sacra DOCTRINA

ZHANG YUNLIANG 张允亮

Lao Tzu and the Bible.
Valutazione critica
dell'opera di
Yuan Zhiming 远志明

2

2017

ESD

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica

A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 62°

2017/02

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2017 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

L'Editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

sacra DOCTRINA
Anno 62° 2017/02

ZHANG YUNLIANG 张允亮

Lao Tzu and the Bible. Valutazione critica dell'opera di Yuan Zhiming 远志明

ESD

SACRA DOCTRINA
Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955.
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034 - fax ++39 051331583

Direttore/Editor: Antonio Olmi OP

Consiglio di redazione/Associate Editors: Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER) / Members of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)

Consiglio scientifico/Scientific Board: Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci, François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jìng Bǎolù, Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2018

			un anno	*due anni*
Italia ordinario	**biblioteche, enti, agenzie** ecc.	€	100,00	€ 160,00
Italia ridotto	**persone fisiche e privati**	€	60,00	€ 100,00
Estero ordinario	**biblioteche, enti, agenzie** ecc.	€	190,00	€ 330,00
Estero ridotto	**persone fisiche e privati**	€	150,00	€ 240,00
Supplemento per sottoscrizione successiva al 15 marzo				€ 30,00
Serie completa	1956 - 2017, sconto 80%	€	~~4.308,00~~	€ 861,60

PAGAMENTI

Bonifico bancario	c/c numero	12971404
	tenuto presso	Poste Italiane SpA
	intestato a	Edizioni Studio Domenicano
	IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
	BIC	B P P I I T R R X X X
Bollettino postale	ccp	12971404
	intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.
Il contratto di abbonamento ha durata di 1 o 2 anni, cessa con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno.
All'abbonamento sottoscritto dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00. Per la sottoscrizione scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Ad ogni versamento indicare sempre il codice di abbonamento assegnato e l'anno di riferimento del canone.

SOMMARIO

INTRODUZIONE 11

CAPITOLO 1
LA FIGURA DI YUAN ZHIMING 远志明 (1955-) 19
1. L'esperienza di vita e la conversione 19
2. Una nuova possibilità di inculturazione della fede cristiana 30
2.1 L'ispirazione 30
2.2 *Lao Tzu and the Bible* 32
2.3 Altri lavori 35

CAPITOLO 2
EVANGELIZZAZIONE E INCULTURAZIONE 39
1. La comprensione dell'evangelizzazione e dell'inculturazione secondo il magistero della Chiesa 42
1.1 Documenti del Concilio Vaticano II 42
1.2 Insegnamenti di Giovanni Paolo II 44
1.3 Insegnamenti di Benedetto XVI 47
1.4 Altri documenti 51
2. Il progresso dell'inculturazione in Cina 54
2.1 Alcuni termini importanti: «indigenizzazione», «sinizzazione», «contestualizzazione» e «inculturazione» 54
2.2 I primi tre incontri tra la Cina e il cristianesimo 60
2.3 Chiesa e teologia cinesi 74
3. Le sfide dell'inculturazione in Cina 101
3.1 Lo spirito della cultura cinese tradizionale 101
3.2 La ricostruzione della nuova cultura cinese: sfida e opportunità 107
3.3 La sfida della politica 109

CAPITOLO 3
IL LIBRO 112
1. Il contenuto 112
1.1 Il Dao originario (*The Seven Characteristics of Tao*) 113
1.2 Il Santo (*The Incarnation of Tao – About the Holy One*) 135
1.3 La spiritualità *(The Ways of Tao – Spiritual Cultivation)* 159
1.4 Metafore del Dao (*Metaphors of Following Tao*) 175
2. La struttura teologica 182
2.1 Da Dio all'uomo 184
2.2 Dall'uomo a Dio 187

CAPITOLO 4
ELEMENTI TEOLOGICI 189
1. La sostanza di Dio e la Trinità 189
1.1 La sostanza di Dio 189
1.2 La Trinità 197
2. Lo Spirito Santo 209
2.1 Immagine senza immagine 210
2.2 Il Dao della vita 214
2.3 Fan 反 (*Working in Reverse*), sun 損 (*Humility*), jing 静 (*Tranquility*), xi 袭 (*Dwelling in the Eternal Tao*) 220
3. La creazione 227
3.1 Madre e padre 228
3.2 Creare e generare 229
3.3 L'Essere e il Nulla 230
4. La rivelazione 233
4.1 Il Dao della rivelazione 234
4.2 La santità, la misericordia e la giustizia del Dao 243
5. La soteriologia 255
5.1 Il peccato e la morte 256
5.2 Gui 归 (*Return*), shi 式 (*Instrument*), shen 身 (*Sacrifice*) e bao 保 (*Mediator*) 262

6. La visione del Santo 266
6.1 Il Santo 267
6.2 La missione 273
6.3 L'umiliazione 281
7. La visione della vita umana 286
7.1 L'unità tra il cielo, la Terra e l'uomo 288
7.2 La libertà dell'uomo 293

CAPITOLO 5
LA CRITICA DELLA TEOLOGIA CATTOLICA NEI CONFRONTI DI *LAO TZU AND THE BIBLE* 298
1. Aspetti positivi 298
1.1 Nella prospettiva filosofica cinese 299
1.2 Nella prospettiva ecumenica 312
2. Parte negativa 317
2.1 La base filosofica cinese 317
2.2 L'influenza del pensiero occidentale 319
2.3 Affermazioni inverosimili 323

CAPITOLO 6
PROSPETTIVE D'INCULTURAZIONE DELLA FEDE CRISTIANA E SVILUPPO DELLA TEOLOGIA IN CINA 326
1. Le idee di *Laotzu and the Bible*
a proposito del processo di inculturazione 326
1.1 Il Dio dei cinesi e il Dio cristiano 326
1.2 La teologia del Dao 335
2. Prospettive di evangelizzazione in Cina 346
2.1 L'evangelizzazione culturale 346
2.2 L'evangelizzazione comunitaria 348
3. Possibilità future della teologia sino-cristiana 350
3.1 Teologia fondamentale cinese 351
3.2 Teologia spirituale cinese 356
3.3 Teologia dell'evangelizzazione cinese 362

BIBLIOGRAFIA 367

LAO TZU AND THE BIBLE
VALUTAZIONE CRITICA DELL'OPERA DI YUAN ZHIMING 远志明

Zhang Yunliang 张允亮

Editor's note: *The*《道德经》Daodejing *(pinyin romanization), or* Tao Te Ching *(Wade-Giles romanization), literally meaning* The Classic of the Way and Virtue, *also referred to – according to the name of its presumed author as*《老子》Laozi *(pinyin romanization), or* Lao Tzu *(Wade-Giles romanization), is one of the most outstanding religious texts of all time. It is very short, around 5,000 characters in 81 brief sections; its style is laconic, the structure of its propositions is elegantly symmetrical, its contents are open to multifarious and even contradictory interpretations. The* Daodejing *or* Laozi, *as has been well said, "is an exceptionally refined example of the classic Chinese language, with a meaning at once both profoundly mysterious and expansive."*

The Daodejing *is one of the sacred books of Daoism, and a major source of inspiration for Chinese spirituality. In the Christian perspective, "seeds of the Word" – fragments of the total truth, which, in its entirety, is only to be found in Jesus Christ, the* Logos *incarnate – are scattered amongst all cultures; the* Daodejing *has most definitely given an invaluable contribution in bringing such a partial and seminal presence of the* Logos *to the Chinese civilization. Nevertheless, there is a great difference between the seed of something and the thing itself; there is a clear distinction between the manifestation of God in world religions and in the Christian revelation. Only in Jesus, the light which enlightens every man, can one contemplate the perfect* Logos, *"who wants all people to be saved and to come to a knowledge of the truth" (1 Tim 2:4).*

Is it possible to identify a point of view from which one can detect the "seeds of the Word" present in the Daodejing, *without making violence to its authentic "Daoist" meaning? In other words: is it possible to realise an authentic "Christian" interpretation of the* Daodejing*?*

The Chinese Christian Protestant writer and theologian 远志明 *Yuan Zhiming, born in* 河北 *Hebei in 1955 and presently living in the United States, tried this challenging enterprise.* 张允亮 *Zhang Yunliang, a doctor of Sacred Theology at the Theological Faculty of Emilia-Romagna and a collaborator of the Li Madou Study Centre in Macerata, has evaluated Yuan's attempt from a Catholic point of view; at the same time, he has spoken of the situation of contemporary Chinese Christian theology, and of the importance of "Daoistic" perspectives in its development.*

The Western reader may be discontent with some formal aspects of the present study, which does not always comply with commonly accepted academic style. But the richness of its contents and the vastness of the prospects it opens to theological reflection are such, we believe, as to let its minor faults be pardoned.

