

MING QING YANJIU

Redazione a cura di Paolo Santangelo

Dipartimento di Studi Asiatici
Istituto Universitario Orientale
Napoli

Istituto Italiano per il Medio ed Estremo
Oriente
Roma

Roma-Napoli, settembre 1992

INDICE

PREFAZIONE	<i>Lionello Lanciotti</i>	p.	IV
INTRODUZIONE	<i>Paolo Santangelo</i>	p.	V
ALCUNI ASPETTI DI VITA URBANA: SUZHOU, UNA METROPOLI "MODERNA" FRA IL XVI E IL XVIII SECOLO	<i>Paolo Santangelo</i>	p.	1
MING-QING GUILDS	<i>William T. Rowe</i>	p.	47
LE ATTIVITA' MARITTIME DEL FUJIAN, 1567-1628	<i>Patrizia Carioti</i>	p.	61
LA POLITICA ESTERA DAI MING AI QING: GLI UFFICI DI TRADUZIONE (<i>SIYIGUAN</i>) E D'INTERPRETARIATO (<i>HUITONGGUAN</i>)	<i>Donatella Guida</i>	p.	81
AN APPEAL CASE OF HONOR IN EIGHTEENTH CENTURY CHINA	<i>Paola Paderni</i>	p.	87
L'UTOPIA DELL'IMPERO MANCESE	<i>Giovanni Stary</i>	p.	99
LA POLEMICA IDEOLOGICA TRA GESUITI E INTELLETTUALI NEO-CONFUCIANI NELLA CINA DEL XVII SECOLO: LE TESI DI YANG GUANGXIAN	<i>Eugenio Menegon</i>	p.	103
SULLE ORIGINI DEL GIORNALISMO CINESE: EQUIVOCI LESSICALI E STORIOGRAFICI	<i>Filippo Coccia</i>	p.	125

Voi, [miei] otto figli, cercherete un uomo adatto a succedere a vostro padre. Se questi non ascolterà le vostre parole e non adempierà ai suoi doveri, voi dovete destituirlo sostituendolo con una persona che ascolti le vostre parole.¹⁶

Nurhaci prevedeva inoltre l'istituzione di tre organi consultivi che dovevano rispecchiare chiaramente la natura plurietnica del khanato mancese: agli otto Principi (i figli) dovevano essere affiancati 24 "Saggi" (*baksi* - lett. "Maestri"), cioè otto mancesi, otto mongoli e otto cinesi. Inoltre doveva essere istituito un organo formato da 24 "Grandi Dignitari" (*amban*), anch'esso formato da 8 esponenti delle tre etnie, cui doveva essere affiancato un terzo organo composto da 24 "Giudici" (*duilesi*). Le decisioni prese collegialmente dagli otto Principi (*wang*, in senso mancese e non cinese!), affiancati dai 24 *baksi*, dovevano essere sottoposte ai 24 *amban* che si dovevano avvalere del consiglio dei 24 *duilesi*. Solo dopo aver percorso tutte queste istanze le decisioni dei Principi acquistavano valore esecutivo tramite la figura di un khan elettivo.

Da questo progetto possiamo trarre le seguenti conclusioni:

1. Dopo la morte di Nurhaci lo stato mancese doveva trovare la sua massima espressione nella figura di un khan con funzioni esclusivamente simboliche.
2. Il khan doveva essere eletto dagli otto Principi tra "persone capaci", dipendeva esclusivamente dalla loro volontà e poteva essere destituito e sostituito in qualsiasi momento.
3. Il potere reale rimaneva nelle mani degli otto Principi figli di Nurhaci, cioè nelle mani del clan Aisin Gioro.
4. Gli istituenti organi consultivi dovevano rispecchiare il carattere plurietnico del khanato mancese, basato sulla componente mancese, mongola e cinese.

In realtà, com'è noto, lo sviluppo del khanato mancese prese una strada totalmente diversa. Il progetto di Nurhaci si rivelò troppo astratto e si trovò presto in contrasto con la reale situazione del momento, caratterizzata non solo dalla lotta per il potere uninominale, ma anche - e soprattutto - dal fortissimo impatto con la Cina e le conseguenti necessità burocratico-amministrative. Hong Taiji, con intrighi segreti e colpi di forza ancora da indagare, riuscì ad impadronirsi del trono del padre per dare inizio all'ultima dinastia retta da monarchi assoluti: l'idea di Nurhaci si era rivelata, già nel primo '600, una utopia irrealizzabile.

La polemica ideologica tra gesuiti e intellettuali neo-confuciani nella Cina del XVII secolo: le tesi di Yang Guangxian.

Eugenio Menegon
(Venezia)

Premessa

Il confronto ideologico che si verificò a cavallo dei secoli XVI e XVII tra gesuiti e neoconfuciani rappresenta senza dubbio un *unicum* nelle relazioni sino-occidentali. Esso ci consente di osservare quali sarebbero potuti essere gli esiti di un incontro "non traumatico" e non viziato da rapporti di forza squilibrati tra Cina ed Occidente.

Se è pur vero che i missionari giunsero in Cina in numero assai limitato, e che il loro apporto alla cultura cinese fu trascurabile nel complesso,¹ è pur tuttavia vero anche che questo incontro tra le due culture fu il primo, e per lungo tempo l'unico, che si svolse su un piano di parità, se non addirittura di inferiorità da parte occidentale.

I gesuiti, resisi conto della sofisticazione della civiltà e del pensiero cinese, cercarono in primo luogo di capire e di farsi capire dai cinesi. Come evidenziato da Jacques Gernet,² spesso si verificarono gravi fraintendimenti, a causa delle profonde differenze di pensiero, oltre che di intenti, tra le due parti.

Eppure lo sforzo dei gesuiti fu poderoso: studiare le modalità, i successi e gli insuccessi di quell'esperienza può aiutare a comprendere quali siano ancor oggi le fondamentali linee di contatto e di divergenza tra il nostro mondo e quello dei cinesi.

Può dare un contributo in questo senso la nostra analisi di un caso storico concreto, per comprendere quale sia stata l'interpretazione che del confucianesimo diedero i gesuiti,

¹ Questa è stata a lungo la teoria ufficiale della storiografia marxista cinese. Cfr. Hou Wailu, *Zhongguo Sis-xiang Tongshi*, Renmin Chubanshe, Beijing, 1960, IV, parte II, pp.1189-1290.

² Jacques Gernet, *Cina e cristianesimo*, Marietti, Casale M., 1984 (*Chine et christianisme*, Gallimard, Paris, 1982).

quale la reazione di parte cinese all'introduzione del cristianesimo e della cultura occidentale nella Cina del XVII secolo, e infine quale valore abbia ancora oggi quell'esperienza di dialogo e polemica culturale.

E' opportuno parlare di polemica perché, a partire dalla seconda metà del '600, gli intellettuali cinesi incominciarono ad opporsi all'attività dei missionari, e in primo luogo alla loro religione e alle loro conoscenze scientifiche. Questa opposizione suscitò la reazione dei gesuiti e dei convertiti cristiani. Di tale dibattito rimane una copiosa, anche se poco studiata, documentazione nelle opere apologetiche e polemiche di quegli anni.

Il XVII secolo fu per la missione cattolica cinese un'epoca di grande significato sotto diversi punti di vista: da una parte, malgrado le traversie politiche che comportò il cambio dinastico dai Ming ai Qing nel 1644, la missione ebbe modo di svilupparsi notevolmente, con un aumento del numero di centri missionari, chiese e convertiti; dall'altra, esso fu per eccellenza il secolo in cui il "metodo di accomodamento" di Matteo Ricci trovò più ampia trattazione nelle opere di missionari e convertiti, nonché nuovi e più arditi sviluppi,³ ma anche il secolo in cui si verificarono i primi duri scontri tra le concezioni occidentali e cinesi.

In queste pagine ci proponiamo di tratteggiare a grandi linee il dibattito ideologico che si verificò negli anni tra il 1659 e il 1670, e che vide come protagonisti i gesuiti e i cristiani cinesi da una parte e Yang Guangxian (1597-1669) dall'altra.

Lo scontro verificatosi in quegli anni, comunemente conosciuto come la "controversia del calendario", fu in realtà giocato assai più nel campo delle contrapposte filosofie cristiana e confuciana, che non in quello delle conoscenze scientifiche.

Tra il 1644, anno di fondazione dell'impero Qing, e il 1669, anno della presa effettiva del potere da parte di Kangxi, la politica governativa nei confronti dei missionari e dei cristiani ebbe modo di mutare tre volte: sotto Shunzhi (1644-1661), il gesuita astronomo di corte Adam Schall von Bell (1592-1666) poté proteggere efficacemente la cristianità cinese, grazie alla simpatia imperiale; con la Reggenza (1661-1669), vi fu una involuzione conservatrice, che portò al processo per il caso del calendario; l'ascesa di Kangxi (1669) restaurò la posizione prestigiosa degli astronomi occidentali, e ridiede ossigeno alla missione.

Il regno di Shunzhi

Il giovane imperatore Shunzhi (regno 1645-1661), dopo la morte del reggente Dorgon nel 1650, assunse direttamente il potere, proseguendo nell'opera di sinizzazione delle istituzioni mancesi già intrapresa dal suo tutore. Shunzhi si circondò oltre che di eunuchi, anche di cortigiani non mancesi, che gli offrirono più assistenza religiosa ed intellettuale che politica. Tra questi, fino al 1653, fu preminente il gesuita Johann Adam

³ Matteo Ricci aveva formalmente inaugurato la sua politica di adattamento della religione cristiana alla realtà e al pensiero cinese nel 1603, con la pubblicazione del trattato *Tianzhu Shiyi* (Il vero significato del Signore del Cielo). Ne esiste una traduzione in lingua inglese, di cui seguiremo la numerazione per paragrafi nelle citazioni: Douglas Lancashire e Hu Kuochen P. (a cura di), *The True Meaning of the Lord of Heaven. Tianzhu Shiyi*, St. Louis (Miss.), The Institute of Jesuit Sources, 1985; si veda anche l'interessante saggio di Giorgio Melis, "Temi e tesi della filosofia europea nel *Tianzhu Shiyi* di Matteo Ricci", *Mondo Cinese*, 39, 1982, pp.9-30.

Schall von Bell (1592-1666).⁴

Schall era stato elevato al rango di Direttore dell'Ufficio Astronomico Imperiale (*Qintianjian jianzheng*) nel 1644 dal reggente Dorgon, in virtù delle sue superiori conoscenze scientifiche, che già gli avevano permesso di ottenere una posizione di preminenza sotto la precedente dinastia. Fu proprio nel campo dell'astronomia che i gesuiti diedero il più notevole contributo alla scienza cinese, malgrado il loro sistema cosmologico fosse quello tychonico (conciliabile all'antico modello di Tolomeo) e non ancora il più moderno sistema galileiano.⁵

La riforma del calendario, affidata dai Ming fin dal 1628 al convertito Xu Guangqi e ai suoi collaboratori gesuiti, aveva però subito incontrato forte opposizione da parte dei circoli scientifici cinesi e del personale dell'Ufficio Astronomico in particolare.⁶

Tuttavia, Schall ebbe sotto i Mancesi il potere di riorganizzare completamente l'Ufficio, e poté così gradualmente impedire la partecipazione dei musulmani dello *Huihuike* (Dipartimento Musulmano) al lavoro astronomico.

