

Rivista trimestrale di scienze e storia

€ 7.90

PROMETEO

Anno 32 Numero 127

Arnoldo Mondadori Editore

Settembre 2014

Strada
Operto
Buiatti
Burke
Di Mauro
Bordoni
Catto
Frova
Merlini
Marinangeli
Runcini
Manenti
Ferrari
de Waal



9 770394 163001

Stam

SOMMARIO

- Vittorio Strada 6**
IL MIRAGGIO SOVIETICO
Nei resoconti di viaggio di alcuni letterati italiani il mito rivoluzionario costruito dall'ideologia comunista.
- Marcello Buiatti 22**
MI COMPORTO QUINDI VIVO
Batteri, animali e piante come si comportano per adattarsi usando la variabilità genetica, epigenetica e simbolica?
- Ernesto Di Mauro 34**
PROMETEO E PANDORA
Il primo, punito con un atroce supplizio, dona agli uomini la conoscenza, la seconda tutti i mali, ma resta la speranza
- Michela Catto 46**
ATEISMO IN CINA ANDATA E RITORNO
Matteo Ricci scelse il laico Confucio, ma il suo successore Longobardo lo ritenne un pericolo per il cristianesimo.
- Andrea Frova 66**
L'ETÀ DEL DIGITALE, GLORIA E OMBRE
La rivoluzione digitale ha prodotto grandi trasformazioni, ma l'uso indiscriminato del computer danneggia il processo formativo dei giovani.
- Luciana Marinangeli 78**
IL TRAGHETTATORE ITALIANO
DI CARL GUSTAV JUNG
Lo "psicochirurgo" Bernhard ebbe un ruolo di pioniere e fu un esempio di coraggio e anticonformismo.
- Luca Giuseppe Manenti 92**
MASSONERIA E SOCIETÀ SEGRETE
NELL'ITALIA DELL'800
Dalle prime Logge con adepti di svariate fedi alla fondazione del Grande Oriente italiano.
- 14 Fiorella Operto**
LA NECESSITÀ DELLA ROBOETICA
Serve un'etica severa per utilizzare macchine intelligenti di cui nessuno è in grado di predire con precisione l'impatto.
- 28 Peter Burke**
IL CONTRIBUTO DEGLI ESULI IN GRAN BRETAGNA
Il flusso di profughi da paesi europei sotto dittatura fra il 1933 e il 1960 concorse alla nascita di nuove discipline.
- 40 Carlo Bordoni**
IL PRIMATO DELLE CITTÀ GLOBALI
Le migrazioni interne contemporanee non avvengono per motivi di lavoro ma soprattutto per disperazione.
- 54 Pepa Sparti**
VAN GOGH/ARTAUT: VITE DISPERATE
In una mostra al Musée d'Orsay il doloroso calvario di due artisti uniti da un tragico destino.
- 74 Fabio Merlini**
CALLICLE E LA POLITICA DEI MANICARETTI
La crisi della progettualità politica e l'appello al popolo come fonte di legittimazione.
- 86 Romolo Runcini**
L'IMMAGINARIO SOCIALE E PERSONALE
La formazione dei generi letterari è un terreno interessante per individuare il gusto e il segno dei tempi.
-
- DIALOGHI POSSIBILI 103**
Gian Arturo Ferrari
Il libro all'epoca della sua riproducibilità digitale.
(a cura di G. Piroli)
- 109 OPERE & GIORNI**
Anna La Ferla
Tesori dal Portogallo.
- FRAMMENTI DI ESCULAPIO 117**
Giovanna Flamini
Venere, Buddha e l'ossigeno molecolare.
- 125 IL PUNTO INTERROGATIVO**
Mariagrazia Pelaia
Le antenate neolitiche di Afrodite a Cipro.
- TEMI & PROBLEMI 133**
Frans de Waal
Il bonobo e l'ateo.
- 146 AUTORI**
Le schede dei collaboratori di questo numero.

ATEISMO IN CINA ANDATA E RITORNO

*Matteo Ricci scelse il laico Confucio ma il suo successore
Niccolò Longobardo lo ritenne un pericolo
per il cristianesimo.*

Michela Catto

All'interno della lunga *querelle* dei riti cinesi che scoppiò all'indomani della morte di Matteo Ricci (1610), nel groviglio di discussioni e controversie sulla traduzione del nome di Dio e del valore o significato da attribuire ai riti riservati agli antenati e a Confucio, comparve l'ateismo come attributo dei cinesi. L'ateismo dei confuciani letterati, possibile pregio o difetto ai fini della conversione della Cina, fu una delle categorie usate per dirimere l'intenzionalità dei riti cinesi: andando al di là degli aspetti descrittivi delle pratiche, tali riti erano officiati dai cinesi convertiti con l'intento di partecipare a cerimonie politiche e civili – cosa che ben si accordava alla natura atea del governo della Cina – o erano riti religiosi e dunque la loro natura idolatrica e superstiziosa? O ancora, come potevano essere cerimonie idolatriche e superstiziose se chi le praticava era ateo? Nella discussione intorno all'ateismo dei cinesi appariva e si radicalizzava la questione della possibilità

che in un ateo potessero esservi valori morali ed etici; aspetto che tuttora è presente nelle società secolarizzate in cui il credo religioso gioca ancora un ruolo preminente nella politica culturale, e in cui di tanto in tanto i non credenti sentono il bisogno di manifestare pubblicamente la loro presenza, come i cittadini statunitensi, atei e razionalisti, che si sono riuniti a Washington D.C., nell'agosto 2012, a rivendicare nel loro Reason Rally il diritto ad essere rappresentati politicamente.