INTRODUZIONE

Fin dagli inizi della presenza cristiana in Cina i cristiani cinesi non hanno mai avuto una propria teologia: ciò che studiano è ancora la teologia occidentale, strettamente dipendente dal pensiero europeo. Proprio per questa dipendenza non solo la teologia, ma la stessa fede cristiana non sono facili da accettare da parte dei cinesi. Vivendo in un'antica e nobile civiltà, che ha ormai migliaia di anni, essi si chiedono: se crediamo veramente che Dio ha formato questo bellissimo paese, pieno di tracce della luce divina, come possiamo non pensare che Egli abbia lasciato qualche traccia anche in Cina, per consentirci di cercarLo e avvicinarci a Lui? Il nostro Dio non è forse il Dio della storia? La storia presente dei cinesi non è forse guidata da Lui, nel pensiero cinese non è forse presente la luce donata dal Signore?

Nel corso della storia il popolo cinese è stato toccato più volte dalla fede cristiana (ad opera della Chiesa Assira d'Oriente,[1] di Giovanni da Montecorvino,[2] di padre Matteo Ricci[3]); e allora, perché i cristiani in Cina sono una strettissima minoranza?

Le risposte possono esser diverse, ma la più importante riguarda la questione dell'integrazione, ovvero dell'«inculturazione» della fede cristiana. I cinesi respingono tutte le religioni straniere non solo perché hanno ricevuto un'educazione atea; la ragione di tale rifiuto appare evidente considerando le caratteristiche di questo popolo[4] e

---

[1] Nel 635, durante la dinastia Tang 唐, il cristianesimo «nestoriano» entrò in Cina, con il nome di Jingjiao 景教.

[2] Nel 1294 Giovanni da Montecorvino arrivò a Pechino (Dadu 大都), durante la dinastia 元 Yuan; diventò vescovo e costruì due chiese.

[3] Matteo Ricci SJ nacque nel 1552 a Macerata, Italia; dopo avere compiuto la sua formazione nella Compagnia di Gesù arrivò in Cina nel 1582; morì nel 1610 a Pechino.

[4] I cinesi sono molto pragmatici rispetto alle religioni: il confucianesimo è stato «utilizzato» per governare il popolo; il buddhismo è stato «utilizzato» per ottenere pace e ricchezza; il cristianesimo, fin dall'inizio, è stato «utilizzato» per ottenere le stesse conquiste della civiltà occidentale (scienza, tecnica etc.).

della sua storia.[5] L'ostacolo principale che si oppone alla conversione dei cinesi è che *Cristo è un Dio occidentale, e non ha nessun rapporto con la Cina*. La pensano così quasi tutti i cinesi. Perciò, rompere il ghiaccio su questo punto non solo è il primo compito per gli stranieri che si propongono di portare il Vangelo in Cina, ma è una grande sfida per gli stessi cristiani cinesi.

In questa prospettiva, il capitolo I del presente lavoro introduce la figura di Yuan Zhiming 远志明 – pastore, scrittore e predicatore della Chiesa riformata protestante – tratteggiando la sua esperienza di vita e di conversione. Viene introdotta anche la sua originale riflessione teologica, che nel libro *Lao Tzu and the Bible* (*Laozi yu Shengjing*《老子与圣经》) si presenta come il nucleo di una teologia autenticamente cinese.[6] In esso Yuan indica ai cinesi contemporanei come Dio si sia anticamente manifestato in Cina, suscitando veri e propri profeti – Laozi 老子, Kongzi 孔子 (Confucio) ed altri – e ispirando la redazione di alcuni tra i più importanti testi della letteratura cinese: il *Classico della Via e della Virtù* (*Daodejing*《道德经》), il *Classico dei documenti* (*Shangshu*《尚书》), il *Classico della poesia* (*Shijing*《诗经》) ed altri. Secondo Yuan, nel contesto della spiritualità cinese tali testi possono dirsi ispirati da Dio allo stesso modo della Bibbia. In *Lao Tzu and the Bible* egli espone questa tesi, fon-

---

[5] Agli inizi del 1900 la Cina venne invasa da numerosi paesi stranieri (Regno Unito, Stati Uniti, Francia, Germania, Italia, Giappone, Austria, Spagna e Olanda); i cinesi, perciò, considerarono il cristianesimo come uno strumento di invasione culturale.

[6] Nel 1994 il nostro autore studiò presso l'istituto teologico delle Chiese Riformate; la sua tesi di allora costituisce il nucleo del libro di cui trattiamo. Dal 1995 Yuan iniziò a collaborare con l'*Overseas Campus Magazine*; pubblicò la prima edizione dell'opera a Taibei 台北 nel 1997, poi la ripubblicò nel 2013. Nel 2010 tale libro, tradotto da Chen Shangyu 陈上宇, venne edito dalla Author House di Bloomington con il titolo *Lao Tzu and The Bible: A Meeting Transcending Time and Space* [*LTB*]. Inoltre, l'autore ne ha pubblicato nel 1997 una nuova edizione cinese: YUAN BUJIA 袁步佳 (pseudonimo di YUAN ZHIMING 远志明),《〈老子〉与基督》(*Laozi e Cristo*), 中国社会科学出版社, 北京 1997. La traduzione italiana delle citazioni dal testo inglese di Yuan è a nostra cura.

dando su di essa la possibilità dell'inculturazione della fede cristiana in Cina.

Fin dall'inizio della sua storia la Chiesa si è resa conto dell'urgenza dell'inculturazione della fede cristiana; ha accumulato molte esperienze durante i secoli, perciò è in grado di dare alle Chiese locali preziose indicazioni in proposito. Il capitolo II si propone di parlare brevemente dell'evangelizzazione e dell'inculturazione dal punto di vista del magistero della Chiesa; di presentare l'opera svolta dai missionari in Cina nei secoli scorsi; di commentare i loro risultati; di esporre le difficoltà attualmente presenti nell'ambito dell'inculturazione della fede cristiana in Cina.

Il capitolo III ritorna a *Lao Tzu and the Bible*, al fine di presentare il contenuto del libro e la sua linea di pensiero. Yuan mette a confronto il *Daode Jing* 道德经 (*Classico della Via e della Virtù*) – conosciuto anche come *Laozi* dal nome del suo autore (tradizionalmente vissuto nel VI secolo a.C., anche se alcuni storici moderni lo collocano nel IV secolo a.C.)[7] – con la sacra Bibbia, sulla base del rapporto tra Dio e il Dao 道 (la «Via», nella cultura cinese). *Lao Tzu and the Bible* identifica il Dao originario con Dio, il Signore dell'ebraismo e del cristianesimo; poi afferma che il «Santo» (Shengren 圣人) di cui parla il *Laozi* è il Dao incarnato, vale a dire Gesù Cristo; alla fine tratteggia i lineamenti di una spiritualità daoista e cristiana al tempo stesso, indicando come si possa perseguire il Dao ed entrare in esso. Tutto il contenuto del *Laozi* potrebbe così essere riassunto nella frase programmatica: «raggiungere il Padre seguendo Gesù Cristo».