A partire dal 1651 la frequentazione assidua del giovane Shunzhi con l'anziano Schall evitò attacchi scoperti alla sua persona.

Il favore imperiale procurò a Schall numerosi privilegi. Schall approfittò delle frequenti visite imperiali alla missione per parlare al giovane sovrano della religione cristiana, e nutrì per un certo periodo la speranza di una conversione.

Ma dal 1658, la situazione mutò. Da una parte Shunzhi s'avvicinò sempre più ai monaci buddhisti *Chan*, introdotti a corte dagli eunuchi; dall'altra, fu assorbito dalla sua passione per la consorte preferita, Xiaoxian.

La Reggenza

Gli anni '60 del XVII secolo furono dominati dal consiglio di reggenza. A far parte del consiglio furono i quattro capi mancesi Soni, Suksaha, Ebilun e Oboi, che ressero le sorti dell'impero collaborando tra loro dal 1661, anno della morte di Shunzhi, al 1666. A partire da quell'anno, e fino all'ascesa di Kangxi nel 1669, fu la sola fazione di Oboi a detenere il potere effettivo. Grazie ad un accordo tra l'Imperatrice Madre e i Reggenti, venne prescelto come successore di Shunzhi il principe Xuanye (nato nel 1654), che adottò il titolo di regno di Kangxi. Essendo egli minorenne, il governo fu affidato al

⁴ Per una biografia di Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) vedi Alfons Väth, *Johann Adam Schall von Bell s.j., Missionar in China, Kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking, 1592-1666*, Köln, Verlag J.P. Bachem, 1933. Per una analisi della sua opera scientifica, vedi Henry Bernard, "L'Encyclopédie astronomique du Père Adam Schall", *Monumenta Serica*, III, 1938, pp.35-37, 441-527.

⁵ Per una trattazione generale sull'astronomia cinese all'arrivo dei gesuiti, vedi Joseph Needham, "The Time of the Jesuit", *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, III, pp.437-459; Jacques Gernet, "Christian and Chinese Vision of the World in the Seventeenth Century", *Chinese Science*, 4, 1980, pp. 1-17.

⁶ Particolari sulle polemiche all'interno dell'Ufficio Astronomico alla fine della dinastia Ming in Henry Bernard (a cura di), *Lettres et Mémoires d'Adam Schall S.J.*, Tientsin, Hautes Etudes, 1942; all'interno del volume la *Historica Relatio* di Schall, pubblicata nel 1672, è stata tradotta in francese da Paul Boret col titolo di *Relation Historique*.

Consiglio di Reggenza.⁷

Nel clima di sospetto e terrore del periodo, caratterizzato da alcuni provvedimenti punitivi nei confronti della élite confuciana del Jiangnan, vanno situati anche il processo e la condanna subiti dai missionari e da alcuni convertiti di Pechino nel 1664. I gesuiti, come i letterati dissidenti e i lealisti, avevano il duplice difetto di essere stati favoriti da Shunzhi, e di apparire sovversivi agli occhi dei mancesi. Il diffondersi di influenze sovversive avrebbe infatti potuto indebolire il loro controllo sull'impero. Questi timori erano aumentati in seguito alla scoperta che i gesuiti avevano militato contemporaneamente sotto le diverse bandiere dei Qing (è il caso di Schall, passato con disinvolta dal servizio ai Ming a quello ai Qing), dei lealisti Ming (sotto il governo di Zhu Youlang nel Guangdong) e di governi locali ribelli (come capitò per Buglio e Magalhaens con il sanguinario regime di Zhang Xianzhong nel Sichuan).

D'altro canto, per il fatto di essere stranieri, essi venivano perseguitati anche con il consenso della élite cinese. I cinesi infatti temevano la presenza di elementi estranei, che rappresentavano un attentato alla loro posizione sociale e alla loro cultura tradizionale.

I gesuiti, poi, erano stati associati a personaggi come Xu Guangqi e Yang Tingyun,⁸ legati alle società riformiste (tra cui il partito Donglin), e il fatto suscitava sospetti: la divisione in fazioni politiche era infatti unanimemente considerata una delle maggiori cause della caduta dei Ming.

La figura di Yang Guangxian

A partire dal 1659, un cittadino comune proveniente dalla regione meridionale del Jiangnan, iniziò una serie di attacchi alla persona di Schall, ai suoi metodi astronomici e alla sua religione. Il suo nome era Yang Guangxian.⁹

7 Sul periodo della Reggenza si veda lo studio monografico di Robert Oxburgh, *Ruling from Horseback: Manchu Politics in the Oboi Regency, 1661-1669*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975; sui primi anni del regno di Kangxi, vedi Laurence Kessler, *K'ang-hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule, 1661-1684*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.

8 Due tra i più importanti convertiti cristiani a cavallo tra XVI e XVII secolo.

9 La famiglia di Yang era originaria di Huainan, nello Anhui, ma all'inizio della dinastia dei Song Meridionali si era trasferita a Yuyao, nel Zhejiang [Cfr. Yang Guangxian, *Ye huo* (Raccolto sul campo, 1637), p.19b, in Zheng Zhenguo, *Mingji shiliao congshu* (Raccolta di materiale tardo Ming), Beijing, Shengzeyuan, 1934; John Young, *Confucianism and Christianity*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1983, p.77. In queste fonti l'attribuzione dei natali di Yang a Yuyao va intesa solo in senso genealogico, non letterale]. Alla metà della dinastia Ming, gli Yang si erano nuovamente spostati, questa volta nella prefettura di Huizhou, Anhui, dove era effettivamente nato Yang Guangxian, che ebbe come zì Chang Gong (si veda *Huizhou fuzhi*, Cronaca della Prefettura di Huizhou, ed. xilografica, 1827, *juan* 8, I, p. 19 e *juan* 10, III, p. 8). Il suo carattere difficile lo aveva messo in contrasto con il padre, che gli aveva proibito la carriera di funzionario; dopo la sua morte, Yang aveva ereditato una carica militare («Vice Comandante di Battaglione», *fujianhu*, nel distretto militare di Xin'an) dall'antenato Yang Ning, ed aveva incominciato il tiocinio come «studente ufficiale» (*guansheng*) a Shexian, nell'Anhui. Tuttavia ben presto aveva deciso di rimanere un cittadino comune (*puyi*), passando il rango ereditario al fratello minore Yang Guangbi. Lo ritroviamo a Pechino nel 1637 durante il regno dell'ultimo imperatore Ming, Chongzhen (1628-1644). Secondo una fonte contemporanea, egli «si fregiava falsamente dell'incarico di censore, ma in realtà era uno dei più noti mediatori d'affari della città» (Wang Shizhen, *Chibei outan*, (Chiacchiere casuali di Chibei, 1671), Beijing, Zhonghua Shuju, 1980, 4:88). In quell'anno inviò una serie di memoriali all'imperatore, accusando il Gran Segretario Wen Tiren (morto nel 1638) e il suo protetto Chen Qixin, di rimanere passivi di fronte agli attacchi dei ribelli di Li Zicheng e di non adottare misure adeguate contro la corruzione dilagante (Cfr. L. Carrington Goodrich e Fang Zhaoying, *Dictionary of Ming Biography*, New York, Columbia University Press, 1976, pp.1474-1478; *Mingshi* (Storia della dinastia Ming), Beijing, Zhonghua Shuju, 1974, 258:6666. Arrivò al punto di affiggere sulla via Chang'an un libello contro di loro. Anche la modalità che usò per farsi ascoltare è insolita: rinnovò una antica

Negli anni seguenti la caduta dei Ming Yang aveva vissuto a Nanchino, dove i gesuiti sostengono esercitasse la divinazione, arte che avrebbe appreso nel Liaodong.¹⁰ Visto l'interesse che dimostra nelle sue opere allo studio dello *Yijing*¹¹ e dei principi dell'astronomia e astrologia, la cosa non è del tutto improbabile.

Forse proprio a Nanchino entrò in contatto per la prima volta con il cristianesimo, e forse qui poté leggere la pubblicistica anticristiana del movimento che quarant'anni prima proprio a Nanchino aveva avuto la sua culla.¹²

tradizione che prevedeva che ad un cittadino comune fosse dato ascolto dopo che questi aveva bussato al portone del Palazzo Imperiale, indicando i mali che minacciavano l'impero. L'imperatore, lette le sue veementi accuse, anziché fargli tagliare la testa, come Yang stesso s'attendeva (aveva portato con sé una barba!), ordinò che fosse fustigato ed esiliato nel Liaodong (Cfr. Fu Lo-shu, *A Documentary Chronicle of Sino-Western-Relations*, Tucson, Arizona University Press, 1966, 1984, nota 32). Nel 16° anno di Chongzhen (1644), grazie alla raccomandazione del comandante militare Li Guozhen, il governo Ming si preparava a richiamarlo in servizio: ma prima che potesse accettare l'incarico, l'impero crollò. Numerose sono le biografie di Yang Guangxian. Yang fu per i cinesi, soprattutto del XIX secolo, una sorta di eroe nazionale, difensore del patrimonio tradizionale; per gli europei, che lo videro attraverso gli occhi dei missionari gesuiti, un «vecchio furbo», un temibile nemico, infido e xenofobo. Ecco una serie di fonti in cinese: *Mingshi*, 258:6666 e 308:7936; *Qingshigao*, (Storia non ufficiale della dinastia Qing), Beijing, Zhonghua Shuju, 1977, 272 (*liezhuan* 59): 10022-10024; *Shexian zhi*, (Cronaca del distretto di She, a cura di Shi Guozhu et al., 1659), ed. s.l., 1937, 5:1 e 16; Wang Shizhen, *Chibei outan*, 4:87-89; colofoni al *Bu de yi*, in *Wu Xiangxiang* (a cura di), *Tianzhujiu dongchuan wenxian xubian*, Taibei, Xuesheng, 1966, vol. III, pp. 1301-06 e 1331-32; Ruan Yuan, *Chouren zhuan*, (Biografie di scienziati) (1799), Shanghai, Shangwu, 1955, 36:450-52; Ji Liuqi, *Mingji beilue* (Sommario sul Settecentro alla fine dei Ming) (1671), Beijing, Zhonghua Shuju, 1984, 13:4-5; Xiao Mu, *Jingfu leigao*, (Raccolta non ufficiale di Jingfu), fine XIX sec., ed. xilografica, copia dell'Ist. di Ricerca Storica dell'Accademia delle Scienze Sociali, Beijing, 10:1a-5b e 11:1a-3b; Sun Xingyan, *Wusongyuan wengao* (Scritti non ufficiali del Giardino dei Cinque Pini) in *Dainange congshu*, (Raccolta del Padiglione a sud del Monti Dai) (1809), Shanghai, Boguzhai, 1:16-19. Tra le fonti occidentali più antiche, le seguenti: Giovanni Gabiani, *Incrementa Sinicae Ecclesiae a Tartaris Oppugnatae*, Vienna, 1673; Adrien Greslon, *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*, Paris, 1671; Antonio De Gouvea, *Innocentius Victrix*, Canton, 1671; Prospero Intorcetta, *Compendiosa Narrazione Dello Stato Della Missione Cinese Cominciando Dall'Anno 1581 Fino Al 1669*, Roma, 1672; Antonio Caballero a Santa Maria, *Relacion de la persecucion que en esto reyno de la Gran China se levanto contro nuestra Santa Fee, y sus predicadores, año del Señor de 1664*, Madrid, 1667. In epoca moderna ne ha trattato in modo specifico Lin Jian, "Xifang jindai kexue chuanlai Zhongguo houye yi tang douzheng - Qingchu Tang Ruowang he Yang Guangxian guanyu tianwan lifa de lunzheng" (Un caso di conflitto dopo l'entrata della scienza occidentale moderna in Cina - la questione tra Adam Schall e Yang Guangxian riguardo al computo del calendario), *Lishi Yanjiu*, 2, 1980, pp.25-32. In Occidente se ne sono occupati in dettaglio Alfons Väth, *op. cit.*, pp.295 e segg.; Fang Zhaoying in A.W.Hummel (a cura di), *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, Washington, Government Printing Office, 1943-44, pp.889-892; e più recentemente John Young, *op. cit.*, pp.77-96, che fornisce la biografia più completa.