La questione dei riti cinesi proseguiva, almeno per alcuni aspetti, in Asia orientale la discussione sulla definizione e i sottili confini esistenti tra *fides* e *mores*, fra tradizione e dottrina, recentemente dibattuti dal Concilio di Trento, ma destinati a non trovare pace all'interno di un'Europa che aveva perduto la sua unità religiosa. Anche se sviluppati in chiave antiprotestante (*sola scriptura*), i dibattiti conciliari furono importanti per la definizione di ciò che era *fundamenta* della fede e ciò



Il filosofo e maestro cinese Confucio, Collezione privata

che non era sostanziale, fra le tradizioni e i riti immutabili e ciò che invece faceva parte della mutabilità della religione. Si era trattato di attribuire quasi un valore gerarchico alle fonti del cristianesimo, di ridefinire e fissare il rapporto esistente fra le tradizioni e la Scrittura. Uno schema che fu propizio per alcune delle scelte che il cristianesimo dovette compiere durante la sua opera di missione nelle terre lontane, molte delle quali furono consumate intorno al significato e al valore dei riti, e che contemplarono anche un intrigante dibattito sulle fonti, utilizzabili per studiare e comprendere, e quindi classificare, le religioni degli altri. Il dibattito intorno alla natura dei riti cinesi proseguì almeno sino al 1742, quando Benedetto XIV ne proibì la pratica e ogni forma di discussione con l'intento di ricondurre l'ordine nella Chiesa di Roma. Centinaia e centinaia, infatti, furono i libri, libelli, opuscoli, trattati e denunce dati alle stampe in Europa in cui la Compagnia di Gesù e gli altri ordini religiosi si accusavano animatamente di permettere in Cina la pratica dell'idolatria e della superstizione, o di promuovere e favorire la nascita di una nuova cristianità. Una produzione che si intrecciò con la cultura libertina alimentandola e che impregnò alle fondamenta la cultura europea di età moderna, partecipando alla formazione della modernità dei Lumi. Tra opposizioni e discordanze di concetti e modi di leggere la Cina, quest'ultima si trovò a incarnare, almeno per alcuni, l'ateismo, diventando, come scriveva il deista Voltaire, sinonimo di nazione atea. Il filosofo non mancava di far notare la contraddizione logica contenuta in tale definizione fatta propria e sostenuta dai "rigoristi": da una parte, questi ultimi erano i maggiori oppositori e critici delle idee di Pierre Bayle circa la possibilità dell'esistenza di una società di atei virtuosi e dall'altra sostenevano che tale società era proprio la Cina, retta dalla morale di Confucio e dal più saggio dei governi. Come scriveva il gesuita Louis Le Comte nel suo *Eclaircissement* (1700): "Non vi è nulla di più pericoloso di condannare ciò che si censura qui nel mio Libro, dicendo che gli antichi Cinesi, come quelli di oggi, erano atei. I libertini, infatti, avrebbero vantaggio dall'ammissione che in un impero così vasto, illuminato e saldamente stabilito e florido, sia per la moltitudine degli abitanti sia per l'invenzione di quasi tutte le arti, non si sarebbe mai conosciuta la divinità. Cosa ne sarebbe dunque dei ragionamenti che i santi Padri, nel provare l'esistenza di Dio, hanno tratto dal consenso di tutti i popoli, ai quali pretendono che la Natura abbia impresso l'idea di Dio così profondamente che niente può cancellarla" (p. 14). Una posizione che non era di molto dissimile da quella, che abbiamo citato, sostenuta da Voltaire. E non fu l'unica volta che i gesuiti e i deisti si trovarono a condividere la medesima

opinione.