Yuan Zhiming divide il *Laozi* in tre parti, che riguardano rispettivamente il Dao originario, il Santo del Dao, e la spiritualità del Dao. Questa divisione è molto creativa e può adattarsi alla mentalità degli uomini di diverse culture; in particolare, a quella dei cristiani cinesi. Questi ultimi, infatti, per comprendere l'annuncio del

---

[7] La versione del *Classico della Via e della Virtù* alla quale ci riferiremo è quella in cinese moderno e in inglese, con testo originale a fronte: YUAN ZHIMING (ed.), *Tao Te Ching: Original Text and a Modern Interpretation*, transl. Daniel Baida Su and Chen Shangyu, Author House, Bloomington (IN), 2010 (d'ora in poi: *Laozi*). La traduzione italiana delle citazioni dal testo cinese di Laozi è a nostra cura.

Vangelo debbono conoscere innanzitutto a chi si deve credere, poi quali sono le testimonianze a suo favore, e infine che cosa si deve fare concretamente per vivere la fede. È vero che ciò vale per qualsiasi essere umano, ma a nostro parere vale in particolare per i cinesi; percorrere queste tre tappe è il modo migliore per evangelizzarli. In questo senso *Lao Tzu and the Bible* può offrire un valido strumento di inculturazione del Vangelo in Cina.

Il capitolo IV prende in esame le questioni teologiche trattate da Yuan in questo libro: la sostanza di Dio e la Trinità, lo Spirito Santo, la creazione, la rivelazione, la soteriologia, la concezione del «Santo», la concezione della vita umana. Questi argomenti vengono presi in considerazione dal punto di vista del pensiero filosofico cinese; ciò è di per sé un grande passo in avanti, perché tra i teologi cinesi nessuno li ha ancora trattati con la profondità di Yuan Zhiming.

Lao Tzu and the Bible non è solo una presa di contatto tra la fede e la cultura cinese, e neanche semplicemente una ricerca della fede da parte dei cinesi; è una prova dell'inculturazione della fede cristiana in Cina. L'idea di Yuan – cioè che il *Laozi* parla di un Dao metafisico identificabile con Dio – è oggi sostenuta da numerosi teologi cristiani cinesi, sia cattolici (tra cui Wang Hansong 王寒松,[8] Huang Kebiao 黄克鑣,[9]

---

[8] Wang Hansong: presbitero, è nato a Xingtai 邢台 nella provincia dello Hebei 河北. Cf. WANG HANSONG 王寒松,《老子的神学思想》(«Il pensiero teologico di Laozi»), in《鼎》(*Tripod*), 16 (1996), 42-47.

[9] Huang Kebiao: presbitero, monaco benedettino del monastero di New Camaldoli Hermitage California di USA. Nato a Huiyang 惠阳 nella provincia di Guangdong 广东, nel 1982 ha ottenuto il dottorato in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma. Nel periodo 1982-1984 ha insegnato teologia presso lo Holy Spirit Seminary di Hong Kong; negli anni 1984-1992 ha insegnato alla Pontificia Università Salesiana di Roma; dal 1996 ha cominciato ad insegnare anche nei seminari della Cina continentale. Ora abita nel monastero benedettino principale di Roma. Cf. HUANG KEBIAO 黄克鑣,《从道家思想看若望福音基督论》(«La cristologia del Vangelo di Giovanni dal punto di vista daoista»), in《鼎》(*Tripod*), 23 (2002), 20; 《道——逻各斯—基督——老子、斐洛与若望的比较》(«Dao, *Logos*, Cristo: il confronto tra Laozi, Filone e Giovanni»), in《神学年刊》, 136 (2003), 294-317; 137 (2003), 450-477.

Gu Hansong 谷寒松[10]) sia protestanti (tra cui Wang Weifan 汪维藩,[11] Zhong Zhibang 钟志邦,[12] Luo Zhenfang 骆振芳 [13]); tra le opere apparse su questo tema, *Lao Tzu and the Bible* è sinora la più sistematica e profonda.

Nel capitolo V si considera specificamente il pensiero di Yuan Zhiming dal punto di vista della teologia cattolica. A sostegno della sua idea centrale – il Dio cristiano è il Dao dei cinesi – Yuan ha scritto *Confessioni della Terra Divina: Dio e la Cina dei cinque millenni* (*Shenzhou chanhui lu: Shangdi yu wuqian nian Zhongguo*《神州忏悔录: 上帝与五千年中国》), in cui egli narra tutta la storia cinese alla luce della fede.

---

[10] Gu Hansong: padre gesuita, nato nel 1933 in Austria, sinologo, ha conseguito il dottorato in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, ha insegnato teologia all'Università Furen 辅仁 di Taiwan 台湾. Cf. GU HANSONG 谷寒松,《两次神学会议的报告》(«Rapporto delle due Conferenze Teologiche»), in《神学论集》, 40 (1979), 203-229.

[11] Wang Weifan: pastore della chiesa protestante, professore di teologia, pedagogo. È nato nel 1927 a Taizhou 泰州, nella provincia di Jiangsu 江苏. Cf. WANG WEIFAN 汪维藩,《反者道之动——析 Logos与"言"及"道"》(«Il ritorno è il movimento del Dao – analisi del *Logos*, del Verbo e del Dao»), in 《金陵神学志》, 4 (1998), 48-49.

[12] Zhong Zhibang: nato nel 1942 a Ipon in Malaysia. Nel 1972 ha ottenuto il dottorato onorario in teologia presso l'Università di Londra, nel 1977 ha ottenuto il dottorato in filosofia presso la *University of British Aibo Ding*. Dal 1982 al 1991 è stato rettore del *Trinity Theological College* di Singapore, dal 1977 al 2001 docente al *Trinity Theological College*. Dal 2007 è ricercatore confermato dell'Università di Londra. Cf. ZHONG ZHIBANG 钟志邦,《约翰福音注释(卷上)》(*Commento al Vangelo di Giovanni*, I), 上海三联书店, 上海 2010.

[13] Luo Zhenfang: morto nel 2000, era nato nel 1920 a Raoyang 饶阳 nella provincia dello Hebei 河北. Esperto di lingua greca, fu professore alla Facoltà Teologica di Jinling Xiehe 金陵协和 e all'Università di Nanchino. Fu uno degli autori principali del *Dizionario di Filosofia* pubblicato nel 2007 dalla Casa Editrice Lessicografica di Shanghai, e si occupò di ricerche sulla lingua greca e sul Nuovo Testamento. Cf. LUO ZHENFANG 骆振芳, 《新约导论》(*Introduzione al Nuovo Testamento*), 中国基督教协会, 上海 1989; ID.,《关于约翰福音–"道论"的探讨》(«La ricerca della teoria del Dao nel Vangelo di Giovanni»), in HE GUANGHU 何光沪 – YANG XINAN 杨熙楠 (edd.),《汉语神学读本》(*Letture di teologia cinese*), 汉语基督教文化研究所, 香港 2009, 224-230.