10 A riportarlo sono solo le fonti gesuitiche. Cfr. Greslon, *op. cit.*, p.35.

11 Vedi *Pi xie lun*, 1659, in *Wu Xiangxiang* (a cura di), *op. cit.*, III, 2:1121-1128.

12 Nel 1616, solo sei anni dopo la morte del Ricci, si verificò il primo incidente anticristiano in Cina. A provarlo fu il Vicepresidente del Ministero dei Riti della capitale meridionale di Nanchino, Shen Que (biografia in Goodrich - Fang, *op. cit.*, pp.1177-1178). Nel corso del 1616, Shen scrisse una serie di memoriali alla corte di Pechino, nei quali denunciava le attività dei gesuiti e ne chiedeva l'espulsione. Tra le accuse vi erano quelle di entrata e residenza illegale in Cina, di sovvertire la tradizione confuciana e di essere spie dei *Folangji* (cioè degli spagnoli), che avevano conquistato Luzon nelle isole Filippine. Quando l'editto imperiale di proscrizione (a dire il vero piuttosto blando nei confronti degli occidentali) fu promulgato in tutto l'impero, le attività dei cristiani rimasero paralizzate, ma solo nella zona di Nanchino vennero effettuati degli arresti. Nel marzo del 1617 i gesuiti Vagnoni, Semedo, De Ursis e De Pantoja furono torturati, sottoposti a processo e quindi consegnati alle autorità competenti per essere deportati prima a Canton, e di lì a Macao. I cinque giovani novizi cinesi dei gesuiti furono mandati a studiare in un monastero buddista, e i cristiani più compromessi vennero flagellati. Ma dopo poco, Shen fu chiamato a rivestire la carica di Gran Segretario a Pechino, dove ben altri erano i problemi alla sua attenzione, e fu così che le attività missionarie poterono lentamente riprendere. La documentazione relativa a questo «incidente» è conservata nella già citata raccolta *Pi xie ji* (Raccolta per la confutazione dell'eterodossia, 1639; ed. giapponese del 1855), ai *juan* 1 e 2, dove si trovano i memoriali e i rapporti di polizia redatti da Shen Que e dai suoi collaboratori, e in cui alle motivazioni politiche, si affianca una critica al cristianesimo e alle sue dottrine. Buona parte della raccolta si riferisce a dispute di carattere ideologico verificatesi nel Fujian tra gesuiti ed intellettuali buddhisti e neo-confuciani dopo il 1636. Una

Recatosi a Pechino, nel 1659 pubblicava il suo primo saggio anticristiano, il *Pi xie lun* (Saggio per la confutazione dell'eterodossia).

Il *Pi xie lun* (1659)

Il saggio fu scritto da Yang Guangxian nell'estate del 1659.¹³ E' in ordine di tempo il primo scritto di Yang contro il cristianesimo, e senza dubbio il più profondo dal punto di vista ideologico. Non a caso esso suscitò a più riprese la reazione dei cristiani. Si divide in tre *juan* di diversa lunghezza, che si diversificano anche per il contenuto.

Il primo *juan* (18 pagine, circa 3200 caratteri) presenta una succinta esposizione di alcuni contenuti della dottrina cattolica (gli attributi di Dio; la creazione; paradiso ed inferno; l'incarnazione), seguita da una critica confortata da citazioni dei Classici, che punta soprattutto a dimostrare le contraddizioni formali del racconto evangelico, e l'incompatibilità degli usi cristiani e cinesi. Viene quindi esposta la storia della passione, cui segue l'accusa al Cristo di essere nient'altro che un criminale comune giustamente condannato per delitto di sedizione contro lo Stato; segue poi un critica ai libri dei cristiani; infine, alle figure dei convertiti viene contrapposta una serie di figure esemplari della tradizione cinese nell'opposizione all'eterodossia, prima tra tutte quella di Mencio.

Nel secondo *juan* (8 pagine, ca. 1400 caratteri) il dibattito si fa più specificamente filosofico. Yang nega l'identità proposta dal Ricci di *Tian* (Cielo) e *Shangdi* (Signore dell'Alto), richiamandosi alle teorie dello. *Yijing* riprese da Cheng Yi e da Zhu Xi sulla origine del cosmo, e sbeffeggia i presunti "meriti" di Cristo. Secondo i neo-confuciani, all'origine dell'universo vi è il *li* (principio), ovvero il *Taiji*, l'Estremo Ultimo, un Assoluto che informa di sé tutto l'universo, e che nulla ha a che vedere con il concetto di dio personale del cristianesimo.¹⁴

Nel terzo *juan* (6 pagine, ca. 1050 caratteri) infine, sotto tiro è l'opera di Ricci, la diffusione e l'organizzazione interna della Chiesa cattolica in Cina (che Yang ritiene alla pari delle sette segrete cinesi del Loto Bianco o del *Wu wei*, pronte alla rivolta), la presenza occidentale sulle coste meridionali e l'astronomia occidentale.

Nelle prossime pagine cercheremo di isolare alcuni concetti fondamentali presentati nel *Pi xie lun*, situandoli nel più ampio contesto delle tradizioni confuciana e cristiana.

Il Dio creatore

La cosmogonia neoconfuciana esposta da Zhou Dunyi (1017-1073) nel *Taiji tu shuo* (Spiegazione del Diagramma dell'Estremo Ultimo) poneva come origine delle cose e

breve esposizione dei fatti ed una analisi delle cause dell'incidente in Young, *op. cit.*, pp.59-76. Uno studio monografico è quello di Edward Kelly, *Anti Christian Persecution of 1616-1617 in Nanking*, Columbia University, N.Y., unpublished Ph.D. Dissertation, 1971.

¹³ E' riprodotto, all'interno del *Bu de yi* (Non posso fare altrimenti), 1665, di Yang Guangxian, in Wu Xianxiang (a cura di), *op. cit.*, III, pp.1103-1134.

¹⁴ Rimando in proposito alla vasta bibliografia sul neo-confucianesimo per ulteriori approfondimenti. Sui concetti di *Tian*, *Shangdi*, e Dio cristiano vedi Julia Ching, *Confucianism and Christianity: a Comparative Study*, Tōkyō, Kodansha International, 1977; Hans Küng e Julia Ching, *Cristianesimo e religiosità cinese*, (Christentum und Chinesische Religion, München, Piper & Co.) Milano, Mondadori, 1989, pp.113-115. Recentemente è uscito in Italia un volume che cerca di stabilire nessi tra la tradizione biblica e quella delle ossa oracolari Shang: Antonio Ammassari, *L'identità cinese*, Milano, Jaka Book, 1991.

dell'uomo la spontanea interazione tra i cinque elementi (Acqua, Fuoco, Legno, Metallo, Terra) e i principi dello *yin* e *yang*, che a loro volta provenivano dal *Taiji*, l'Estremo Ultimo. Quando si verificava questa interazione, avveniva la produzione di tutte le cose. Zhu Xi identificò il *Taiji* con il "principio" (*li*) di organizzazione, che precedeva il *qi* (etero), il quale veniva differenziato in due *qi*, *yin* e *yang*, attraverso l'interazione dei quali l'universo prendeva forma.

Una simile concezione spontaneista contrastava naturalmente con quella creazionista del cristianesimo. I missionari giudicavano i neoconfuciani dei materialisti ate: la materia, secondo l'ottica scolastica, era considerata inerte, e quindi incapace di dar vita da sé al mondo. Ricci nel *Tianzhu shiyi* (Il vero significato del Signore del Cielo) introdusse la categoria delle quattro cause aristoteliche (efficiente, formale, materiale, finale), dimostrando che la causa efficiente e finale del cosmo ("causa prima delle cause") era Dio, e che il *qi* non ne era altro che la causa materiale. Sempre secondo Aristotele, gli esseri si dividono in sostanze ed accidenti, e ai missionari sembrava che i cinesi non ragionassero logicamente quando confondevano le due cose. Questo valeva in particolare per il concetto di *Taiji*: uno dei motivi addotti da Ricci per il suo rifiuto del concetto di *Taiji*, era che, essendo questo nient'altro che un'idea (*li*), non era una sostanza, ma un accidente. Per di più, un'idea rimane sempre uguale a se stessa, e non si capisce come possa diventare operativa; e ancora, il *li* non è dotato di coscienza, e non può dunque produrre cose che possiedano coscienza.

Da parte loro i cinesi non concepivano tutte le artificiali divisioni della logica aristotelica: l'universo non era un "oggetto" fabbricato una volta per tutte da un artigiano, come lo presentava Ricci nel suo trattato, ma un corpo in continua evoluzione, cui pertanto non potevano essere applicate rigide categorizzazioni. Una energia onnipresente contribuiva alla continua trasformazione di ciò che era inanimato, così come di ciò ch'era animato. Questo portava anche a concezioni cosmologiche completamente diverse, e alle sfere cristalline del modello tolemaico s'opponeva un universo fluido ed infinito.¹⁵

Per Yang Guangxian (*Pi xie lun*, 1), il Signore del Cielo poteva al massimo essere uno dei due *qi*, nulla di più.