Ufficialmente e in maniera eclatante l'attenzione all'ateismo dei cinesi confuciani si impose con l'intervento del vicario apostolico del Fujian Charles Maigrot (1652-1730), membro delle Missioni Straniere di Parigi. Nel 1693 Maigrot aveva emanato dalla Cina il più forte atto di condanna del metodo che sino ad allora, seppure con molte discussioni tra gli ordini religiosi, era stato praticato nel tentativo di evangelizzare i cinesi. Andando ben al di là di ogni decreto papale, l'*Edictum seu Mandatum* di Maigrot aveva sancito una condanna che colpiva tutta la cultura cinese e l'intero "systema Patrum Societatis Iesu". Il vicario apostolico non solo vietava e proibiva le concessioni fatte in materia di riti, ma dichiarava l'impossibilità di continuare a sostenere che la filosofia cinese, anche se correttamente interpretata (*si bene intelligatur*), non avesse nulla di contrario alla legge cristiana: un'affermazione che in sé minacciava la messa al bando di tutti i testi di Matteo Ricci, accusato di aver inventato una nuova religione in Cina, spalancando le porte all'ateismo e alla superstizione. Per la prima volta dunque nella storia della *querelle* dei riti cinesi, la condanna non era più circoscritta alla pratica dei riti, ma diventava una valutazione dell'antichità della Cina, della morale confuciana e del valore "esemplare" della civiltà cinese appresa attraverso i suoi antichi testi. Non stupisca che a prova dell'ateismo dei cinesi Charles Maigrot, nel suo *Historia cultus Sinensium*, citasse una lunga lista di autori della Compagnia di Gesù e che la medesima lista, ricca di nuove pubblicazioni gesuitiche nel frattempo date alla stampa, fosse un'appendice dell'opera *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu* di Nicolas Malebranche (1708). La coincidenza di citazioni e di fonti gesuitiche indicate dal vicario apostolico e dal filosofo francese non è solo il segno di come la propaganda delle Missioni Straniere in Cina non disdegnò ogni mezzo per fare pressione in Europa, sino a preparare quasi all'insaputa del filosofo francese un'*Avis* da porre alla fine del suo *Entretien* (tanto che Malebranche, sembra, chiese all'editore di ometterlo nell'edizione successiva), ma è anche e soprattutto uno dei tanti esempi dell'ampia circolazione del sapere prodotto dai missionari e del ruolo da essi svolto nella formazione dell'opinione pubblica. Le narrazioni dei missionari dalla Cina rinnovarono la scoperta del "lontano" Oriente: filosofi, scienziati, teologi e moralisti iniziarono a interessarsi a quel Paese che giudicarono degno di essere preso come modello per l'etica o per i costumi, per la morale o per la religione. Il dialogo tra i racconti dei missionari e la cultura europea fu intenso, continuo, anche se non sempre palesi e dichiarati furono i debiti e i prestiti, e le notizie

dalla Cina crearono una rivoluzione nel sistema di pensiero e delle credenze europee, provocando grandi mutamenti, così radicali da mettere in discussione il valore del peccato originale o il significato della Rivelazione per l'umanità. Come era possibile l'esistenza di una Cina così perfetta senza la presenza di libri sacri, profeti, rivelazione, sacerdozio, senza Testamento e senza promesse di salvezza?

Delle tante notizie e informazioni provenienti dalla Cina il presunto ateismo dei cinesi accompagnò in maniera sotterranea la controversia dei riti cinesi, utilizzato come cartina di tornasole nella lettura delle religioni cinesi e dei suoi riti, ma anche come spiraglio e breccia da cui il cristianesimo poteva entrare e cominciare la sua attività di evangelizzazione. La presenza di un ateismo fu fissata all'inizio della missione, con accezioni e contenuti differenti, da Matteo Ricci e dal suo successore alla guida della missione cinese, Nicolò Longobardo. Due interpretazioni opposte, ma ciò non deve apparire una stranezza. La Compagnia di Gesù, infatti, scrisse tutto e il contrario di tutto nelle sue descrizioni dalla Cina, tanto che possiamo dire che in questo modo essa si appropriò totalmente della Cina: nulla fu scritto su questa nazione senza approvare o confutare ciò che i gesuiti avevano già testimoniato e attestato nel loro mito della Cina. Sfogliando i loro racconti e le loro riflessioni troviamo la Cina atea accanto alla Cina superstiziosa e idolatrica, i cinesi come il popolo dorato della più elevata morale accostato al popolo più corrotto, in cui l'antica saggezza conviveva con la poligamia, l'usura, i soprusi, la xenofobia. Il fine "immutabile" del lodare Dio e salvare così la propria anima, *Principio e fondamento degli Esercizi spirituali* ignaziani, autorizzava il disporre tutto il resto delle "altre cose sulla faccia della terra" secondo un ordine diverso ma adatto a raggiungere il fine "immutabile" e "uniforme". Se il fine era rafforzare la missione cinese, anche una descrizione irreali, contraddittoria, mirata della Cina era autorizzata. Il sistema ateistico di religioni descritto agli europei appare come una religione civile: saldi, immutabili e universali erano i suoi riti, che parevano avere lo scopo di rinsaldare i legami sociali; atteggiamento di indifferenza o incredulità, disposizione quasi "machievellica" verso le altre forme di credo, tutte indistintamente considerate "utili" alla politica e al governo del Paese. Quello che i *philosophes* europei definivano come tolleranza. Atteggiamento questo che conduce a un'altra contraddizione della Compagnia di Gesù, e cioè all'esaltazione della tolleranza religiosa diffusa nell'impero ci-

nese, quella stessa tolleranza che in Europa era dalla Compagnia di Gesù ostacolata e sempre osteggiata.