Prima e dopo la pubblicazione delle *Confessioni* Yuan ha curato due edizioni di *Lao Tzu and the Bible*, per ribadire che nel *Laozi* ci sono tanti pensieri di ispirazione cristiana, accessibili però solo alla luce della fede. Ad esempio, la frase: «La virtù superiore non si fa virtù, per questo ha virtù; la virtù inferiore non manca di farsi virtù, per questo non ha virtù»,[14] può riferirsi alla frase di san Paolo: «Il frutto dello Spirito è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé; contro queste cose non c'è legge» (Gal 5,22-23). Infatti, poiché queste virtù superano la legge, chi le ha nel cuore non ha bisogno della legge; invece chi non le ha, ha bisogno della legge che lo esorta. Ciò si riferisce a un Santo: chi è costui? Tra le tante interpretazioni che sono state date del *Laozi*, nessuna è stata in grado di spiegarlo; dal punto di vista della fede cristiana, invece, è facile vedere che il Santo – ricolmo di tutti gli attributi indicati dal classico daoista – non è altri che Gesù Cristo.[15]

Malgrado i suoi meriti, però, *Lao Tzu and the Bible* ha sicuramente alcuni notevoli difetti. Molto sistematico nella struttura, il libro è assai influenzato e condizionato dal pensiero occidentale; non solo nei contenuti, ma anche nello stile di pensiero e nella terminologia usati. Per esempio, quando parla del Dao originario, Yuan dice che esso è l'«auto-esistente», il «Creatore», il «rivelatore», il «giusto giudice», «il salvatore»: tutti concetti assai difficili da reperire nella cultura cinese. E ancora, quando parla del ministro del Dao, Yuan dice che esso comprende in sé le figure del profeta, del sacerdote e del re: discorso poco comprensibile per chi non conosca già la sacra Scrittura. Questi riferimenti alla teologia cristiana non sono, in sé, un difetto; rivelano soltanto la formazione e la fede dell'autore, ed è inevitabile introdurli nel processo di inculturazione del Vangelo. Tuttavia, per contribuire efficacemente alla formazione di una teologia sistematica cinese, è necessario partire dalla vita vissuta dei cristiani in Cina, e da una riflessione approfondita sulla loro cultura. Inoltre, in *Lao Tzu and the Bible* appaiono espressioni piuttosto inverosimili dal punto di vista di un lettore non ancora

---

[14] "上德不德, 是以有德; 下德不失德, 是以无德" (*Laozi*, 38, 1).

[15] Cf. YUAN ZHIMING 远志明,《我为什么信耶稣》(*Why I Believe in Jesus*), 神州传-播协会, Rohnert Park 2013, 37.

cristiano: per esempio, l'affermazione che il nome YHWH è presente nel *Laozi*, in quanto omofono alle parole Yi-Xi-Wei 夷-希-微; oppure l'uso di etimologie arbitrarie, che scoprono riferimenti biblici in numerosi caratteri cinesi.[16]

La nostra critica del pensiero teologico di Yuan Zhiming, tuttavia, non è fine a se stessa; ci proponiamo infatti di indicare una strada verso la costruzione di una teologia sistematica autenticamente cinese. A tal fine, nel capitolo VI esamineremo e metteremo a confronto le prospettive teologiche attualmente presenti nel panorama contemporaneo: la «teologia del xiao 孝 (pietà filiale)», la «teologia della storia salvifica cinese», la «teologia del qi 气 (energia)»,[17] la «teologia del Dao 道». Queste tendenze sono ancora agli inizi, ma costituiscono già una luce brillante, capace di influenzare la vita quotidiana dei cristiani in Cina. Se potessero svilupparsi, la fede del popolo cinese arriverebbe certamente a un maggiore radicamento, e le difficoltà dell'inculturazione sarebbero gradualmente superate. Da qui scaturiscono, secondo le modalità proprie del pensiero cinese, anche nuovi approcci alla teologia spirituale e alla teologia missionaria.

---

[16] Yuan condivide l'ipotesi secondo cui i tre caratteri «Yi-Xi-Wei (夷希微)», presenti nel capitolo XIV del *Laozi*, esprimerebbero la pronuncia di YHWH ebraico. "视之不见名曰夷, 听之不闻名曰希, 抟之不得名曰微。此三者不可-致诘, 故混而为一。其上不皦, 其下不昧" («Ciò che si vede, ma non è percepito viene chiamato Yi; ciò che si sente, ma non è capito viene chiamato Xi; ciò che può essere toccato, ma non è afferrato viene chiamato Wei. Questi tre sono oltre la comprensione, ed insieme diventano Uno. Sopra l'Uno, non esistono più luci, sotto l'Uno, non esistono più tenebre»). Il filosofo tedesco G.W.F. Hegel (1770-1831) nel XIX secolo aveva parlato di questi tre caratteri, dicendo: «I tre simboli *I-hi-wei* oppure *IHV*, […] appaiono nella lingua greca come *Iaw*, che è un nome di un Dio gnostico greco [...] ugualmente nel centro d'Africa queste lettere si riferiscono a Dio, che nella lingua ebraica si chiama YHWH, mentre i romani lo chiamano Zeus». Cf. G.W.F. HEGEL,《哲学史讲演录第一卷》(*Lezioni sulla storia della filosofia*, I), tr. cinese, 商务印书馆, 北京 1983, 129-130.

[17] Cf. ZHENG WEILIANG 郑维亮,《基督气论揖议》(*Cristo-Qi*), 辅仁大学出版社, 新北市 2011.

È con questa speranza che abbiamo posto mano al presente lavoro, nello spirito del salmista che dice: «Signore, non si inorgoglisca il mio cuore e non si levi con superbia il mio sguardo; non vado in cerca di cose grandi, superiori alle mie forze. Io sono tranquillo e sereno come bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è l'anima mia. Speri Israele nel Signore, ora e sempre (Sal 131 [130])».

CAPITOLO 1

LA FIGURA DI YUAN ZHIMING 远志明 (1955-)

1. L'ESPERIENZA DI VITA E LA CONVERSIONE

Yuan Zhiming 远志明 nacque nel 1955 a Renqiu 任丘 nella provincia dello Hebei 河北. Dal 1973 in poi prestò per 12 anni servizio militare, nel 1985 si iscrisse al ciclo di dottorato nella Facoltà filosofica di Marxismo presso l'Università Renmin 人民大学 di Pechino. Nel 1987 si sposò con Liu Lili 刘丽莉, e dal matrimonio nacque una figlia. Fu uno dei più importanti sceneggiatori del ciclo TV *River Elegy* (*Heshang* 《河殇》);[1] era molto ricercato come conferenziere e riscuoteva un grande successo personale. Lui stesso credeva di poter svolgere un ruolo importante nel progresso dello Stato e del popolo cinese. Nel 1989, avendo partecipato al movimento a favore della democrazia,[2] venne invece esiliato dal governo cinese; passando per Hong Kong andò a Parigi.

---

[1] *River Elegy* (*Heshang* 河殇) è il titolo di un documentario in sei parti, proiettato nel 1988 dalla China Central Television, che ritraeva il declino della cultura tradizionale cinese. Su Xiaokang 苏小康, Wang Luxiang 王鲁湘 e Yuan Zhiming 远志明 sono stati gli autori principali, Xia Jun 夏骏 il direttore artistico, lo studioso Xie Xuanjun 谢选骏 colui che ha avuto l'idea della produzione.

[2] Il Movimento, chiamato anche «protesta di Piazza Tian'anmen», si è espresso in una serie di dimostrazioni di massa guidate da studenti, intellettuali e operai nella Repubblica Popolare Cinese, svoltesi all'interno della piazza Tien'anmen di Pechino, occupata dai dimostranti dal 15 aprile al 4 giugno 1989. In Occidente l'avvenimento è conosciuto anche come «primavera democratica cinese».

Lui stesso scrive nel libro *Why I Believe in Jesus* (*Wo weishenme xin Yesu*《我为什么信耶稣》):

> Ho partecipato ad alcune attività di protesta nella piazza Tian'anmen 天安门 […] venni subito ricercato dal governo, dovetti quindi per forza fuggire. Mi nascosi un mese e mezzo nella Cina continentale, poi fuggii a Hong Kong, e passato per Hong Kong arrivai a Parigi. Lì rimasi per sei mesi. In quel periodo partecipai al movimento della democrazia dell'estero, organizzai la linea «democratica cinese», e feci l'editore della rivista *Democrazia Cinese*.[3]

Nel periodo di permanenza a Parigi, egli avvertì fortemente la solitudine:

> In quel momento mia figlia aveva solo un anno e mezzo, era troppo piccola, non potevo quindi portarla nella fuga insieme a mia moglie con me. Mi mancavano tantissimo. Improvvisamente ho scoperto che ero debolissimo. Dopo non tanto tempo morì mio padre, aveva solo 56 anni, a causa della mia fuga; venne spaventato molto da essa, aveva anche una malattia al fegato, non venne curato bene, e per questo è morto così giovane. Io, che sono il primogenito, non potei neanche tornare a casa per seppellirlo.[4]

Sei mesi dopo arrivò negli Stati Uniti, e nel 1990 divenne *visiting scholar* presso l'Università di Princeton; nel 1991 fu battezzato. Nel 1999 fondò la *China Soul For Christ Foundation*, produsse il film TV *Terra divina* (*Shenzhou*《神州》) che ebbe grande risonanza nell'ambiente cristiano; nel 2009 fu eletto pastore e divenne un famoso predicatore tra i cristiani cinesi. Ora è direttore della *China Soul for Christ Foundation*. Ha diretto alcune serie di video di attualità e di documentari, come *China's Confession*, *The Cross-Jesus in China*, *The Gospel*, *Beyond and Heavenly Song*. È autore di molti libri, tra cui *Lose Earth and Gain Heaven*, *Dialogues on Faith*, *Lao Tzu and The Bible*,

---

[3] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 1-2.
[4] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 2.