Il Cielo è formato dai due Eteri (*Qi*), per cui non esiste un creatore del Cielo. Confucio dice: «Perché il Cielo dovrebbe parlare? Le quattro stagioni si susseguono a seconda dei tempi, e tutti gli esseri nascono». ¹⁶ Le stagioni passano e gli esseri nascono, e questo è dovuto al potere creativo dei due Eteri. [...] Ammettendo pure che il Signore del Cielo fosse di natura spirituale, esso non sarebbe altro che uno dei due Eteri.¹⁷

Egli faceva sua la teoria di Zhu Xi, integrandola con nozioni dai commentari dello *Yijing* sull'esagramma *qian*, e con teorie numerologiche legate agli "emblemi" degli esagrammi (2° *juan*):

Il Cielo è il Principio Ultimo dei Diecimila Esseri, delle cose e dei principi. Quando viene ad esistere il principio (*li*), ne deriva l'etero (*qi*). E con l'etero nascono i numeri (*shu*). Quando vi sono i numeri, gli emblemi (*xiang*) vengono a strutturarsi. [...] Questa dottrina è fondata sui concetti di globale e di parziale, ed in effetti non bisognerebbe mai fondarsi sul parziale trascurando al globalità. [...] Invece nel metodo di discussione della Religione del Signore del Cielo, essi definiscono vero ciò che è funzione, e reale ciò che il maestro Cheng definiva

¹⁵ Vedi Gernet, *op. cit.*, pp.219-231; Gernet, *art. cit.*, pp.6-8; Melis, *art. cit.*, *passim*.

¹⁶ *Lunyu* (I Dialoghi), 17:70, in *Lunyu zhushu* (I Dialoghi commentati), *Shisanjing zhushu* (I Tredici Classici commentati, a cura di Ruan Yuan), Beijing, Zhonghua Shuju, 1979, II, p.2526.

¹⁷ *Pi xie lun*, p.1106.

demoni e spiriti.¹⁸

L'incarnazione

Fino a quando i missionari non parlarono chiaramente del dogma dell'incarnazione, ai cinesi parve che il loro *Tianzhu* (Signore del Cielo) non fosse diverso del principio d'ordine universale neoconfuciano. Ma una volta svelato il mistero, cominciarono le incomprensioni: come era possibile che un essere perfetto si fosse abbassato ad essere uomo? E con quale scopo, poi, se la sua potenza gli avrebbe consentito di intervenire in aiuto dell'umanità senza incarnarsi? E chi aveva governato il creato nei 33 anni di vita sulla terra del Cristo? Anche l'Immacolata Concezione appariva assurda, se non addirittura scandalosa: nient'altro che un espeditivo per nascondere una nascita illecita. La crocifissione, lungi dal dimostrare l'amore di Dio per l'uomo, appariva come lo smascheramento della vera identità di Gesù: un ribelle antigovernativo giustamente condannato a morte. Infatti, come avrebbe potuto il Signore dell'Alto fare una simile fin? Tutte queste "scoperte" spiacevoli per i cinesi, portarono ad accuse di duplicità nei confronti dei missionari.

Yang nel *Pi xie lun* parla apertamente di "tradimento" del Ricci:

Nei suoi libri, il Ricci si limitava a dire che *Yesu* aveva avuto il merito di salvare il mondo con la sua risurrezione e ascesa al cielo, guardandosi peraltro dal parlare della sua condanna a morte; ecco perché è riuscito ad attirare i notabili dell'impero, che sono stati tutti ingannati. Questo è il grande tradimento del Ricci!¹⁹

Problemi cronologici

Anche la data della creazione del mondo proposta dai cristiani non trovava d'accordo i cinesi: secondo i loro annali, tale data risaliva a milioni di anni prima. Yang fornisce il numero esatto, secondo una cronologia dell'Imperatore Giallo: 19.379.496 anni. Il monaco buddhista Yixing nel VII secolo aveva calcolato che gli inizi dell'universo attuale risalivano a 97 milioni di anni prima.²⁰ I cinesi erano dunque abituati a concepire durate molto lunghe dei cicli naturali, e rimasero scandalizzati dalle affermazioni dei missionari. Senza badar troppo alla logica, Yang Guangxian diceva:

Se [...] *Yesu* fosse il Signore del Cielo, il mondo prima di *Ai* degli *Han*²¹ non sarebbe esistito, e allora oggi non ci sarebbe alcuna notizia riguardante gli atti di governo di *Yao* e *Shun* [nella remota antichità].²²

Una polemica di direzione contraria sui problemi della cronologia si verificava in quegli anni anche in Europa, proprio sull'onda delle notizie al riguardo provenienti dalla Cina attraverso i rapporti dei gesuiti.²³ I pensatori libertini francesi si occuparono della cronologia biblica; essa non costituiva solo un problema di datazione, ma andava a

¹⁸ *Ibidem*, pp.1122-1123.

¹⁹ *Ibidem*, p.1129.

²⁰ Needham, *op. cit.*, III, pp.119-120.

²¹ Anno di inizio dell'era cristiana.

²² *Pi xie lun*, p.1108.

²³ In particolare l'opera del gesuita Martino Martini, *Sinicae historiae decas prima res a gentis origine ad Christianum natum in extrema Asia*, München, 1658.

rivestire carattere metafisico, incidendo sulla questione delle origini del mondo ed intrecciandosi con altri complessi problemi riguardanti la natura dell'uomo e il suo mondo etico e religioso. Anche la strategia missionaria ne veniva toccata, in ordine al valore della religione in una civiltà sempre più scettica e incline alla saggezza naturale e alla religiosità naturale dell'uomo.²⁴

Paradiso e inferno

L'idea di paradiso e inferno che i missionari portavano in Cina rispecchiava la visione occidentale del mondo del loro tempo, basata sulle teorie cosmologiche di Aristotele (IV sec. a.C.), integrate da San Bonaventura e da San Tommaso d'Aquino nel XIII secolo. Essi ritenevano che la terra fosse immobile al centro dell'universo, circondata dalle undici sfere dei cieli, il più alto dei quali, il cielo impero, era la sede di Dio, degli angeli e dei santi, cioè il paradiso. L'inferno si trovava al centro della terra, ed era stato creato come sede degli angeli ribelli e dei dannati, sottoposti a varie pene.

Era stato il buddhismo a portare in Cina l'idea di luoghi di felicità o punizione nell'aldilà, ma in maniera considerevolmente diversa dal cristianesimo. Esistevano sei sentieri dopo la morte, nell'eterno ciclo delle morti e rinascite: si poteva essere reincarnati come dei, uomini, demoni, animali, spiriti affamati oppure all'inferno (*diyu*). In ogni caso queste reincarnazioni non erano eterne, e dipendevano dal proprio *karma*, e non solamente dalla propria condotta.²⁵ I Cieli, o Paradisi (*Tiantang*), erano la residenza degli dei (*deva* = *tian*). Nella pluralità dei mondi, ogni mondo conteneva ventisette Paradisi, a loro volta formati da molti altri Paradisi, e così esistevano numerosi Inferni.

Il confucianesimo, al contrario, non contemplava l'esistenza di questi luoghi: si parlava in maniera confusa delle Sorgenti Gialle (*Huangquan*) e si praticava il culto degli antenati, ma da sempre i confuciani si erano limitati agli "affari del mondo", puntando alla realizzazione dell'armonia nella vita terrena. Esisteva comunque il senso del premio e del castigo, e sulla base di un sistema d'azione e reazione il Cielo dispensava un bene o un male proporzionale agli atti compiuti, nella propria vita o in quella dei propri discendenti, ma non nell'aldilà. Ma la molla delle azioni umane non doveva essere il premio e il castigo. Il *Zhongyong* affermava:

L'uomo superiore agisce in conformità alla propria condizione e non desidera andare al di là di questa. [...] L'uomo superiore vive pacificamente e con serenità, ed attende il suo destino, mentre l'uomo inferiore tiene una condotta pericolosa e confida nella buona fortuna.²⁶

Yang Guangxian nel *Pi xie lun* usava queste parole:

Per quel che riguarda i concetti di paradiso ed inferno, i buddhisti ne hanno fatto uso per fondare un sistema religioso che potesse ammaestrare e spaventare il popolino, ma in realtà non esistono né paradiso né inferno. Se si compie il bene ne deriva un gran numero di effetti positivi, mentre se non lo si compie, ne deriva sventura. Benedizioni e sventure non sono

²⁴ François La Mothe le Vayer (1588-1672), Isaac La Peyrère (1594-1676), Isaac Vossius (1618-1689) furono alcuni pensatori che ammisero la fallibilità della Bibbia in materia cronologica, ipotizzando l'esistenza di una civiltà allo stato di natura in un remoto passato "preadamitico" (questa la teoria di La Peyrère). Vedi Sergio Zoli, "La Cina e la cultura europea del Seicento", *Atti del Convegno: L'Europa Cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

²⁵ Gli atti negativi non erano solo quelli che nella concezione cristiana sono i "peccati": esistevano anche colpe non dipendenti direttamente dall'individuo, ma che in ogni caso si riversavano su di lui. Sul senso del peccato in Cina vedi Paolo Santangelo, *Il "peccato" in Cina*, Bari, Laterza, 1991.

²⁶ *Zhongyong* (La Dottrina del Mezzo), 52:399, in *Liji zhengyi* (Il retto significato del Libro dei Riti), *Shisanjing zhushu*, *cit.*, II, p. 1627.

altro che il paradiso e l'inferno del mondo in cui viviamo.²⁷

Quando i cristiani parlavano della reale esistenza di questi luoghi, suscitavano la reazione della classe dei letterati, che analogamente avevano già criticato queste concezioni nel buddhismo. Così nuovamente Yang:

Raccogliere gli sputi dei buddhisti, e affermare allo stesso tempo che Buddha è precipitato all'inferno e non ne uscirà in eterno, questo non è altro che tappare con il cuore pieno d'invidia la bocca di un'altra donna gelosa.²⁸

Sembrava poi estremamente ingiusto che gli adepti della religione cristiana potessero essere perdonati con facilità d'ogni colpa pregando Gesù e la Madonna, mentre i Saggi del confucianesimo erano finiti all'inferno perché "pagani". Yang arrivava ad esclamare: "Il loro paradiso non è altro che un covo di criminali sfuggiti alla giustizia!"²⁹

La falsificazione dei fatti storici

I confuciani avevano nutrito da sempre un enorme rispetto per i documenti storici, rispetto testimoniato dalla immensa storiografia cinese. I fatti della vita di Cristo, e in particolare i riferimenti ai suoi miracoli nelle opere dei cristiani, suscitavano critiche, soprattutto quando frasi dei Classici erano usate per sostanziare quei fatti, e quando si asseriva che tutto era stato registrato nelle storie e negli scritti canonici, se pure occidentali. Il Ricci scriveva:

Nei tempi antichi in Occidente vi erano molti saggi, e parecchie migliaia di anni fa essi previdero in dettagliate descrizioni negli scritti canonici (*jingdian*) che il Signore del Cielo sarebbe nato sulla terra, arrivando al punto di indicare il tempo predeterminato per la sua nascita. [...] Quattro saggi registrarono gli atti da lui compiuti mentre era sulla terra, così come i suoi insegnamenti. Questi furono trasmessi a molti paesi.³⁰

Così ribatteva Yang Guangxian:

Ciò che è del tutto inaccettabile della loro religione è l'affermazione che tutti gli avvenimenti precedenti e successivi all'incarnazione di *Yesu* sarebbero stati registrati in anticipo sulle storie nazionali. La storia è fatta per trasmettere la verità: com'è quindi possibile che in un documento storico si parli di angeli scesi in terra ad annunciare avvenimenti non ancora verificatisi?³¹

Gesù è un rivoltoso

Nel corso della storia cinese, idee religioso-apocalittiche associate al taoismo e al buddhismo avevano ispirato varie ribellioni a carattere politico, anche se esse non avevano saputo creare una propria teoria rivoluzionaria. Fu piuttosto l'idea confuciana del Mandato Celeste a legittimare l'insubordinazione al tiranno: quando con i suoi atti malvagi, un re avesse provocato sconvolgimenti tali nell'ordine sociale e naturale da meritare la revoca del suo mandato di governo da parte del Cielo, allora il tirannicidio sarebbe stato moralmente accettabile.³² Ma il tirannicidio non equivaleva a rivoluzioni politiche e

²⁷ *Pi xie lun*, p.1111.