Giunto in Cina nel 1582, e subito indotto allo studio della lingua cinese da Alessandro Valignano, Matteo Ricci diede forma al modello "cinese", perseguito dalla Compagnia di Gesù per tutta l'età moderna e anche dopo con la riabilitazione nel 1939 di Pio XII, che riconobbe la natura meramente civile, culturale e politica dei riti cinesi praticati e autorizzati da un governo ateo. Un'articolata descrizione delle religioni cinesi, la prima offerta al pubblico europeo, si legge nel suo *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, pubblicato postumo nel 1615 in una traduzione latina profondamente rimaneggiata, data alle stampe dal confratello Nicolas Trigault e intitolata *De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu*. Lo scritto di Ricci si inserisce in un momento temporale cruciale per più motivi. Prima di tutto, la definizione delle religioni presenti in Cina ha luogo quando Ricci ha già compiuto, grazie all'aiuto dei suoi amici letterati confuciani e in un contesto di riflessione sul confucianesimo interno alla Cina e ai suoi letterati, la scelta di abbandonare l'abito buddista per la veste confuciana. Secondariamente, è il momento in cui le religioni cinesi sono definite e descritte agli europei, assumendo una propria identità entro gli schemi della cultura e della storia occidentali, archetipo della costruzione ricciana, con un raffronto della cultura cinese con il mondo pagano dell'antichità entro cui il cristianesimo era sorto e in cui aveva alla fine trionfato. La visione apostolica paolina della propria storia che accompagnò i gesuiti in Cina e, più generalmente, nella loro esperienza missionaria, le analogie che apparentemente si riscontravano tra la storia cinese e la storia della nostrana antichità pagana non potevano che porre fiducia sugli esiti finali della missione. Ricci dunque descrive le religioni cinesi usando i libri cinesi, facendosi aiutare nell'interpretazione dai letterati cinesi, e poi ritraduce tutto in un linguaggio che può essere compreso dagli europei, scegliendo di usare ora una parola ora l'altra, compiendo in questo modo una scelta interpretativa che, come in ogni traduzione, non fu solo linguistica. Nel capitolo dieci del suo *Della entrata della Compagnia di Gesù...*, sin dalle prime baratte, appare chiaro il desiderio di dare dei cinesi un ritratto positivo, descrivendoli come l'umanità più prossima al cristianesimo, nel suo presente come nel suo passato. "Romani, Greci e Egizi" aveva scritto sant'Agostino, "noi cristiani li consideriamo superiori agli altri in quanto sono d'accordo con noi sulla dottrina di un solo Dio, autore dell'universo, non solo immateriale perché trascende tutti gli esseri materiali ma anche indefettibile perché trascende tutte le anime, nostro principio, nostra

luce, nostro bene" (*De civitate Dei*, VIII, 10). Per l'antico confucianesimo Ricci riprende, forse, la frase agostiniana e l'amplia nella sua portata, scrivendo che i filosofi cinesi erano superiori ai filosofi pagani in quanto mai "credettero cose tanto sconcie quanto credettero i nostri Romani, i Greci, gli Egittij e altre strane nationi" o, ancora scrive, che "di tutte le gentilità venute a notizia della nostra Europa non so di nessuna che avesse manco errori intorno alle cose della religione di quello che ebbe la Cina nella sua prima antichità". E l'assenza di errori viene ravvisata, con una evidente forzatura, nell'esistenza di un credo in un "supremo nume che chiamano Re del Cielo, o Cielo e Terra". Nella descrizione di Ricci, il buddismo e il taoismo sono religioni di natura superstiziosa e idolatrica e il confucianesimo diventa la "legge" religiosa con cui il cristianesimo può dialogare. I gesuiti di Cina non vestiranno mai più l'abito buddista. Non è solo una tattica, non è solo l'idea di conquistare dapprima le élites confuciane. Il confucianesimo descritto da Ricci è la legge antica che governa la Cina, che ha libri, che è stimata, e che non ha idoli. Un giudizio positivo che giunge a ritenere che molti di essi, antichi cinesi, si fossero salvati "nella legge naturale". Il confucianesimo, ancora di più, possiede, secondo Ricci, alcuni elementi che lo avvicinano al cristianesimo. I confuciani dell'antichità credevano nel "Castigo divino" e nel "premio che hanno da ricevere i Cattivi et i buoni" e nell'immortalità dell'anima; anche i riti agli antenati e a Confucio, che agli occhi di Ricci non sono di natura religiosa, diventano cerimonie che avvicinano i cinesi ai cristiani, perché, essendo praticati più per i vivi che per i morti, rispondono al bisogno di rispettare le gerarchie – dei deboli verso i potenti, dei figli verso i padri, delle mogli rispetto ai mariti – sanzionando così un'altra vicinanza del confucianesimo cinese al cristianesimo e al suo comandamento "onora il padre e la madre". I riti cinesi, secondo Ricci, non sono né idolatrici né superstiziosi, "se bene – aggiunge Ricci – sarà meglio commutar questo in limosine ai poveri per le anime di tali defunti, quando saranno Christiani" (2000, pp. 96-97). Per il gesuita il confucianesimo era la setta "istituita per il buon governo della Repubblica, e così ben possono essere di questa Academia e farsi Christiani, posciaché nel suo essenziale non contiene niente contra l'essentia della fede Catholica; né la fede Catholica impedisce niente, anzi aiuta molto alla quiete e pace della repubblica, che i suoi libri pretendono" (2000, p. 98). Una teoria che poteva condurre sino a riconoscere nei cinesi la presenza di un antico monoteismo di cui si era persa la memoria; strada che sarà percorsa dai gesuiti aderenti al cosiddetto figurismo, impegnati a ritrovare nei testi del neoconfucianesimo le antiche vestigia del cristiane-

simo.