Tao Te Ching: Original Text and A Modern Translation, *Short Subjects on Faith*, *China's Confession*, ed altri.

Per quanto riguarda la sua conversione, egli stesso racconta:

> Mi ricordo che c'era un pastore a Parigi che veniva a predicare da noi (gli studenti che avevano partecipato al movimento in favore della democrazia a Pechino). Eravamo allora pieni di odio. Egli predicava quel giorno, e noi discutemmo con lui tutto il pomeriggio. Dal punto di vista intellettuale la fede cristiana ci sembrava impossibile, e molto lontana dalla realtà. Era impossibile per la ragione; ma nel profondo del cuore qualcosa succedeva.[5]

Un giorno, insieme a Su Xiaokang 苏小康[6] – uno dei principali sceneggiatori del film TV *River Elegy* – egli si recò alla cattedrale metropolitana di Nostra Signora di Parigi. Al momento dell'ingresso accadde qualcosa di straordinario:

> Guardavo la statua della Madonna con Gesù bambino, quel bambino aveva i capelli d'oro ricci, anche mia figlia ha i capelli ricci. Il Gesù bambino davanti a me mi fece pensare improvvisamente a mia figlia, non sapevo il perché, mi inginocchiai subito davanti a quella statua. Le lacrime scaturivano dai miei occhi come pioggia, stavo con la testa bassa e piangevo in continuazione. In quel momento Su mi diede una pacca sulla spalla, ma non avevo la forza di alzarmi. Avevo tanta nostalgia di casa. Non sapevo perché ero così emozionato nel vedere Gesù bambino, e piangevo tanto. Dopo essermi alzato, Su ed io andammo a comprare la catenina da mettere al collo, una per lui e una per me. Dalla catenina pendeva una croce, la croce con Gesù crocifisso. Poi

---

[5] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 2.

[6] Su Xiaokang, nato nel 1949, influente intellettuale, scrittore, giornalista, attivista politico, nel 1989 divenne uno dei sette intellettuali dissidenti più ricercati della Cina. La sua opera più importante, *River Elegy*, ha spianato la strada alle proteste di piazza Tian'anmen del 1989, e la sua partecipazione ad esse lo costrinse all'esilio. Attualmente risiede nel Delaware (Stati Uniti).

> chiedemmo tutti e due alle persone presenti se potevamo portarle anche alle nostre mogli e ai nostri figli. Eravamo atei, non sapevamo la storia di Gesù, conoscevamo solo il suo nome. Prima non ero entrato mai in una chiesa; perché appena entrato lì avvertii improvvisamente una grande emozione nel cuore? E appena vidi Gesù, perché le lacrime scaturirono dai miei occhi?[7]

Un'altra volta girava per le strade di Parigi, dov'erano esposte tantissime immagini, formato cartolina. Guardandosi intorno vedeva i bellissimi paesaggi e gli splendidi edifici in esse ritratti, ma nessuno gli colpiva il cuore. Improvvisamente, egli vide

> un'immagine di Gesù sulla croce, una croce che pende dal cielo, con le luci azzurre che escono da dietro la croce e si irraggiano sopra la terra, dove c'è una barca con un pescatore. Guardando quest'immagine ho provato un'altra volta una grande emozione nel cuore. Ne ho comprato perciò quattro copie, e ne ho spedita una a mia moglie. Non sapevo perché non dicessi nulla riguardo quell'immagine, gliene ho spedita soltanto una insieme alla lettera. A casa mia ne ho ancora tre.[8]

Dopo sei mesi trascorsi a Parigi andò negli Stati Uniti, abitava nell'università di Preston. Stavano insieme una ventina di studiosi cinesi, perché un uomo d'affari americano, che li aiutava per gli studi, li aveva invitati in quel luogo. «Lì c'era una sorella che ci invitava alla riunione della chiesa cristiana, all'inizio andavamo tutti, ma poi andai soltanto io, perché mi colpivano tanto l'amore e la sincerità di quei cristiani. Perciò andavo, ma non parlavo mai».[9]

In quegli incontri lui sedeva nell'angolo oscuro di un divano, godeva di quell'ambiente, molto amichevole e caloroso, in quella sala che era piena di luce del sole, di gioia e di vita.

---

[7] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 2-3.
[8] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 3.
[9] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 4-5.

> Certamente ero lì, ma non avevo niente da dire. Gli altri stavano commentando allora la lettera agli Ebrei, che è molto profonda, non riuscivo a capire niente. Ma un giorno riuscii a capire. La lettera parlava di che cosa è la fede: la fede è il fondamento delle cose che si sperano e la prova di quelle cose che non si vedono. Perché ho studiato filosofia, sentendo quel dicorso pensavo fosse molto bello, molto filosofico. Che cos'è la fede? La fede è: quando stai sperando ancora, sai già il suo fondamento, quando non hai visto ancora, hai già la sua prova, questa è la fede. La fede di cui si parla di solito non è la vera fede, è comprendere e capire. La vera fede è quando non riesci a comprendere e non riesci a capire, e credi: questa è la vera fede. Così ho cominciato a partecipare insieme a loro, e la parola di Dio pian piano è entrata nel mio cuore.[10]

Una volta Yuan fece esperienza dell'incontro con Gesù, e si commosse tantissimo. La parola di Gesù è come un ago che penetra nel cuore, ma nello stesso tempo è anche come un vento di primavera che lo accarezza, come le luci del sole che lo riscaldano; la sua parola viene dal cielo, non è la parola degli uomini, perché gli uomini non riescono a parlare così. Yuan dice in proposito:

> In quel momento ero pieno di odio perché ero stato cacciato ingiustamente dalla mia casa e dal mio paese. Quando è morto mio padre, ho scritto un poema le cui prime frasi sono: le lacrime scaturite dai miei occhi non riescono a purificare i lamenti per la mia casa e per il mio paese, per esse il mio amore è così profondo, come può sopportare quest'ansia? Tutte queste lacrime non potevano purificare il mio lamento per la mia casa e per il mio paese, ero pieno di lamenti. Però quando ho letto le parole di Gesù che dice: «Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori» (Mt 5,43-44), ne fui colpito nel cuore: come potevo amare il mio nemico? In quell'ora ero pieno di odio, come potevo pregare per i miei persecutori?

---

[10] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 5-6.

> Esso [il governo cinese] mi perseguitava, perciò sono fuggito all'estero, non potevo stare insieme a mia figlia e a mia moglie. Mi perseguitava, sono stato perseguitato, come potevo pregare per esso? Però continuavo a leggere, la parola di Gesù in seguito mi ha dato una scossa. Il mio ateismo cominciava a vacillare, tutto è iniziato da quella parola. Fa' attenzione ad essa: «Perché lui fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Mt 5,45). Lui è Dio, è il creatore dell'universo. Lui ha creato il sole, dona la luce a ciascuno di noi, non guarda se tu sei buono o cattivo. Lui fa piovere la pioggia ad irrora tutto il creato, la dona a ogni persona, non guarda se tu sei giusto o ingiusto.[11]

Sentendo questa santa voce, così nobile, così piena d'amore, Yuan non sapeva perché la sua anima avesse cominciato a tremare.

