviva fin dal 30 gennaio 1596,²⁶ una volta che esso era stato istituito cadevano le sue riserve, ma ne conseguiva che non doveva essere differita l'attuazione di un programma di omologazione degli insegnamenti teologici e dottrinari, messa in forse da una più che attendibile adozione unilaterale del catechismo ricciano o altre opere del Ricci.

Ignoriamo perché la scelta fatta dal Pasio del responsabile del nuovo catechismo ricadesse sul Costanzo e non eventualmente sul Navarro, il quale, sopravvissuto al Mogavero, era più che collaudato per una tale impresa.

Comunque, il Costanzo, incontrandosi col catechismo del Ricci, come scrive ancora il De Fiores,

vi riscontra alcune opinioni su Dio, sull'anima e sugli angeli che in Giappone sono ritenute erronee. Egli si propone di confrontarsi con i padri e letterati per approfondire la questione e per evitare che i missionari insegnino dottrine diverse in Cina e in Giappone.²⁷

Il contesto era riportato in una lettera all'Acquaviva in data 17 dicembre 1614.²⁸ In una successiva lettera del 6 gennaio del 1616, indirizzata

²⁵ *Fonti ricciane, cit.*, pp. 165, 168.

²⁶ Jesús López-Gay, "Father Francesco Pasio (1554-1612) and his Idea about the sacerdotal Training of the Japanese", *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, III, 2001, pp. 27-41.

²⁷ *Ibid.*, pp. 59-60.

²⁸ Stefano De Fiores, *Il beato Camillo Costanzo di Bovalino (con 17 lettere inedite dal Giappone e dalla Cina)*, cit., "Lettera 7", pp. 125-129.

al padre “Antonio Mascarenhes”, il Costanzo tornava a ribadire il proposito di un viaggio all'interno della Cina.²⁹ Frattanto ultimava un trattato ed il 25 dicembre 1618 scriveva a Muzio Vitelleschi, il nuovo Generale della Compagnia succeduto all'Acquaviva, dilungandosi sul suo testo, scritto per provare che i “popoli di questo oriente” non conoscevano alcuna “sostanza spirituale”,

... né Dio, né Angioli, né anima spirituale, et immateriale. [...]

Andò il trattato alla Cina; si fece esaminare da quei di fuori e di casa per ordine così del Padre Visitatore come del Padre Longobardo. Alla fine venne la risposta ch'io mando a Vostra Paternità qui allegata dello stesso Padre, il quale però mi scrisse, che posto caso, che quei nomi non significano, tuttavia che userebbe d'alcuni perché il popolo gli dà l'istessa nostra significazione. Come fecero i romani e greci usando di questo nome *Deus*, o *teos*. [...]

Ma il Costanzo eccepiva, forte del parere di un autorevole letterato monaco buddhista:

... *Verbi gratia* chiama a Dio il Padre Matteo Ricci Tienchu, cioè Signore del cielo, impose un homo bonzo letrato così. I nostri libri parlano di questo Signore del cielo, e dicono che o questo nome si prende nel senso esteriore, e politico, invenzione di ben governare il mondo [...] ed in tal caso habbiamo milioni di milioni di Signori del cielo, i quali hanno corpi immensi, si casano, nascono muoiono [...] o si prende nel senso interiore e mistico, et in questo caso il Signore del Cielo è il nada, dal quale nacquero tutte le cose, nel quale si fondano, et al quale finalmente si riducono. Veggia adesso Vostra Paternità se è cosa di usar noi di tali abominevoli nomi!³⁰

Nel 1618, quando il Costanzo indirizzava la suddetta lettera, la controversia sulla resa in cinese dell'onomastica e della terminologia cristiana era però già divampata in Cina e se ne era fatto latore il famoso João Rodrigues (*Tszuzi*, l'“Interprete”, 1561-1633), il quale già nel 1610 era stato costretto a lasciare il Giappone per Macao e nel 1612, al ritorno del Pasio nella città, riceveva da questi l'incombenza di risolvere l'ormai annosa questione recandosi presso le varie sedi gesuitiche cinesi per esporre le riserve mosse dalla missione giapponese. Così, fra il 1613 ed il 1615 il Rodrigues viaggiava all'interno della Cina visitando le varie missioni e sollecitando ascolto. Vi tornava alla carica nel corso di successivi viaggi che compiva da Macao, quando anche il Costanzo si trovava ormai in questa città e i due gesuiti dovevano certamente incontrarsi ed interloquire. Agiva

²⁹ *Ibid.*, “Lettera 9”, p. 135-136.

³⁰ *Ibid.*, “Lettera 15”, pp. 156-167 (*loc. cit.*, pp. 159-160).

in Cina il Rodriguez anche a nome e per conto del suo confratello, cioè come mandatario del Costanzo?

Nel suo citato articolo,³¹ Isabel Pina ragguaglia sui vari interventi del Rodrigues in Cina, ma non cita alcun passo che lo lasci pensare. Anzi, si ricaverebbe l'impressione che il Rodrigues ignorasse del tutto il Costanzo e, oltre a tacerne il nome, fosse e restasse fra l'altro all'oscuro anche dei rapporti epistolari che erano intercorsi o intercorrevano per un certo tempo fra il Costanzo e il Longobardo e del fatto che quest'ultimo avesse già preso visione scritta dell'entità delle contestazioni che gli erano state esposte, rispondendogli di persona.

Una delle repliche del Longobardo al Costanzo la leggiamo, riassunta nella su riportata lettera di quest'ultimo al Vitelleschi del 25 dicembre 1618, in cui il Longobardo replica sulla liceità di alcuni nomi e almeno di quello di Dio reso nella forma "Tienchu".