Nella descrizione del confucianesimo – non sempre chiaramente distinto tra l'antico e il moderno – ben due volte Ricci usa la parola ateismo. Una prima volta, quasi all'inizio dello stesso capitolo decimo, laddove afferma che il "lume naturale" si è attenuato e che "la natura corrotta, se non viene agiutata dalla gratia divina, sempre da se stessa se ne corre al basso, vennero poi questi miseri huomini puoco a puoco spegnendo tanto di quel primo lume et ad allargarsi in una libertà sì grande che dicono e fanno già quanto vogliono de dritto e di torto senza nessuna paura; e talché quei che in questi tempi scappano dall'Idolatria, puochi sono che non cadano nell'atheismo"; una seconda alla fine del capitolo, laddove afferma che l'opinione più comune era quella di ritenere le tre religioni "una stessa cosa" (un corpo e tre teste scriverà nel suo *Catechismo* cinese), convinti che "in questa materia di religione, quanto più modi di dire vi sono, tanto più utilità apporta al Regno". Ecco che da questa "tolleranza" verso le religioni i cinesi "vengono a restare senza nessuna, per non seguire nessuna di cuore. E così altri chiaramente confessando la loro incredulità, altri ingannati dalla falsa persuasione di credere, vengono la maggior parte di questa gente a stare nel Profundo dell'atheismo". L'ateismo che ha in mente Ricci è contraddistinto dall'apertura strumentale ad altri culti, usanze e riti (e dunque dall'incredulità e da una certa forma di indifferentismo religioso), a concepire la religione come mero strumento per governare la vita politica, sociale, morale e etica dello Stato. Coloro che Ricci vuole convertire non sono i pagani, gli idolatri o i superstiziosi ma gli atei, e questi ultimi sono non coloro che negano l'esistenza di Dio, ma coloro che pur avendo una certa attitudine religiosa (praticano i riti), non si pongono domande su Dio. I cinesi a cui Ricci si rivolge erano sì "epicurei", ma la battaglia contro i pagani era stata già vinta una volta nel passato della storia del cristianesimo. L'interlocutore da evangelizzare e da convertire scelto da Ricci è dunque l'ateo, seppure un ateo che non si oppone alle ritualità della religione, un personaggio colto e incredulo che fa della religione un mero strumento di governo e del suo ateismo un atteggiamento del tutto interiore.

Nella tradizione gesuitica la definizione ricciana si perfezionerà con la pubblicazione del *Confucius Sinarum Philosophus*, traduzione dei *Quattro libri* (*Sishu*) del confucianesimo, opera pubblicata nel 1687 e scritta da un gruppo di gesuiti (Prospero Intorcetta, Christian Herdtrich, Philippe Couplet e François Rougemont), in cui i letterati confuciani sono definiti "atheopolitici". Nel *Confucius Sinarum* il termine ateismo, con tutte le sue accezioni negative, era riservato al buddismo,

mentre per il confucianesimo era attenuato con l'aggettivo "politico", come già avveniva in Europa, dove si era affermata la sostanziale identità tra politici e ateiisti a partire dalla loro esclusiva considerazione delle cose umane e della loro interpretazione non più alla luce di Dio ma come prodotto meramente umano, di cui Dio faceva parte ma la cui esistenza andava sfruttata in termini di controllo sociale e di governo dei popoli. Anche nel *Confucius Sinarum Philosophus* dunque si seguiva la linea ricciana, "neutralizzando" ogni aspetto religioso del confucianesimo, almeno di quello praticato dalle sue élites. Ateismo, per Ricci e per gli autori del *Confucius Sinarum*, è ancora una condizione negativa, ma non spregevole, e anche un termine utilizzabile per definire la civiltà migliore sino ad allora incontrata dagli europei e più prossima al cristianesimo. Come nella tradizione di Plutarco (*La superstizione*), un autore certamente non ignoto ai gesuiti, superstizione e ateismo sono entrambi negativi, entrambi una deviazione dalla giusta via, un male che nasce dall'ignoranza e la sconoscenza degli dei. Ma gli effetti che provocano nell'anima sono differenti: nelle anime dure sorge l'ateismo, un giudizio falso che non intacca l'anima; nelle anime sensibili e deboli penetra la superstizione, che muta la natura dell'anima, la ferisce e provoca in essa un male indicibile. L'ateismo dunque, pur essendo un male, era considerato qualitativamente superiore alla superstizione, perché l'ateo, senza alcuna divinità, cerca, con l'aiuto della sola ragione, una soluzione alle difficoltà della vita, mentre il superstizioso, vedendo e leggendo nelle difficoltà il solo intervento di un dio malvagio, resta paralizzato nella sua azione. Meglio nessuna divinità che divinità false e inconsistenti o, in altre parole, meglio l'indifferenza che l'inibire la ragione con il credere che il male sorga dagli dei.