> Mi ricordo che ero sdraiato a letto e leggevo, mi sono alzato subito. Poi ho chiuso gli occhi, volevo pregare per i nemici e persecutori che poco prima provocavano il mio odio. Pensavo che dovessi obbedire alla parola di Gesù, perché la sua parola veniva dal cielo. Ho chiuso gli occhi, volevo pregare per Deng Xiaoping 邓小平, per Li Peng 李鹏, ma ancora non ci riuscivo. Chiudevo gli occhi, mi veniva in mente ancora quel vecchio detto: chi è cattivo avrà una cattiva ricompensa, se ciò non è successo è perché non è ancora il tempo. Aprivo la Bibbia, rileggevo la parola di Gesù. Gesù dice: «ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori», questa parola sembrava proprio per me. Chiudevo ancora gli occhi, mi sforzavo di amarli ma non ci riuscivo, di pregare per loro ma non potevo. Chiudevo e aprivo gli occhi, leggevo continuamente, così dopo tante volte il mio cuore si è finalmente calmato. E sono riuscito ad obbedire alla parola di Dio.[12]

---

[11] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 7-8.
[12] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 8.

Da quel giorno Yuan cominciò a leggere ogni giorno la Bibbia, in particolare il Vangelo. Inizialmente leggeva pochissimo; non riusciva a leggere velocemente perché, dopo alcune frasi cominciava a meditare, e più meditava, più la parola di Dio gli sembrava misteriosa; egli invece si sentiva più umano, avvertiva di più l'amore di Gesù e la propria condizione di peccatore. Gesù dice: «quando preghi, entra nella tua camera e, chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà» (Mt 6,6). Dopo aver letto questo, Yuan era pieno di gioia e si sentiva felicissimo. Diceva nel suo cuore: ho incontrato veramente Dio, perché solo Dio può dire questo, gli uomini non parlano così. Gli uomini fanno le cose sempre per essere ammirati, il Signore invece dice di non cercare l'ammirazione, perché? Perché Dio è nel segreto; se si riceve la ricompensa dagli uomini, non la si riceverà da Lui.

Yuan fece un «viaggio di nozze» per più di un mese insieme al Signore Gesù, e «non lo sapeva nessuno». Dopo un mese, una sorella anziana gli chiese: «Fratello Yuan, hai creduto nel Signore? Vedo che sei diverso da prima». Lui diceva: «sì, ho creduto». Quella sorella anziana corse da lui e lo abbracciò gridando: «Yuan Zhiming ha creduto, Yuan Zhiming ha creduto nel Signore».[13] Che cos'è il «credere»? È molto semplice, testimonia Yuan: «Basta che tu consideri te stesso un uomo, un peccatore, e credi che Gesù Cristo è Dio ed è venuto nel mondo a parlarti, a tramandarti il vangelo dell'amore di Dio. Questo si chiama credere, questa è la fede».[14]

Di conseguenza, alcuni giorni dopo, venne un pastore della chiesa a pregare per lui. «Mi ricordo molto bene, era Zhang Linzhi 张麟至; entrato dove abitavo, prese le mie mani e mi condusse parola per parola nella "preghiera della decisione". Dopo la preghiera, ho notato, il mio viso era rigato di lacrime. Egli mi vedeva piangere, anche i suoi occhi erano pieni di lacrime».[15]

---

[13] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 10.
[14] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus,* 10.
[15] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 10.

Arrivata la notte, fece da solo una serissima preghiera, a luce spenta, inginocchiato davanti al letto. Così egli ne parla:

> Sono molto differenti uno che ha fatto la «preghiera della decisione» e uno che non l'ha fatta. Fare la preghiera della decisione vuol dire fare una confessione davanti agli uomini. Come quando ti sei sposato, la tua altra metà è diventata veramente tua. Nel tempo del fidanzamento hai sempre una possibilità di ritorno, ma quando ti sei sposato tutto è diverso, non hai più la strada del ritorno. Adesso ci sono tante persone che considerano un peccato lo sposarsi: se tra due persone c'è veramente un amore reciproco questo non è sentito come un legame, e appena si sposano sono pieni di gioia, ma dopo qualche anno, forse, la gioia scomparirà per tanti motivi. Però io mi sono sposato con il Signore, lo sono già undici anni, e più il tempo passa più gioia possiedo, più gusto questo sapore, che non è come il sapore degli uomini che diminuisce con il tempo, perché se ne vedono pian piano le contraddizioni. Se tu segui il Signore e leggi la Bibbia, sperimenterai l'abbondanza della Sua grazia. Oh! Questa grazia sarà sempre più abbondante! Perché ho fatto una serissima preghiera quella notte? Proprio perché ho preso quella decisione, la preghiera della decisione mi ha dato una scossa nel cuore; l'ho messa in pubblico, davanti a Dio ed agli uomini, al pastore, al mondo, ed ai miei amici che partecipano al movimento della democrazia, e questa è stata una grandissima decisione per me.[16]

Quella notte si inginocchiò a pregare:

> Ho spento la luce, seriamente, non sapevo quanto tempo era passato, non riuscivo a dire niente. La prima parola uscita dalla mia bocca, in un certo momento, fu: «carissimo Padre del cielo». Non sapevo perché, in quel momento, le mie lacrime scaturivano dagli occhi come pioggia, non sapevo

---

[16] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 10.

> neanche se ero triste o gioioso! Come se fossi un figlio prodigo ritornato al padre, che ha subito tante sofferenze nella vita e tribolazioni del cuore. In quel tempo ho ricordato anche il mio padre terreno, che era morto. Sentivo di essere tornato al padre nel mio cuore: ero tornato al Padre del cielo, il mio cuore era tornato alla Sua patria, era entrato nel cortile della Sua casa e nella Sua stanza, mi ero inginocchiato davanti al Padre. Quanto ero sereno! Le lacrime scaturivano continuamente dai miei occhi, alla fine mi sono svegliato e non ho detto più nulla in quella preghiera. Quella era la prima volta che pregavo Dio, non ho detto quasi niente, ho pianto soltanto, ho solo chiamato Dio Padre del Cielo, ma sapevo che Dio mi aveva abbracciato, che il mio Padre del Cielo mi aveva accolto. Nel cuore avevo tanta serenità.[17]

In seguito, Yuan scrisse la prima testimonianza della sua conversione, intitolata *Verso la patria desiderata*:

> Solo quando sono entrato nelle braccia di Dio ho scoperto, improvvisamente, che lì è la vera mia patria. Quando non conoscevamo Dio, non eravamo entrati in Lui, sembrava che lo stessimo sempre cercando, cercando e cercando in continuazione, la nostra anima cercava una casa. Anche se il nostro corpo avesse avuto una bella casa, la nostra anima sembrava non avere mai avuto una casa. Non sapevamo dove si potesse trovare la nostra casa, fino al momento in cui abbiamo incontrato Gesù: lì l'abbiamo finalmente trovata, abbiamo scoperto che Lui è la casa del nostro cuore. Ogni parola detta da Lui ci stupisce, come accade alla pecora che riconosce la voce del pastore. La vita trova la sua radice, e il cuore trova la sua casa, che è piena d'amore.[18]

La sua testimonianza continua con il battesimo ricevuto nella chiesa di Princeton. Il pastore gli comunicò che la data del suo battesimo sarebbe stata domenica 28 aprile 1991; appena udito questo,

---

[17] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 10-11.
[18] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 11.