²⁸ *Ibidem*, p.1112.

²⁹ *Ibidem*, p.1112.

³⁰ *Tianzhu Shiyi*, nn. 588,590.

³¹ *Pi xie lun*, p.1113.

³² Interessante notare che in Europa uno tra i primi teorizzatori del tirannicidio nel XVI secolo fu il gesuita Luis Mariana, con il suo *De Rege et regis institutione* (1598-99), posto all'indice dalla Chiesa.

112

sociali; esso portava solamente ad un cambio del vertice, e poteva essere esercitato dal ministro che aveva tentato fino alla fine di servire lo stato, e di mostrare lealtà al sovrano, una virtù condizionata ai meriti di quest'ultimo.

Quella di Cristo appariva agli occhi dei cinesi una sedizione contro il legittimo stato, e la sua morte nient'altro che la meritata punizione:

Lo scopo per cui *Yesu* raccoglieva le folle era quello di compiuttare una ribellione. [...] *Yesu* non era altro che il capo d'una banda di ribelli. E' palese che la sua condanna a morte è stata conforme alle leggi.³³

Il fatto che i discepoli di un simile maestro fossero giunti in Cina rappresentava perciò un pericolo per l'ordine costituito, oltre che per la cultura cinese nel suo complesso.

La perfezione divina

Che un Dio perfetto avesse permesso l'esistenza del male e avesse creato come progenitore della razza umana Adamo, infedele fin dall'inizio, era un'idea irrazionale per i cinesi. Molti autori si accanivano su questo punto,³⁴ e tra loro Yang Guangxian:

Quando il Signore del Cielo creò l'uomo, avrebbe dovuto fare progenitori della razza umana degli individui ricchi di doti morali e buoni per natura: ma con il sospetto che i discendenti dei primi uomini non avrebbero seguito la via del bene, perché mai creò un uomo tanto malvagio e superbo come Yadang, che ha trasmesso la sua colpa di generazione in generazione ai suoi discendenti? L'aver creato degli uomini che si tramandano la ribellione rivela che già in partenza la cosa era malfatta!³⁵

Che poi *Yesu* non fosse il Signore del Cielo, ma "un uomo tra gli uomini", era dimostrato per Yang dal fatto che nell'Orto degli Ulivi, *Yesu* si era prostrato in preghiera di fronte al cielo, riconoscendo qualcosa a lui superiore.

I convertiti

L'alta posizione sociale occupata da alcuni convertiti, e il fervore religioso che animava molti cristiani cinesi, li rendeva sospetti di "tradimento culturale". Il fatto che firmassero introduzioni ai libri dei gesuiti, o che scrivessero essi stessi delle opere, spesso apologetiche del cristianesimo, scandalizzava i letterati. Yang non esitò a definire Xu Guangqi un "cortigiano eretico", e attaccò il censore Xu Zhijian per avere scritto la prefazione al *Tianxue chuangai* (Sommario degli Studi Celesti, 1665). Inoltre gli appoggi che i missionari si erano procurati ad alto livello li rendeva ancor più sospetti delle tradizionali sette eterodosse, che normalmente limitavano la loro influenza alle classi popolari. Così Yang Guangxian dice a proposito:

Vi sono anche dei gentiluomini che si ispirano agli insegnamenti di *Yesu*. Costoro hanno visto. [...] il catechismo e il lezionario, e non hanno nemmeno posato uno sguardo sul pur

³³ *Pi xie lun*, p.1113.

³⁴ Vedi Gernet, *op. cit.*, pp.250-257.

³⁵ *Pi xie lun*, p.1116.

consistente numero di scritti [di quella religione].³⁶

E più oltre aggiunge:

Le persone per bene non debbono credere alle dottrine eterodosse, e se ci credono rivelano di non essere gente dabbene. Ma come sarà mai possibile salvaguardare il bene nazionale quando delle persone di natura malvagia, che credono a queste dottrine e sono cittadini dell'impero, diventano importanti funzionari?³⁷

Il concetto di Dio: *Shangdi* e *Tian*

La parte centrale (2° *juan*) e filosoficamente più significativa del saggio di Yang tratta del controverso tema della identità proposta dal Ricci tra il Signore del Cielo dei cristiani (*Tianzhu*) e il Signore dell'Alto dei Classici (*Shangdi*). Essendo stata questa identità la tesi più combattuta dai cinesi, sarà utile un esame del significato dei concetti di Cielo (*Tian*) e di Signore dell'Alto nella tradizione cinese, e infine, del dibattito interno alla chiesa e con gli oppositori anticristiani su questa terminologia.

Mentre Dio è l'attore principale nella Bibbia, egli, come concetto, compare relativamente poco nei Classici confuciani. Si può notare un graduale passaggio dalla primitiva fede in una divinità suprema, rilevabile nei Classici, ad una successiva interpretazione filosofica dell'Assoluto, soprattutto nel neoconfucianesimo.

Il concetto cristiano di Dio ha le sue radici nell'Antico Testamento ebraico, e il Dio della rivelazione di Gesù è quello di Abramo, Isacco e Giacobbe. Ma è soprattutto il Dio padre del Cristo, ed ha chiari attributi personali. Si pone allora la domanda: è esistito nella tradizione cinese il concetto di un Dio personale?

Analizzando il Libro delle Odi e il Libro dei Documenti, ci si imbatte nella credenza in un dio personale, creatore della vita e signore della natura e della storia. Sebbene i Classici non siano dei testi sacri strettamente parlando, tra le righe di questi testi emerge chiara una fede di tipo religioso.

Il concetto di Dio nei Classici è stato oggetto di studio per missionari, primo fra tutti il Ricci, e per filologi, esegeti ed archeologi,³⁸ ma gli studiosi ancor oggi mantengono posizioni diverse sull'argomento. Nei Classici si possono ritrovare più termini riferintisi all'idea di Dio, e questo ha creato non poche difficoltà e fraintendimenti: i due termini più importanti sono *Shangdi* e *Tian*.

Etimologicamente, secondo le iscrizioni su ossa oracolari, la parola *Di* (Dominatore) aveva un significato cultuale, legato all'esecuzione dei sacrifici. *Di* era la divinità suprema degli *Shang* (ca 1300 a.C.), e rappresentava una divinizzazione dello

³⁶ *Ibidem*, p.1118.

³⁷ *Ibidem*, p.1118.

³⁸ Sul concetto di Dio in Cina vedi: Julia Ching, *op. cit.*, pp.112-150; Antoine Tien Tchou-kang, *Dieu dans les huit premiers classiques chinois*, Fribourg, Editions de l'Oeuvre St. Augustin, 1942; Werner Eichhorn, *Die Religionen Chinas*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1978, pp.31-35 (*La Cina. Culto degli antenati, Confucianesimo, Taoismo, Buddismo, Cristianesimo, dal 1700 a.C. ai giorni nostri*, Milano, Jaka Book, 1983); Joseph Shih, "The Notions of God in the Ancient Chinese Religion", *Numen*, n. 16, 1969, pp.99-138; Bruno Schindler, "The development of Chinese Conceptions of Supreme Beings", *Asia Major*, 1922, pp. 298-366; AA.VV., "Une civilisation sans théologie?", *Extreme Orient - Extreme Occident*, VI, 1985. Il tema dei termini fu assai dibattuto nel secolo scorso, quando i missionari protestanti si trovarono di fronte al problema della traduzione della Bibbia in cinese. Vedi Henry Cordier, *Bibliotheca Sinica*, Paris, Guilmoto, 1905-6, "The Term Question", colonne 1279-1294, per una lista di articoli e libri sul tema; Ralph Covell, *Confucius, the Buddha and Christ*, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 1986, pp.85-90.

spirito ancestrale della famiglia reale.³⁹

La parola *Tian* invece, suggerisce un richiamo alle forze della natura: eppure, a livello etimologico, come attestato dallo *Shuo Wen*, essa contiene un'origine antropomorifica. E' infatti l'unione di *yi* (uno) e *da* (grande), vale a dire "Colui che è grande".⁴⁰ Nelle ossa oracolari, *Tian* non si riferisce ad alcuna divinità, cosa che accade invece a partire dal periodo Zhou, quello appunto in cui vennero prodotti i Classici. Sembra che *Tian* fosse la divinità suprema del popolo Zhou, e che la fusione tra questa e il *Di* degli *Shang* sia avvenuta in seguito alla conquista dell'impero da parte dei Zhou: "Signore dell'Alto" e "Cielo" venivano a significare la medesima realtà, un dio superiore, sovrano sugli altri spiriti ed antenati divinizzati.

In questa fase, sembra aumentare il carattere trascendente della divinità, ma l'aspetto personale continua ad essere salvaguardato e ciò è riscontrabile negli indirizzi delle preghiere di lode e richiesta; viene inoltre accentuata la valenza etica del dio, visto come fonte dell'ordine morale e giudice sul bene e sul male.

A complicare le cose interviene il termine *Di* (Terra), spesso accoppiato a Cielo, i quali sono connessi agli esagrammi *qian* e *kun*, rispettivamente legati alle forze *yang* (attiva, maschile) e *yin* (passiva, femminile). E' stato suggerito che il culto del *Di* (Dominatore) sia stato in relazione con quello alla Dea Madre Terra, il che spiegherebbe anche la distinzione dei sacrifici alla Terra e al Cielo.

Si può dire che *Shangdi* e *Tian* corrispondevano a diverse manifestazioni sacre, ma che sottintendevano un comune potere dietro di loro.

Il confucianesimo, però, come abbiamo già visto, non ha sviluppato alcun concetto di creazione dell'universo. I Classici parlano del Cielo come origine del mondo e datore della vita all'uomo; in seguito all'influsso della scuola *Yin-Yang* del periodo Han, anche la Terra sarebbe stata resa partecipe in questo processo. Ma si trattava di creazione volontaria, oppure di un processo spontaneo, derivato dall'alternanza di forza *yin* e *yang*? Al processo erano chiamati come coagenti anche i Cinque Elementi -acqua, fuoco, legno, metallo e terra- e queste credenze indicano un distaccarsi progressivo dall'idea primitiva di Dio creatore.