Opinioni diverse avrebbe invece maturato Niccolò Longobardo che successe alla morte di Ricci, l'11 maggio 1610, come superiore della missione, esercitando tale carica sino al 1622. Il suo *Trattato su alcuni punti della religione dei cinesi* fu conosciuto in Europa grazie all'edizione del 1676, stampata a Madrid, di Domingo Navarrete (*Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*), ma raggiunse la massima notorietà con l'edizione francese dell'abate Louis de Cicé delle Missioni Straniere, uscita nel 1701, in piena *querelle* parigina sui riti cinesi, con il titolo di *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, e con la sua apparizione nella seconda edizione dei *Novissima Sinica* di Leibniz (1699). Non si indugerà nelle discus-

sioni e nei dubbi circa la paternità dell'opera, per ricordare invece che essa non era stata scritta per il pubblico europeo, ma era una sorta di rapporto interno alla missione e svolse una importante funzione antigesuitica, divenendo uno strumento, reso ancora più forte dalla sua presunta attribuzione a un membro della Compagnia di Gesù, di opposizione e di critica al metodo gesuitico nell'evangelizzazione della Cina. Il trattato di Longobardo desiderava riflettere sul sistema religioso e particolarmente sul confucianesimo – la "religio" prescelta da Ricci – nello sforzo, scriveva, di "cercare solo la verità e non dire nulla che si basi sul travestimento e sulla menzogna" (in Leibniz 1987, p. 42). Era un'affermazione che appariva più di una sibillina accusa di aver alterato le descrizioni del sistema religioso proferita verso la Compagnia di Gesù e il suo predecessore Matteo Ricci. Si tratta di un testo in cui Longobardo si addentra nella complessità filosofica del sistema religioso della Cina; una prospettiva che lo poneva in contrasto con il pensiero ricciano, tanto da ritenere che tutti i confuciani, antichi e moderni, fossero atei: "Per provare che gli antichi sono stati atei basta dire che lo sono i moderni; questi ultimi infatti sono solo l'eco dei primi, su cui si fondano e della cui autorità si avvalgono per dar peso a quanto dicono, sia in materia di scienza sia in materia di religione" (p. 88). Longobardo condivideva l'idea di un legame tra il confucianesimo e il nostro mondo pagano, ma solo per rimarcarne il comune errore, l'essere entrambi il frutto di un medesimo inganno da parte di quel demonio così spesso scomodato nella descrizione dell'altro e delle sue ritualità e costumi. L'interpretazione nasceva da un nuovo modo di leggere il confucianesimo. Esso non era più il punto di arrivo di una dottrina molto simile al monoteismo, come era stato per Ricci. Estendendo l'idea del doppio insegnamento a tutte le scuole cinesi (confucianesimo, buddismo e taoismo), Longobardo pensava che vi fossero due livelli di conoscenza diffusi tra i letterati cinesi: uno esoterico e l'altro exoterico. Il confucianesimo era quindi una dottrina religiosa e una scienza basata su un doppio binario, uno falso e l'altro vero, vale a dire di un sapere segreto riservato ai suoi pochi adepti e di una credenza pratica riservata a tutti (p. 52); un confucianesimo esterno caratterizzato da ritualità e pietà (superstizioso) e uno interno portatore di un pensiero ateo e di una dottrina materialista. Per Longobardo anche molti antichi filosofi, da Pitagora a Platone e sino ad Aristotele, avevano adottato tale duplice insegnamento volto a "non dare al pubblico tutti i misteri della Filosofia, o di darli sotto oscuri veli".

Nel pensiero di Longobardo l'ateismo-politico diveniva una definizione troppo parziale per descrivere il complesso sistema cinese. Analizzando e studiando i te-