Yuan si ricordò che quella era anche la data del primo anniversario della morte del suo padre terreno. Secondo progetti già fatti, quel giorno avrebbe dovuto essere a Francoforte in Germania per la presentazione del film *River Elegy*. Il pastore gli propose di modificare la data del battesimo, ma egli rispose di no; sarebbe tornato in anticipo, e ne spiegò la ragione. Di notte pregava Dio, dicendo: «Signore, tu lo sai, l'anno scorso in questo giorno, ho perso il padre terreno, un anno dopo ancora in questo giorno, tu diventerai il mio padre celeste. Perciò questa data non dove essere cambiata».[19]

Quando stava per tornare da Francoforte il consolato americano non gli diede il visto, perché in quel momento egli aveva il passaporto francese. Per questo motivo sarebbe dovuto andare a Parigi per chiedere il visto.

> Quanta ansia! Però in quel momento credevo già in Dio, avevo fatto la preghiera della decisione, sapevo di appartenere a Lui. Lo pregavo così: «Signore, questi sono fatti tuoi, se non posso tornare, sarà tua la responsabilità, tu sei il Padre onnipotente, che domini tutto. Ritorno non per altro che per riconoscere te come mio padre, e ritorno per essere battezzato!».[20]

Così l'ansia cessò, e andò tranquillamente a Heidelberg per un'altra predicazione. Lì venne contattato dal consolato americano, che gli comunicò la concessione del visto. Dopo aver predicato tornò velocemente con il treno; arrivato all'ambasciata americana ricevette subito il visto, e alla domanda fatta per mezzo dell'amico che fungeva da traduttore – «perché ieri non me lo avete dato ed oggi sì?» – la risposta fu: «devi essere grato a un buon amico». «Fino ad oggi non so che senso abbiano queste parole. Chi è quel mio buon amico? Non avevo neanche in Francia un amico che lavorasse in uffici statali, nemmeno uno. Oh! Adesso ho capito, il mio buon amico è Gesù».[21]

---

[19] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 11.
[20] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 12.
[21] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 12.

Dopo aver creduto in Dio, Yuan non prova più odio, non prova più neanche ira. Quando stava a Pechino, litigava spesso con sua moglie ed era sul punto di giungere al divorzio. Sua suocera veniva a svolgere un'opera di mediazione, veniva anche sua madre, ma non serviva a niente. Discutendo con tranquillità, alla fine il risultato fu: i nostri caratteri sono diversi e non possiamo stare insieme. Quando la moglie giunse negli Stati Uniti non voleva più vivere con lui, perché conosceva bene il suo carattere. Ella gli diceva: «Se non riesci a cambiare il tuo carattere, quando arriverò negli Stati Uniti divorzieremo. Perché negli Stati Uniti c'è libertà, e saremo anche lontani dai nostri familiari». Però egli le disse: «Vieni a vedere, ti renderai conto che io sono cambiato e che sono diventato un buon marito». Lei non lo credeva all'inizio, non lo credeva affatto. Dopo un po', però, se ne rese conto: «oh, è vero, è diventato buono».[22] Ancora una volta, però, come egli stesso racconta, Yuan cadde vittima della rabbia:

> Penso che quella volta sia successo per volontà di Dio. Lei non mi lasciava andare in chiesa, dicendo: «Devi imparare bene l'inglese, studiare e prendere un titolo di studio, non devi andare da loro». La prima volta che lei venne in chiesa con me, una sorella anziana le disse: «Ah, sei venuta, abbiamo pregato già da tanto tempo per te. Vedi, fratello Yuan ha creduto in Dio, quanto è buono! Credi anche tu, presto». Mia moglie disse: «Ah, fammi pensare un po'». Quella sorella rispose: «Non pensare più, sono rimasti pochi giorni».[23]

Tutti i cristiani conoscono il significato di queste parole, si riferiscono alla seconda venuta di Gesù; quella sorella era molto pia. Ma la moglie di Yuan provò dispiacere. Tornata a casa, gli disse: «Che discorso è questo? Sono appena venuta negli Stati Uniti, mi si dice che mi sono rimasti pochi giorni, non andrò mai più in chiesa».[24]

---

[22] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 13.
[23] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 13-14.
[24] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 14.

E così, non ci faceva andare nemmeno lui. Per questo motivo, una sera durante la cena, non riuscendo a stare tranquillo, colpì improvvisamente con la mano il tavolo su cui stava cenando, facendo cadere tutti i piatti e i bastoncini per terra.

> Visto questo, mia moglie si spaventò molto e fece tre passi indietro, dicendo dolcemente: «Tu non sei cristiano? Non sei diventato buono?» A queste parole lo Spirito Santo entrò nel mio cuore, e mi ripresi subito. Dissi sorridendo, non più irato: «Ti facevo appena vedere chi ero io quando non ero cristiano». Questa era un'ispirazione di Dio, perché lo dicevo con tranquillità. Lei se ne accorse improvvisamente: «oh, è vero, in questi due mesi, da quando sono venuta negli Stati Uniti, non mi ha mai trattata così, lui è davvero cambiato. Ringrazio Dio, questo è stato fatto da Lui».[25]

2. UNA NUOVA POSSIBILITÀ DI INCULTURAZIONE DELLA FEDE CRISTIANA

2.1. L'ispirazione

Nel 1991, dopo la conversione, Yuan ebbe un'idea, che era anche una preoccupazione: una volta che i cinesi diventeranno cristiani, saranno ancora cinesi? Questo pensiero gli sembrava molto spiacevole; perché mai si faceva una domanda del genere? Perché aveva notato che i cristiani cinesi conoscono benissimo la storia d'Israele, ma non sono interessati per niente alla storia del loro popolo, e addirittura talvolta la disprezzano. A tale pensiero seguì una serie di domande: il Dio nel quale noi tutti crediamo è anche il Dio propriamente cinese? Il cristianesimo è solo una religione straniera, o è una religione universale? Dio mostra la sua presenza e la sua sovranità anche nei cinquemila anni di storia della Cina? In tal caso, dove sono le sue opere?

---

[25] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 14.

Secondo la Bibbia, la risposta è la seguente: Dio è anche il Dio dei cinesi, la nostra fede non è soltanto una religione straniera, Gesù non è solo il salvatore degli israeliti, ma di tutte le nazioni. Pertanto, Dio ha certamente manifestato la sua signoria e ha compiuto grandi opere in Cina. In teoria, tutti i cristiani cinesi sono disposti ad accettare questa verità, ma in pratica, sinceramente non vedono le cose in questo modo. Ad esempio, essi si chiedono: quali sono le prove che Dio sia sin dal principio il Dio dei cinesi? Non sentiamo la Chiesa parlare di questo. Se si dice che nei cinquemila anni di storia della Cina appaiono le opere e la signoria di Dio, dove possiamo trovarle? La risposta usuale è: «non lo sappiamo». «Grazie a Dio», dice Yuan, «quando non ero ancora cristiano ho combattuto più di trent'anni per sopravvivere in questo mondo, e ho studiato un po' di tutto: storia, filosofia, politica etc. Perciò, quando sono entrato nella fede cristiana, ho sentito un contrasto molto forte con il mio sapere passato».[26]

Come uno spettatore entrato improvvisamente nella fede, egli si è accorto subito della grande differenza rispetto al precedente punto di vista: «Oh! Il Dio in cui crediamo è così grande, la nostra fede è molto grande, non è stare in un angolo, in un posto nascosto a passare il tempo, ad essere separati dagli altri. No, la nostra fede può abbracciare tutto l'universo. Essa nel nostro cuore è più grande del mondo intero».[27]

Il cielo, la terra e tutto il creato sono opere di Dio, forse i cinquemila anni di storia della Cina non sono sotto il dominio di Dio? Certamente sì. Credendo in Cristo, la sua convinzione in questa verità è molto salda. Sa che Dio è anche il Dio dei cinesi, ma che cosa può fare per verificarlo? E così, si trovava a constatare: «Non riesco a spiegarlo. Perché? Perché non ho studiato, non ho cercato ancora abbastanza».[28]

Questo è un grande problema. Yuan scrive: «Certamente non se ne parla nella Bibbia, non è neanche possibile descrivere la signoria di Dio sui cinquemila anni della Cina».[29] Però, secondo i fonda-