Nei *Lunyu* di Confucio, il termine "Signore dell'Alto" ricorre raramente, mentre è più sovente usato "Cielo", anche se non nel contesto di preghiere: unica eccezione la frase "Colui che offende il Cielo non ha nessuno cui rivolgere le sue preghiere",⁴¹ che potrebbe far intendere che egli pensa a *Tian* come ad una divinità personale. Di particolare rilievo nei Dialoghi è l'importanza data all'idea di *Tianming*, il Mandato del Cielo. Esso è la divina origine della sovranità, e sembra essere ancora l'emanazione di un dio, vista la venerazione ed il timore di cui Confucio lo circonda. Nel complesso però, sembra che Confucio non intendersse questa divinità come una forza che interveniva attivamente nel mondo, ma che pensasse che il Cielo agisse piuttosto in modo indiretto, con una azione

³⁹ Sul concetto di *Di*: Carl Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, Antwerp, De Sikkel, 1932; Bernhard Karlgren, "Legends and Cults in Ancient China", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 18, 1946, pp.199-365; Cheng Te-k'un, *Shang China. Archeology in China*, Cambridge, Heffer, 1960, 2, p.233; Tsung-tung Chang, *Der Kult der Shang Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: Eine palaeographische Studie zur Religion im archaischen China*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, pp.211-236.

⁴⁰ Sul concetto di *Tian*, anche in rapporto a *Di*: Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven. Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*, New York, State University of New York Press, 1990; Ching, *op. cit.*, pp.116-126; David Hall e Roger Ames, *Thinking Through Confucius*, Albany, State University of New York Press, 1987, pp.201-208.

⁴¹ *Lunyu*, *cit.*, 17-19.

silenziosa, insensibile e costante.⁴²

Nel *Mengzi* il *Tianming* non è più la volontà di un dio personale, ma piuttosto l'ordine dettato da un assoluto superiore: tuttavia il fatto che Mencio approvi il culto tributato dal sovrano al Cielo, rivela che l'idea del dio personale non è ancora del tutto scomparsa.

I prodromi della "secolarizzazione" del concetto di Cielo riscontrabili in Confucio e Mencio, hanno compiuta realizzazione in Xunzi (attivo verso il 238 a.C.), che dimostra l'inutilità dei riti per la pioggia e le guarigioni, e riduce il Cielo alla sua mera natura fisica. I Riti (*li*) sono per lui il solo modo di frenare ed indirizzare la natura malvagia dell'uomo, ma non rivestono significato religioso.

Vi è quindi nella tradizione confuciana affermazione o negazione del concetto di Dio, ma nessuno sforzo teso alla ricerca delle prove dell'esistenza di Dio, com'era invece nella tradizione cristiana.⁴³

L'arrivo del buddhismo in Cina stimolò la reazione neoconfuciana e le sue preoccupazioni metafisiche. Anche il concetto di Dio dei Classici andò quindi soggetto ad un processo di razionalizzazione e demitizzazione. L'Assoluto dei neoconfuciani rappresenta una convergenza di confucianesimo, buddhismo e talvolta anche taoismo religioso: esso trova diversa interpretazione nelle due scuole principali, la Scuola del Principio e quella della Mente.

Per i neoconfuciani della *Lixue*, o Scuola del Principio, (Zhou Dunyi, i fratelli Cheng, Zhu Xi) l'Assoluto è una realtà in divenire, cui essi danno diversi nomi: *Taiji* (l'Estremo Ultimo), *Tianli* (il Principio Celeste), *Li* (il Principio). Fu in particolare Zhu Xi (1130-1200) a definire con più precisione i costituenti dell'Assoluto, il *Taiji*, che egli chiama anche *Wuji*, il Non Ultimo, l'Estremo Nulla o il Senza Limite, definizione quest'ultima che viene dal commentario di Zhou Dunyi (1020-1072) al *Taiji tushuo*. *Taiji* e *Wuji* rappresentano un assoluto che trascende i cambiamenti e che allo stesso tempo è immanente in ogni cambiamento, ma che non per questo è molteplice, come la luna che si rispecchia innumerevoli volte nell'acqua, e che è pur tuttavia una sola.⁴⁴

Che ne era allora della nozione di Dio personale dei Classici che abbiamo discusso poc'anzi?

I gesuiti pensavano che il neo-confucianesimo l'avesse rifiutata, e lo accusavano di materialismo.⁴⁵

Il Cielo, dice Zhu Xi, può essere inteso come il "Cielo Azzurro" (*zang tian*), l'Empireo; oppure come il "Supremo Regolatore" (*zhuzai*); o ancora come il "Principio" (*li*), a seconda dei passi dove ricorre questa parola. Riguardo a *Shangdi*, così scrive:

Le Odi e i Documenti parlano come se ci fosse un essere umano lassù in alto, che ordina alle cose di venire in esistenza e di morire, come nei passi dove menziona che il Signore (*Di*) è colmo d'ira. Ma anche qui, ciò a cui si riferiscono è l'azione del Principio. Non c'è nulla di

⁴² Cfr. Gernet, *op. cit.*, pp.211-212.

⁴³ Significativo è notare che nel suo trattato *Tianzhu Shiyi*, il Ricci spende molte pagine per dimostrare l'esistenza di Dio; così anche Buglio nella sua confutazione di Yang Guangxian, in *Bu de yi bian* (Critica a "Non posso fare altrimenti"), 1665).

⁴⁴ Sui concetti di *Taiji* e *Wuji* nel *Taiji tushuo* vedi Paolo Santangelo, *Confucio e le scuole confuciane: la via della saggezza*, Roma, Newton Compton, 1986, p.125.

⁴⁵ Sull'argomento vedi Hang Thaddeus T'ui-Chieh, "Ricci's Criticism of the Concept of T'ai-Chi", *International Symposium on Chinese Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci s.j. in China*, Taipei, 11-16 settembre 1983, pp.268-276; Melis, *art. cit.*, pp.21-26.

più eminente al mondo del Principio. Perciò è chiamato il Supremo Regolatore. «L'augusto Signore dell'Alto ha conferito al suo popolo il senso morale.»⁴⁶

La parola "conferito" indica l'idea di un Regolatore.⁴⁷

Così, entrambe le parole *Shangdi* e *Tian* si riferiscono ad un Supremo Potere Regolatore. Tuttavia Zhu Xi ha cercato di rimuovere il tono antropomorfico di queste parole, affermando la presenza di un potere che governa il mondo e, allo stesso tempo, enfatizzandone il carattere metafisico, anziché personale.

L'altra corrente del neoconfucianesimo ha preferito ricercare l'Assoluto nell'esperienza del Sé. La cosiddetta Scuola della Mente (*Xinxue*), i cui massimi esponenti furono Lu Jiuyuan (1139-1193) e Wang Yangming (1472-1528), accentuò l'importanza della mente come sede sia dell'attività psichica dell'uomo, che della realtà ultima del mondo, concetto che era stato avanzato per la prima volta nei *sutra* buddhisti. Qui non esiste alcuna nozione che possa essere paragonata all'idea del Dio cristiano.

Dopo aver fatto una rassegna di come la tradizione cinese ha interpretato i termini *Shangdi* e *Tian*, è opportuno vedere la trattazione che gli hanno riservato i missionari gesuiti, primo e più autorevole fra tutti il Ricci.

La scelta di un termine adatto per rendere il concetto di Dio fu della massima importanza fin dall'inizio del lavoro missionario. I gesuiti si erano trovati di fronte al problema già in Giappone: spesso si correva il rischio di usare una terminologia (e questo era valido in modo particolare per i termini metafisici) che già conteneva in sé stratificazioni filosofiche e religiose notevoli, nella fattispecie buddhiste. Il problema fu risolto per il Giappone dal gesuita Balthasar Gago che, con l'aiuto dell'ex-monaco zen Paolo Kyozen, scelse di dare una resa fonetica dei termini, fornendone allo stesso tempo una accurata spiegazione.⁴⁸

Non così avvenne in Cina. Ricci e i suoi successori credevano sia nella legge naturale che nella rivelazione divina, ed erano ansiosi di trovare tracce di teismo nella tradizione cinese: queste tracce erano a loro parere rappresentate dal termine *Shangdi* dei Classici. Anche il termine *Tian* era, in questo caso, assai attraente, perché equivalente nell'uso al Cielo cristiano, o al concetto di Provvidenza.

Tuttavia, l'impiego di questi termini dava adito ad ambiguità: *Shangdi* era infatti anche il nome di una divinità popolare taoista, mentre *Tian* era troppo vago, e non permetteva una definizione precisa degli attributi personali di Dio.

La decisione fu presa in seguito ad un episodio verificatosi nel 1583 e testimoniatato dal Ricci: un giovane cattolico «salutò la pittura del Cristo con il titolo di "Signore del Cielo"»,⁴⁹ cioè con il titolo di *Tianzhu*, che ancora oggi è usato dalla Chiesa cattolica. Così il Ricci motivava l'uso del termine:

Eppercché nella lingua della Cina non vi è nessuno nome che risponda al nome di Dio, né anco Dio si può bene pronunciare in essa per non avere questa lettera "d", comincioro a chiamare Dio "Tienciu", che vuol dire "Signore del Cielo", come sin hora si chiama per tutta la Cina, e

⁴⁶ *Shujing* (Libro dei Documenti), 8:50, *Shangshu zhengyi*, in *Shisanjing zhushu*, *cit.*, I, p.162; James Legge, *The Chinese Classics*, Oxford, Clarendon, 1893, III, p.185.

⁴⁷ Da: *Zhuzi quanshu* (L'opera completa del maestro Zhu), 1714, *juan* 43; cit. in Ching, *op. cit.*, p.134.

⁴⁸ Sull'argomento vedi Adriana Boscaro, *Ventura e sventura dei gesuiti in Giappone*, Venezia, Cafoscina, 1982, pp.36-37; George Elison, *Deus Destroyed*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1973, p.33 e segg., dove fa notare i pericoli di fraintendimento corsi da Saverio all'inizio della sua missione, con l'uso del termine *Dainichi* per Dio, termine appartenente alla tradizione buddista; Georg Schurhammer, *Das kirchliche Sprachproblem in der Japanischen Jesuitenmission des 16. und 17. Jahrhunderts. Ein Stück Ritenfrage in Japan*, Tōkyō, Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 1928.

⁴⁹ Pasquale D'Elia, *Fonti Ricciane*, Roma, Ist. Poligrafico e Zecca dello Stato, 1942-49, I, p.186.

nella "Dottrina Cristiana"⁵⁰ et altri libri che si fecero. E cadde molto bene per il nostro proposito, perciò, adorando i Cinesi per supremo nume il Cielo, che alcuni anco pensano esser questo cielo materiale, con l'istesso nome che abbiamo dato a Dio, manifestamente si dichiara quanto maggiore è il nostro Dio di quello che loro tengono per supremo nume, poiché Iddio è il Signore di quello.⁵¹

Ricci riusciva in un unico termine ad esprimere qualcosa di simile e allo stesso tempo di distinto dalla terminologia dei Classici, evitando le ambiguità dell'uso di *Tian* da solo.⁵² Egli non poteva permettersi d'essere un purista: il suo era un approccio pratico al problema.⁵³ Così leggiamo nel dialogo d'apertura del suo trattato:

Questa dottrina del Signore del Cielo non è la dottrina di un solo uomo, di una sola famiglia o di un solo stato. Tutte le grandi nazioni dall'Occidente all'Oriente la conoscono e la sostengono.⁵⁴

Quella che lui portava era una dottrina universale, e le differenze di terminologia non potevano inficiarne il valore: Dio era il medesimo per ogni uomo.