sti della filosofia cinese negava, contraddicendo Ricci, la possibilità che gli antichi cinesi avessero conosciuto Dio, gli angeli e persino l'anima razionale. La critica al sistema confuciano, che sotto molti aspetti incontrava analoghi e contemporanei dibattiti interni al confucianesimo stesso, era prima di tutto basata su alcune importanti considerazioni sui testi confuciani, in una *querelle* che pare echeggiare la tradizionale opposizione tra gli antichi e i moderni. Se Ricci aveva interpretato il confucianesimo a partire dai testi classici antichi, tralasciando tutta la tradizione cinese depositata nel lavoro dei commentari, Longobardo dissentiva totalmente da questa linea e proponeva una nuova riflessione intorno alla tradizione testuale del confucianesimo. In quella che possiamo considerare la prima articolata esposizione sull'ateismo cinese, Longobardo si chiedeva: qual era il valore da attribuire agli antichi testi cinesi? Quali erano questi testi? Il confucianesimo doveva essere valutato e analizzato attraverso i testi più antichi, talvolta corrotti (in senso filologico), o era possibile interpretarli alla luce dei commentari, composti nei secoli per permettere l'interpretazione dei testi più antichi? Nella sua valutazione vi era una profonda critica della scelta compiuta da Ricci e, più in generale, un allontanamento dalla tradizione paolina, che tanta parte ebbe nell'attività missionaria e particolarmente in quella della Compagnia di Gesù. A suo avviso, infatti, seguire i testi e non i commentari, come aveva fatto Ricci, risultava più semplice, perché in grado di mettere in luce i legami tra il cristianesimo e la cultura cinese (quella dei letterati). Il metodo era uguale a quello seguito nel lontano passato dagli apostoli e, scrive Longobardo, dai santi che "mettevano a profitto anche le minime cose che trovavano presso i Gentili, come fece in particolare San Paolo quando citò nell'Aeropago le parole di un poeta: *Ipsius enim et genus sumus*" (p. 48). Ma Longobardo rifiutava questa tradizione apostolica. L'uso paolino e apostolico non poteva essere applicato ai testi degli antichi cinesi perché essi erano di oscura interpretazione, pieni di errori per parole illeggibili o "superflue", come, a suo avviso, gli stessi letterati affermavano. Erano ricchi di enigmi e parabole usate per celare un segreto. Spiegare i testi in senso differente da quello dei commentari era controproducente, perché avrebbe fatto pensare a un'ignoranza dei missionari, "i cinesi immagineranno che non abbiamo letto tutti i loro libri, o che non ne abbiamo colto il vero senso". Inoltre Longobardo criticava l'uso di farsi aiutare dai letterati cinesi per interpretare e comprendere i testi originali, perché, scriveva, "non capiscono quanto è importante che non ci sia il minimo errore nelle materie che trattiamo", ma anche perché, continuava, "per mettersi al riparo dal rimprovero che può essere mosso loro,

di aver abbracciato una legge straniera, sono entusiasti di trovare nella nostra religione qualche conformità con la loro setta. I Missionari devono essere di più alte vedute. Non sta agli altri guidarli; ma sono loro [i missionari] che devono guidare gli altri e giudicare ciò che convenga o non convenga" (p. 49).

Il confucianesimo era dunque uno strumento nelle mani di pochi, detentori del vero segreto della dottrina, e "se ne servivano così per un principio di politica, per regolamentare i costumi, governare il popolo e stabilire il culto divino" (p. 52), e il rischio, potremmo dire, per Longobardo era quello di non impadronirsi del segreto. I gesuiti e, più in generale, il cristianesimo apprendevano dal confucianesimo ciò che i letterati decisero di far conoscere, correndo il rischio di lasciarsi pervadere "dal potente veleno", di contribuire, inserendo nel dibattito socio-religioso termini ambigui e "anfibologici", a rafforzare il sistema ateo della Cina. L'ateismo politico del confucianesimo ricciano – utile per governare – si arricchiva nella visione di Longobardo di una complessa conoscenza della sua dottrina, trasformandosi in un ateismo speculativo verso il quale l'atteggiamento gesuitico doveva essere privo di ogni tolleranza o adattamento, perché il pericolo era di diventare parte del sistema cinese, subirne "l'impostura", essere conquistati e non conquistare la Cina al Vangelo. Se Matteo Ricci aveva eletto negli atei confuciani del suo tempo gli interlocutori ideali, trovandovi una comunanza di valori etici e morali con il cristianesimo, che in qualche modo erano sopravvissuti grazie al "lume naturale", la posizione di Longobardo era più articolata: la presenza di un ateismo speculativo, sorretto da una teoria della natura, rendeva anche l'ateismo positivo un contesto dal quale il cristianesimo doveva guardarsi perché pieno di insidie.

I due orientamenti di Ricci e Longobardo conducevano Pierre Bayle, citando Arnauld, a scrivere nel suo *Dictionnaire historique et critique*: "I più brillanti missionari della Cina, tra cui vi sono quelli della vostra Compagnia, sostengono che la maggior parte di questi letterati sono atei, che sono idolatri solo per dissimulazione e per ipocrisia, come molti dei filosofi pagani che adoravano gli stessi idoli del popolo sebbene non ne avessero alcuna credenza: così si può vedere in Cicerone e Seneca. Questi stessi missionari ci insegnano che questi letterati non credono in niente di spirituale, e che il Re del Cielo, che vostro padre Matteo Ricci aveva indicato come il vero Dio, non è che il Cielo materiale; e che quello che essi chiamano gli spiriti della terra, dei