Non dobbiamo sorprenderci delle obiezioni formulate dal Longobardo.

Già nel 1613, in qualità di Superiore della missione di Pechino, succeduto in questa carica al Ricci, il Longobardo³² aveva addirittura disposto l'invio a Roma di Nicolaus Trigault con l'incombenza anche di perorare la causa per autorizzare i missionari della Cina ad adottare nella liturgia il cinese in luogo del latino.

Finché erano stati vivi il Valignano e il Ricci non si era mai parlato di una liturgia in lingua cinese. La strategia dell'"adattamento" non era arrivata a tanto.

Il Valignano, conscio com'era stato di portarsi in Asia una Chiesa Romana, di eredità latina, aveva confidato che quella Chiesa Universale, post-tridentina, rinnovata da Roma e riannodata all'antica cristianità, permeasse il nuovo cattolicesimo asiatico e parimenti le civiltà di quei popoli e, come già aveva sostenuto in India l'adesione della Chiesa siriana a Roma e la sua rinuncia alla propria liturgia in favore di quella romana in lingua latina,³³ così in Giappone e in Cina aveva promosso l'insegnamento del latino, a tal punto da scrivere fin dal 1583 nel suo *Sumario de las cosas de Japon*,

³¹ Si veda nota 1.

³² Per un suo breve profilo: Piero Corradini, "La figura e l'opera di Nicolò Longobardo", in A. Luini, a cura di, *Scienziati siciliani in Cina nel secolo XVII*, Istituto Italo-Cinese, Roma-Milano-Torino, 1885, pp. 73-81.

³³ J. Charles Borges, S.I., *Redrawing the Face of the Jesuit Mission in India: High and Lows in Alessandro Valignano's Mission Strategy*, in Adolfo Tamburello, M. Antoni J. Üçerler, S.I., Marisa Di Russo, a cura di, *Alessandro Valignano S.I. - Uomo del Rinascimento: ponte fra Oriente e Occidente*, Institutum Historicum Societatis Jesu, Roma, 2008, p. 66.

come riporta il Lopez-Gay: “Poco a poco si procurerà di insegnare loro il latino affinché possano leggere i nostri libri che un giorno saranno stampati”.³⁴ Con lui, la padronanza del latino rimaneva una condizione per l'accesso al sacerdozio del clero indigeno in formazione.

A loro volta, Michele Ruggieri e Matteo Ricci avevano sì intrapreso versioni in cinese letterario di catechismi e altri testi religiosi, ma avevano pure preso ad ammaestrare catecumeni e seminaristi nel latino. Nel 1592, il Ricci comunicava:

Furno anco riceuti nella Compagnia doi giovani di natione cina [...] e nel fine di quest'anno finiscono il secondo anno di noviziato, benché quasi tutti i doi anni studiorno latino e cina (tre o quattro lezioni al giorno) per farsi più presto atti instrumenti per agiutare questa terra.³⁵

Nei vent'anni seguenti erano certo emerse le obiettive difficoltà d'apprendimento del latino da parte dei Cinesi, unite alla penuria di maestri e ai sospetti delle autorità cinesi che i missionari imponessero, con l'insegnamento di quella lingua, un idioma straniero ai loro accoliti. La scelta del cinese avrebbe inoltre avvantaggiato, almeno rispetto al latino, sia la comprensione dottrinale e liturgica del cattolicesimo sia la propagazione della fede, facilitando del pari la formazione di un clero indigeno con l'abbreviazione dei tempi di noviziato.

La richiesta del Trigault a Roma era accolta favorevolmente e, nel 1615, su decreto del Sant'Ufficio, il breve papale *Romanae Sedis Antistes* autorizzava i missionari a tradurre le scritture in cinese e a celebrare la messa, recitare il breviario, amministrare i sacramenti in cinese letterario. Era il cosiddetto “Privilegio di Paolo V”.

La condizione era che fossero predisposte le traduzioni delle sacre scritture, dei messali ecc. Ma a quel punto rimanevano in piedi, anzi si inasprivano le questioni in merito all'onomastica e al lessico, con tutte le divisioni che intervenivano in Cina fra gli stessi gesuiti e successivamente fra i gesuiti e gli altri ordini religiosi.

Il Costanzo, anziché ottenere di portarsi in Cina, finiva col rientrare in Giappone, ove nel 1622 era martirizzato; il Rodrigues, benché perseverasse senza sosta nelle sue confutazioni, ben poco otteneva, pur col pieno appoggio di molti componenti della missione cinese, i quali trascinarono a lungo la questione e per la quale rimaneva però vincente solo

³⁴ Jesús Lopez-Gay, “*El Sumario de las cosas de Japon* (1583): una delle opere principali di Alessandro Valignano”, *ibid.*, p. 238.

³⁵ *Fonti ricciane*, cit., p. CXXIX.

la liturgia latina, col totale o a volte peregrino o assente interessamento della Santa Sede.³⁶

³⁶ Si vedano: F. Bontink, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII et XVIII siècles*, Louvain, 1962; Josef Metzler, 'La lotta per una liturgia cinese' paragrafo del saggio *La Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli ('De Propaganda Fide') e le missioni in Cina con particolare rapporto all'operato di Emiliano Palladini*, in Francesco D'Arelli, Adolfo Tamburello, a cura di, *La missione cattolica in Cina tra i secoli XVII-XVIII – Emiliano Palladini (1733-1793)*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1995, pp. 107-136 (pagine di rinvio 119-128).