Se il Ricci continuò ad usare in maniera intercambiabile i due termini *Shangdi* e *Tianzhu*, non così fecero i suoi successori, che invece ridussero al minimo l'uso di *Shangdi*.⁵⁵

A tenere una posizione affatto diversa nella questione del nome di Dio in cinese fu invece il successore di Ricci alla guida della missione, Niccolò Longobardo, che si allineò ai gesuiti della missione giapponese.⁵⁶ Essi erano piuttosto perplessi sulla terminologia adottata da Ricci: come già accennato, in Giappone si era optato per la resa fonetica, e le scelte di Ricci sembravano scontrarsi con le istruzioni di Saverio. Longobardo inoltre notò che anche gli stessi convertiti cinesi nutrivano perplessità sull'argomento.

La posizione che Yang Guangxian assume a proposito è esemplare dell'atteggiamento di buona parte dei letterati neoconfuciani sulla questione. Egli accusa il Ricci, nel suo tentativo di far coincidere *Shangdi* e *Tianzhu*, di forzare il senso dei Classici e di fare uso di citazioni fuori dal loro contesto. Per Yang, sulla scorta di Zhu Xi e Cheng Yi, Cielo, *Shangdi* e Principio (*li*) si equivalgono: introdurre il concetto di Signore del Cielo, e sostenerne che egli è superiore al Cielo (il quale viene considerato nel suo solo aspetto materiale da Ricci), è un attacco inaccettabile alla tradizione. I cinesi, dice Yang, distinguono tra una visione parziale e globale della realtà: non comprendere che il cielo visibile deve essere considerato nient'altro che la manifestazione del Cielo-Principio, equivale a prendere in considerazione il problema da un punto di vista parziale.

⁵⁰ Qui indica il *Tianzhu Jiaoyao*, cfr. D'Elia, *op. cit.*, p.193.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² In realtà tale ambiguità non era del tutto eliminata. Ad esempio, il maestro buddhista Zhuhong nei suoi *Tianshuo* interpretava *Tianzhu* come il "Signore dei *Deva*" (il sanscrito *deva* = dio, fu tradotto in cinese con *jian*), corrispondente perciò a *Cakra Devenddra*, il re di uno dei Cieli buddhisti.

⁵³ Uso le parole di Paul Rule in *K'ung-tzu or Confucius?*, Sidney, Allen & Unwin, 1986, p.45. Pasquale D'Elia ha rilevato in un suo studio la ricorrenza dei vari termini indicanti Dio nelle opere in cinese di Ricci: nel *Tianzhu Shiyi*, *Tianzhu* è dominante, con *Shangdi* e *Tian* usati a volte come sinonimi; nel lavoro per la corte *Xiqin quyi bazhang* (Otto inni per il liuto occidentale, 1600, in *Tianxue chuhan*, I, pp.283-290.), composto in occasione del dono agli eunuchi di una spinetta venuta dall'Europa, usa solo *Shangdi*, il termine dei riti antichi; infine nei testi d'uso liturgico, rivolti cioè ai soli cristiani, usa esclusivamente *Tianzhu*. Citato in Rule, *op. cit.*, p.45, n.240, l'articolo è il seguente: Pasquale D'Elia, "Prima Introduzione della Filosofia Scolastica in Cina", *Lishi Yuyan yanjiu suojikan*, XXVIII, 1956, pp.166-167.

⁵⁴ *Tianzhu Shiyi*, *cit.*, n.21.

⁵⁵ All'apice della controversia dei Riti nel 1704, papa Clemente XI emanò un editto di proscrizione dell'uso di *Tian* e *Shangdi*, e così le edizioni seguenti a questa data dello stesso *Tianzhu Shiyi* ebbero tali termini sostituiti da *Tianzhu*.

⁵⁶ Una esposizione delle polemiche tra gesuiti sulla terminologia e i riti si può trovare in George Dunne, *Generation of Giants*, Notre Dame (Indiana), Notre Dame U.P., 1962, cap.XVII.

Quanto a *Shangdi*, esso è solo un appellativo usato dagli uomini per il Principio di ordine universale, a sua volta corrispondente al Cielo. Dopo aver citato alcune frasi dei Classici, così conclude Yang:

In tutta questa serie di esempi, l'uso del termine *Shangdi* non aveva altro fine che quello di onorare il Cielo. Non è vero quindi che il Cielo è tale per sé, o che *Shangdi* è tale per sé.⁵⁷

Ma la faccenda non era solo filosofica; essa riguardava anche l'aspetto politico di legittimazione del potere imperiale. In Cina i legami tra il Cielo e il potere politico, che era incaricato di organizzare il tempo e lo spazio, erano molto stretti.

Il confucianesimo concilia in sé aspetti religiosi e secolari: l'aspetto religioso predominante è quello della venerazione per il Cielo (*Tian*), che con i suoi doni consente all'uomo di vivere e prosperare sulla Terra. A fare da intermediario tra Cielo e mondo degli uomini è chiamato il sovrano, il "Figlio del Cielo". Il Cielo concede il mandato del governo, al Cielo si offrono i sacrifici, a lui il sovrano deve offrire atti di contrizione se l'ordine naturale è scosso. Mortificare il Cielo come avevano fatto i missionari era attaccare anche il Figlio del Cielo, l'imperatore. Così concludeva Yang:

Ora, se si dice che il termine *Tian* è equivalente a quello di servitore di *Shangdi*, si dimostra di non sapere il motivo per cui gli antichi saggi diedero al sovrano l'appellativo di "Figlio del Cielo", e, facendone un uso avvilente, lo si interpreta come il padre del sovrano.⁵⁸

Se il Cielo è il servo del Dio cristiano, allora il Figlio del Cielo è il figlio di un servo: questo è un attentato all'autorità imperiale. Cercare poi di dire che *Yesu*, un uomo e per di più un criminale, è *Shangdi*, appare ancora più irrazionale:

Sarebbe ancora ammissibile limitarsi a rispettare *Shangdi*, senza rispettare il Cielo e la Terra. Ma rispettare *Yesu* come fosse *Shangdi*, questo è davvero inaccettabile! Si potrebbe perfino arrivare al punto di venerare della gente comune come si trattasse dei Saggi o di *Shangdi*. Ma seguire ciecamente come folli un criminale che è stato giustamente condannato come se fosse uno dei Saggi, o *Shangdi*, questo non è assolutamente sopportabile! S'è mai sentito che i Saggi abbiano subito una giusta condanna? Che *Shangdi*, poi, fosse stato condannato, questo io non l'avevo mai sentito prima!⁵⁹

Legami sociali e culti ancestrali

Il mancato rispetto del Cielo e dell'autorità imperiale portava i cristiani, secondo Yang, a disprezzare i tradizionali rapporti sociali, i *Wu lun*,⁶⁰ e i sacrifici agli antenati. Nel *Tianzhu shiyi* Ricci aveva spiegato all'interlocutore cinese che l'uomo ha tre padri: il Signore del Cielo, il sovrano e il padre naturale, posti in ordine di importanza. Per i confuciani, l'intera società può essere vista come una grande famiglia, dove ognuno è investito di responsabilità che gli derivano dalla sua posizione sociale, e l'imperatore riveste la massima posizione di padre della nazione e garante dell'ordine sociale e naturale. Sembrava che i convertiti dovessero obbedire solo al Signore del Cielo e ai missionari, e fossero perciò esentati dagli altri rapporti sociali. Per di più, *Yesu* era senza un padre: quale motivo più evidente della sua mancanza di pietà filiale?

⁵⁷ *Pi xie lun*, p.1125.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p.1126.

⁶⁰ Si tratta delle cinque relazioni umane: tra sovrano e suddito, tra padre e figlio, tra marito e moglie, tra fratello maggiore e minore, tra amici. Le due relazioni non familiari, cioè quelle tra sovrano e suddito e tra amici, sono assimilabili rispettivamente a quelle tra padre e figlio e tra fratelli.

Anche i sacrifici agli antenati erano stati proibiti dai missionari. La Questione dei Riti era nata proprio a seguito di diverse interpretazioni date a questi sacrifici. I cinesi erano particolarmente sensibili su questo punto. Ecco le parole di Yang:

I missionari ordinano ai convertiti alla loro religione di non celebrare i sacrifici prescritti e di distruggere le tavolette del Cielo, della Terra, del sovrano, dei genitori e dei Maestri. Non rispettano Cielo e Terra col pretesto che sono entità prive di testa, stomaco, mani e piedi, e gettano le tavolette a terra, calpestandole tra la sozzura e vilificandole; non rispettano il sovrano con il pretesto che è il figlio di un vile servitore, e ne sminuiscono l'importanza; non rispettano i genitori visto che *Yesu* era senza padre. Se si comportano così nei confronti del Cielo, della Terra, del sovrano e dei genitori, cosa mai saranno capaci costoro di fare contro i Maestri? Non c'è da stupirsi che le tavolette dei Saggi vengano distrutte!⁶¹

Timori di aggressioni e di rivolte

Una costante degli scritti anticristiani, a partire dai memoriali di Shen Que del 1617, era stata l'accusa agli occidentali di minacciare la sicurezza dell'impero. Yang, nell'ultimo *juan* del suo saggio, reiterò con particolare veemenza queste accuse, fornendo una lista di alcuni luoghi in cui aveva avuto notizia di attività dei cristiani.

Con le loro abilità tecniche e i loro incarichi a corte -diceva Yang- i missionari erano riusciti a guadagnarsi un'immunità che consentiva loro di spostarsi a piacimento nell'impero, senza controllo, e di organizzare una rete di cospiratori degnia delle sette religiose segrete cinesi, i cui segni di riconoscimento erano la croce e gli oggetti sacri. E il fatto che vi fosse un sostegno economico dall'estero, creava forti sospetti che sotto a tutto ci fosse la mano delle potenze occidentali, che già avevano conquistato Luzon, e tentato di espandersi in Giappone. Macao non era altro che il covo fortificato degli stranieri, che attendevano la sollevazione interna per agire.

Celibato e sacerdozio

Al sacerdozio e al celibato dei preti, Ricci aveva dedicato un intero capitolo del *Tianzhu shiyi*. In effetti la castità per i cinesi era un modo irrazionale di andare contro natura e di privarsi di una discendenza, cosa aborrisce sopra tutte dal confucianesimo che tanto valore annetteva al culto degli antenati. L'immaginario interlocutore cinese chiedeva al Letterato d'Occidente:

Qual'è l'idea che sta dietro alla castità e al celibato perpetui? Dev'essere difficile trattenersi completamente da ciò che è naturale per le creature viventi. L'amore per la vita è il fondamento della natura di *Shangdi*. Potrei io interrompere ciò che mi è stato tramandato dai miei antenati per centinaia e migliaia di generazioni?⁶²

Ricci rispondeva che era difficile mantenersi casti, ma che solo i sacerdoti vi erano tenuti, perché

se un uomo porta entrambe le responsabilità [famiglia e governo della Chiesa], certamente sarà costretto a trascurare certi suoi doveri connessi ai riti e alle ceremonie di culto. [...] Non dovrebbe forse un uomo contenere le sue passioni quando entra al servizio di *Shangdi*? [...] Coloro che si preoccupano della salvezza del mondo, provano gran pena per la situazione del mondo d'oggi, ed hanno perciò fatto della castità e del celibato le regole della mia umile Società. [...] Non è forse ingiusto che noi pochi amici veniamo criticati quando, a

⁶¹ *Pi xie lun*, p.1125.