fiumi e delle montagne, non sono che le virtù attive di questi corpi naturali. Qualcuno dei vostri autori dice che essi sono caduti, da qualche secondo in questo ateismo, per aver abbandonato i buoni lumi del loro filosofo Confucio. Ma altri, che hanno studiato queste materie con maggiore cura, come il vostro P. Longobardo, sostengono che questo filosofo ha detto delle cose belle per ciò che riguarda la morale e la politica, ma nei confronti del vero Dio e della sua legge egli è altrettanto cieco che gli altri" (1740, III, p. 296). La parola ateismo usata da Matteo Ricci per descrivere il confucianesimo dei cinesi era ricca di significati. Essa stava a metà fra l'ateismo-politico con cui in Europa si cominciavano a definire le dottrine di Niccolò Machiavelli e più tardi del suo "allievo" Jean Bodin, e l'ateismo con cui i romani avevano definito dapprima gli ebrei e poi i primi cristiani, quali eredi della tradizione giudaica. Nel mondo romano la *religio*, come scriveva Cicerone, si fondava sulla pietà, sulla santità, sulle cerimonie, sulla lealtà, sul giuramento, sui templi, sui santuari, sui sacrifici solenni, sugli auspici: all'interno di questo contesto romano si hanno le prime attestazioni di uso del termine ateo e ateismo usate per definire i giudei, la loro venerazione di un Dio privo di immagine e il loro rifiuto del culto ufficiale di Stato. La parola usata da Ricci era ancora priva del senso di "oltraggio" a Dio e della sua negazione, connessa invece all'uso politico della religione, e non condizionata da una valutazione negativa dell'ateo e della sua moralità. Con gli scritti gesuitici la Cina, il suo presunto ateismo e la sua civiltà, entreranno prepotentemente nella cultura occidentale, e forse quest'ultima contribuì a spostare verso un significato negativo la parola ateismo che Ricci aveva usato liberamente per definire gli interlocutori preferiti del cristianesimo e i più prossimi per stato etico e morale. Dal lungo periodo delle guerre di religione europee sarebbe nata a poco a poco l'immagine dell'ateo inaffidabile dal punto di vista civile e politico, il peggiore interlocutore e nemico dello Stato, poiché nella sua assenza di fede sembrava incapace di rispettare i patti, poiché non era assoggettato a un giuramento divino, sanzionando così l'assoluta incompatibilità fra ateismo e vita associata.

La parola ateismo partiva per la Cina dunque poco prima della sua ridefinizione nel contesto europeo, rimanendo in bilico nel suo significato. Partiva ancora priva di un'accezione molto negativa e avrebbe fatto ritorno in Europa, con il mito della Cina, e alimentato le discussioni sull'ateismo, arricchendo un contesto culturale completamente mutato, pronta a entrare nel grande dibattito sul rapporto tra morale e religione, stimolato anche dalla pubblicazione dei *Pensées diverses sur la comète* (1682) e, ancora di più, dalla *Continuation des*

Pensées diverses (1704) di Pierre Bayle, ponendo la questione dell'esistenza di una moralità anche in assenza di una credenza o di una fede religiosa e generando l'apparentamento tra la filosofia cinese e le teorie dell'ateo per antonomasia, Baruch Spinoza. L'idea di ateismo fu continuamente in movimento, riformulata quasi sempre in ragione degli intenti strategici, aggressivi o difensivi, del pensiero europeo.

Michela Catto

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, R. & J. Wetstein & G. Smith, Amsterdam 1740.
- P. BURKE, R. PO-CHIA HSIA (a cura di), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- M. CATTO, G. MONGINI, S. MOSTACCIO (a cura di), *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche in età moderna tra storia e storiografia*, Società editrice Dante Alighieri, Roma 2010.
- J.-P. CAVAILLÉ, *Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVIe-XVIIe siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2007)*, Les Dossiers du Grihl 2 (2007), pp. 2-88, <http://dossiersgrihl.revues.org/279>.
- W.W. DAVIS, *China, the Confucian Ideal and the European Age of the Enlightenment*, "Journal of the History of Ideas", 44, 4, 1983, pp. 523-548.
- N. GASBARRO (a cura di), *Le culture dei missionari*, Bulzoni, Roma 2009.
- A. VON HARNACK, *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*, Cerf, Paris 2004 (ed. 1924).
- G. IMBRUGLIA, *Le Lettere provinciali e la critica di Pascal all'idolatria gesuita. Tra propaganda e opinione pubblica. in L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, a cura di M. Donattini, G. Marcocci, S. Pastore, II, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp. 217-226.
- S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Laterza, Roma-Bari 1972.
- T.H.C. LEE (a cura di), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, The Chinese University Press, Hong Kong 1991.
- L. LE COMTE, *Eclaircissement sur la dénonciation faite à N.S.P. le Pape des Nouveaux Mémoires de la Chine*, s.l., 1700.
- G.W. LEIBNIZ, *La Cina*, Spirali, Milano 1987.
- M. MARTIN (a cura di), *The Cambridge Companion of Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- T. MEYNARD (a cura di), *Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucian Classics*, IGI, Roma 2011.
- V. PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1932.
- M. RICCI, *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, Quodlibet, Macerata 2000.
- J. SCHEID, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- G.G. STROUMSA, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Harvard University Press, Cambridge-London 2010.
- T. WESTSTEEJN, *Spinoza Sinicus: An Asian Paragraph in the History of the Radical Enlightenment*, "Journal of the History of Ideas", 68, 4, 2007, pp. 537-561.
- S. ZOLI, *Europa libertina tra Controriforma e Illuminismo. L' 'Oriente' dei libertini e le origini dell'Illuminismo. Studi e ricerche*, Cappelli, Bologna 1989.