⁶² *Tianzhu Shiyi*, cit., n.527.

causa del nostro lavoro per *Shangdi*, per il quale viaggiamo in tutto il mondo con lo scopo di trasformare gli uomini, non abbiamo tempo per preoccuparci del matrimonio?⁶³

Yang era tra i critici del celibato: il fatto che Schall mantenesse questo stato lo rendeva simile ad un bambino. Oltretutto, Schall aveva fatto carriera, e - osservava Yang - questo andava contro le regole del suo ordine religioso, che predicava la povertà.⁶⁴ Se non rispettava le regole del suo paese, inferiva Yang, ancor meno avrebbe rispettato le leggi cinesi!

Secondo le grandi regole di quella religione, chi segue i suoi precetti non si deve sposare, né può fare carriera come funzionario. Ebbene, il fatto che Schall mantenga il celibato lo rende simile ad un bambino; se poi si considera la proibizione di fare carriera, si può constatare che egli ha ottenuto la carica di Commissario dell'Ufficio di Trasmissione, [...] e poi si è impadronito della Direzione dell'Ufficio Astronomico. Ma allora egli non rispetta la dottrina di cui si professa credente! Se non rispetta le leggi del suo paese, non rispetterà di sicuro quelle dell'impero dei Grandi Qing!⁶⁵

L'astronomia occidentale

La polemica di Yang negli anni seguenti sarebbe stata assai più sul terreno dell'astronomia che delle idee. Nel *Pi xie lun* ne abbiamo solo un un rapido accenno: la scritta "secondo il nuovo metodo occidentale" apposta sul calendario imperiale non sarebbe che un'avvisaglia di quanto tramano gli stranieri. Essi vogliono impadronirsi della Cina intera, e cominciano a dichiarare la propria superiorità a partire dal calendario. Ecco una famosa frase di Yang sul problema del calendario:

Meglio non avere un buon calendario, che avere gli Occidentali in Cina. Un calendario impreciso non è poi una così grande disgrazia: la dinastia Han non sapeva di metodi di computo del primo mese dell'anno, e spesso le eclissi si verificarono l'ultimo giorno della luna, eppure essa durò più di quattrocento anni.⁶⁶

Il caso del calendario

Mentre Yang e i cristiani si affrontavano con i loro libelli polemici (nel 1664 il convertito Li Zubai aveva pubblicato il controverso *Tianxue Chuangai*, e nel 1665, proprio a contrastare il *Pi xie lun*, il gesuita italiano Ludovico Buglio aveva pubblicato il *Bu de yi bian* (Critica a "Non Posso fare altrimenti"),⁶⁷ il partito anticristiano della corte guidato da Yang cominciava a riscuotere i primi successi.

Sfruttando il clima politico reazionario instaurato dal Reggente Oboi, il più potente fra i quattro tutori della minorità di Kangxi, e grazie all'appoggio degli astronomi estromessi e di quanti a corte si opponevano ai missionari, Yang ottenne nel 1665-66 l'incriminazione di Schall, dei gesuiti residenti a Pechino (Buglio, Maghalaens e Verbiest) e dei funzionari cinesi dell'Ufficio Astronomico, in particolare dei convertiti. Dopo un

⁶³ *Ibidem*, nn.532,534,536.

⁶⁴ Si noti che anche dall'interno della Compagnia, e dagli altri ordini, erano venute critiche in tal senso ai gesuiti della corte, a Schall prima, e a Verbiest poi.

⁶⁵ *Pi xie lun*, pp.1132-1133.

⁶⁶ *Bu de yi*, p.1249.

⁶⁷ Su queste due opere vedi David Mungello, "Die Schrift T'ien-hsüe Ch'uan-kai als eine Zwischenformulierung der Jesuitischen Anpassungsmethode im 17. Jahrhundert", *China Mission Studies (1550-1800) Bulletin*, 4, 1982, pp.24-39; e il capitolo VI ("In Defence of 'Christianity-in-China'") del libro di John Young, *op. cit.*, pp.97-108.

processo durato oltre un anno, tutte le attività missionarie furono interdette, e i missionari stessi espulsi a Macao, da cui sarebbero rientrati in Cina nel 1671, passata la bufera. Solo i quattro gesuiti dell'Ufficio Astronomico rimasero a Pechino agli arresti domiciliari.

Yang, malvolentieri,⁶⁸ fu costretto ad assumere la direzione dell'Ufficio, che resse fino al 1669.

Le dispute sul calendario del 1668-69 furono la prova di forza che consentì il successivo allontanamento di Oboi dal potere. Kangxi si interessò attivamente della controversia del calendario per la prima volta il 5 ottobre 1668, richiedendo una copia del calendario per il 1669, che quindi passò al gesuita Verbiest (1623-1688) perché la controllasse. Verbiest rilevò numerosi errori - i più gravi, un mese intercalare, due equinozi e due solstizi in più rispetto alla norma - e nel gennaio 1669 presentò i risultati della sua analisi in un memoriale all'imperatore. Furono indette delle prove astronomiche, dalle quali Yang e i suoi collaboratori uscirono sconfitti, e il 26 febbraio di quell'anno i gesuiti furono reintegrati nell'Ufficio Astronomico. Yang fu così messo sotto inchiesta e in seguito fu allontanato senza subire processo. Egli tentò fino all'ultimo di difendere il calendario tradizionale contro ogni evidenza, motivando la sua azione come una difesa dei precedenti ancestrali, cui nemmeno l'imperatore avrebbe dovuto sottrarsi.

Ecco un brano tratto dal suo ultimo memoriale all'imperatore (gennaio 1669), durante la disputa con Verbiest:

Il Vostro servitore considera che i suoi principi per l'osservazione degli astri e i calcoli del tempo provengano da Yao e Shun;⁶⁹ che il trono dove siede l'imperatore venga da Yao e Shun; che il potere esercitato dall'Imperatore venga da Yao e Shun; che il calendario pubblicato dall'Imperatore debba essere perciò conforme a quello di Yao e Shun. In tutte le cose, l'Imperatore imita Yao e Shun: che ragione avrebbe di tenere una condotta diversa per il calcolo del tempo?

Verbiest professava la religione del Signore del Cielo: è possibile seguire contemporaneamente i principi di Yao e Shun e quelli della religione del Signore del Cielo? Verbiest vuole distruggere gli strumenti astronomici di Yao e Shun, e sostituirli con quelli dell'Europa. [...] Se gli strumenti di Yao e Shun sono da distruggere, allora anche il Libro delle Odi, il Libro dei Documenti, il Rituale, il Classico della Musica, tutte le opere letterarie, le leggi e le istituzioni posteriori all'epoca di Yao e Shun sono da distruggere.⁷⁰

Yang riteneva che il pericolo rappresentato dai missionari minacciasse la civiltà cinese *in toto*, indipendentemente dalla utilità o meno del loro lavoro scientifico. Era meglio un calendario inaccurato che l'accettazione della "Via dell'Occidente". Kangxi, malgrado la sfrontatezza di Yang, per rispetto alla sua età avanzata (aveva oltre 70 anni), si limitò ad allontanarlo, ordinandogli di rientrare al luogo natale; ma giunto a Dezhou nello Shandong, Yang morì.⁷¹

In tutto l'affare del calendario, ma anche negli anni della sua formazione e delle prime prove nel mondo della politica, Yang dimostrò uno spirito assai combattivo, fino a rasentare la temerarietà. Vi è chi sostiene che fu l'adesione convinta agli ideali del confucianesimo a fargli da sostegno nelle sue battaglie,⁷² contrariamente a quanto

⁶⁸ Il fatto sarebbe testimoniato dai 5 memoriali che Yang scrisse nel 1665 per rifiutare l'incarico. Egli adduceva a motivo del rifiuto l'età, la salute e il fatto che era istruito nei principi filosofici della calendaristica (*li zhi* *di*), ma non nell'aspetto matematico (*li zhi shu*). Cfr. *Bu de yi*, pp.1263-1266.

⁶⁹ I più virtuosi tra i Cinque Imperatori mitici, vissuti secondo la leggenda alla fine del terzo millennio avanti Cristo.

⁷⁰ Serafin Couvreur, *Choix de Documents*, Ho kien fu, Imprimerie de la Mission Catholique, 1894, p.85.

⁷¹ Fonti cinesi del XVIII secolo insinuano sia stato avvelenato dai gesuiti: così il *Bu de yi jiyao* (Sommarario del *Bu de yi*) probabilmente stampato tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo, il cui editore si firmava "Maestro che respinge la pazzia".

⁷² Young, *op. cit.*, p.96.

sostenuto dalla maggior parte degli storici moderni, anche cinesi, che invece hanno messo in risalto il suo cieco tradizionalismo e la sua xenofobia. Un autore definisce il suo comportamento intransigente, "nevrotico", se non addirittura "patologico", fatto questo che diminuirebbe la sua posizione morale.⁷³

Malgrado la vittoria dei gesuiti su tutti i fronti, le ultime parole dell'editto finale di Kangxi (5 settembre 1669) rivelavano chiaramente l'atteggiamento imperiale verso la religione cristiana:

Solo Verbiest e gli altri europei nella capitale potranno praticare il cattolicesimo come prima. Comunque, Noi temiamo che nelle province gli europei possano costruire chiese e convertire il nostro popolo alla loro religione; perciò, Noi ordiniamo che queste pratiche siano strettamente proibite.⁷⁴

Il "Caso del calendario" provocò il primo intervento dell'imperatore Kangxi sulla religione degli occidentali. Anche se i gesuiti godettero negli anni seguenti di notevole favore a corte, sarebbe stato i principi enunciati nell'editto di Kangxi del 1669, ripresi in seguito da Yongzheng (1723-36) nel celebre "Sacro Editto",⁷⁵ a dettare la politica fondamentalmente restrittiva dei Qing nei confronti del cristianesimo nel secolo XVIII. Gran parte della storiografia attribuisce la principale responsabilità del fallimento della missione cinese all'irritazione dei cinesi per l'arroganza dei legati papali nel corso della "Questione dei Riti".

Le vicende e il dibattito che abbiamo esaminato sembrerebbero invece dimostrare che il governo e gli intellettuali cinesi ebbero già dalla seconda metà del '600 un sostanziale atteggiamento di chiusura nei riguardi dei missionari cristiani, della loro religione e della loro cultura.

⁷³ Mungello, *art. cit.*, p.27.

⁷⁴ Fu Lo-shu, *op. cit.*, I, p.46.

⁷⁵ Zhang Tingyu (a cura di), *Yongzheng shangyu* (Editti dell'Imperatore Yongzheng), 1741, vol. 9, pp. 13a-15b. L'editto in questione risale al 5° anno di Yongzheng (1727), 4° mese.