---

[26] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 35.
[27] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 35-36.
[28] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 36.
[29] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 36.

mentali principi della Rivelazione biblica, Dio ha creato tutto, sostiene tutto, e tutto ritornerà a Lui alla fine dei tempi. Come diceva anche san Paolo, tutte le cose sono da Lui, grazie a Lui e per Lui. Occorre perciò che i cristiani cinesi, «cioè noi stessi, secondo i principi della Bibbia andiamo a consultare, a cercare e a scoprire».[30] Prima della conversione Yuan non aveva ricevuto un'educazione cristiana nella Cina continentale, pensava che il cristianesimo fosse una religione straniera, uno strumento imperialista per invadere la Cina. Quest'idea è, ancor oggi, molto radicata; gli atei della Cina continentale dicono ancora così. Ed è un vero peccato che ci siano anche alcuni cristiani che affermano: «Solo la storia d'Israele era sotto la signoria di Dio, nei cinquemila anni della Cina non ci sono opere che ne rivelino la presenza». Questo pensiero coincide, in definitiva, con le affermazioni degli atei. Essi dicono che la fede cristiana non c'entra nulla con la Cina, e noi cristiani diciamo: «Sì, solo la storia del popolo d'Israele era sotto la signoria di Dio».[31]

2.2. Lao Tzu and the Bible

«Quando studiavo all'istituto teologico», disse un giorno Yuan in un sermone, «una volta stavo leggendo le lettere di San Paolo». E continuò così:

> San Paolo parla dei frutti dello Spirito Santo, che, come tutti sappiamo, sono amore, gioia, pace e così via (Gal 5,22). Come lui aggiunge in seguito, non sono proibiti dalla Legge. Perché tali frutti sono più alti della Legge, più buoni della Legge. E aver letto questo mi ha fatto subito ricordare un passaggio di Laozi, che dice: «La virtù superiore non si fa virtù, per questo ha virtù; la virtù inferiore non manca di farsi virtù, per questo non ha virtù».[32]

---

[30] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 36.

[31] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 36.

[32] "上德不德, 是以有德; 下德不失德, 是以无德" (*Laozi*, 38, 1); YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 37.

Che cosa significano queste parole? Chi possiede il Dao ha la più alta virtù, e non ha bisogno di osservare altre leggi o virtù inferiori, perché le possiede già. Invece coloro che hanno bisogno di osservare le leggi, non hanno ancora dentro di loro la virtù.

> Non è questa una spiegazione della lettera ai Galati? Non è vero che noi possiamo cercare dovunque per spiegare la Bibbia? Ognuno di noi, in un certo senso, scrive un libro di spiegazione della Bibbia. Laozi spiegava la Bibbia duemilacinquecento anni fa, da questo si comprende che la Bibbia è verità. Ciò mi ha dato una grande ispirazione.[33]

In passato Yuan aveva studiato filosofia, aveva anche fatto ricerche su Laozi, e aveva scritto il libro *Il soggetto difficile* (*Chenzhong de zhuti*《沉重的主体》),[34] in cui un lungo capitolo parla di Laozi. Provò a rileggere il *Laozi*, dall'inizio fino alla fine: rimase molto stupito.

Quando ancora non conosceva Gesù, Yuan riteneva che il *Laozi* non c'entrasse nulla con la fede cristiana; ma, alla luce della fede, rileggere questo classico fondamentale del pensiero cinese gli causò un profondo turbamento. Egli si rese conto che ciò che si dice nel *Laozi* può essere applicato alla comprensione della Rivelazione biblica. Nel *Laozi* si parla del Dao, che è il principio di tutto: tutte le cose vengono da lui, in lui ci sono la vita, la grazia, l'amore, la ricompensa e la giustizia. Il prologo del Vangelo di Giovanni, in una possibile traduzione cinese, afferma: «In principio era il Dao, il Dao era Dio, tutto è stato fatto per mezzo di Lui, e senza di Lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste, in Lui era la vita e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1,1-4). Nel *Laozi* si menziona un «santo», che i commentatori e gli interpreti non sono mai riusciti a identificare. E questo perché?

---

[33] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 37.

[34] YUAN ZHIMING 远志明, 《沉重的主体：中国人传统价值观考察》 (*Il soggetto difficile: osservazioni sul sistema tradizionale di valori dei cinesi*), 人民出版社, 北京 1987.

> Perché questo santo è incomprensibile: la sua santità è troppo alta, l'uomo non può uguagliarla. Per esempio, lui soffriva e subiva umiliazioni, ma diventava signore e re, e addirittura il re di tutto il mondo; dove si può trovare un uomo del genere? Ho visto che questo santo nel cuore di Laozi somiglia molto al nostro Signore Gesù; ciò mi ha causato grande stupore, ho cominciato a rileggere seriamente la sua opera.[35]

Per laurearsi all'istituto teologico Yuan avrebbe voluto scrivere una tesi sul *Laozi*. Però nasceva un grande problema: avrebbe dovuto tradurre questa difficilissima opera in lingua inglese, non si sentiva in grado di farlo, non ci sono tante persone che hanno questa capacità. Egli scoprì che c'erano già centoquattro traduzioni inglesi del classico daoista, ognuna diversa dalle altre. Come riuscire a scrivere la tesi in inglese? Egli ripeteva a se stesso: «Non ci riesco, non ci riuscirò mai»; pregava Dio e diceva: «Signore, come farò? Riuscirò a scriverla?». Improvvisamente, nel suo istituto venne trasferito un professore cinese, Wen Yinuo 温以诺, molto esperto sia nell'inglese che nel cinese. Dopo l'arrivo di questo professore, Yuan ne parlò con lui; e ricevette un grande incoraggiamento. Wen accettò di essere il primo relatore, e gli propose persino di scrivere la tesi in cinese. L'istituto accettò, e questa fu per Yuan la prima testimonianza che il Signore appoggiava le sue intenzioni.

Una seconda testimonianza gli venne nel corso della ricerca del materiale necessario a scrivere la tesi. Yuan non disponeva, in America, di tutte le fonti necessarie; le avrebbe potute trovare tornando in Cina, ma questo per lui era impossibile perché era ricercato dal governo cinese. Come fare? Ogni giorno pregava Dio dicendo: «Oh, mio Signore, se è la tua volontà, ti prego di aprirmi la strada».[36] All'ambasciata cinese, dopo aver ricevuto assicurazioni da lui che non avrebbe partecipato ad alcuna attività sovversiva, gli concessero il visto (ormai aveva il passaporto americano) necessario a ritornare per un breve periodo.

---

[35] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 37.
[36] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 38.

Così, nel 1994 – primo forse tra gli ex componenti del movimento di lotta per la democrazia – riuscì a mettere piede nel suo paese. In questo periodo, sempre in compagnia dei poliziotti della questura di Pechino, Yuan raccolse tutto il materiale necessario alla sua ricerca. Egli si stupiva dicendo: «Quanto è meraviglioso il nostro Dio! Perché per questo lavoro è necessaria la sua protezione».[37] Al ritorno, essendosi portato dietro due scatoloni di libri, poté cominciare la sua ricerca, culminata nel volume *Lao Tzu and the Bible*. Sicuramente «questo libro ha i suoi difetti»,[38] diceva egli stesso, ma credeva che fosse un'opera, sia pure piccolissima, tra le grandi che Dio ha fatto in Cina. Come è scritto nella Bibbia: Dio ha creato tutte le nazioni da uno solo, fin dal principio ha fatto tutto questo; noi siamo tutti i suoi figli, tutti siamo creati da Lui.[39] Ciò vuol dire che Dio non fa preferenze per nessuno; chiunque lo cerca, avrà sempre la luce.[40]

2.3. Altri lavori

Yuan ha compiuto in seguito ulteriori ricerche sui cinquemila anni di storia della Cina. Dalle fonti su Yao 尧, Shun 舜, Yu 禹 nelle dinastie di Xia 夏 (2100-1600 a.C.), Shang 商 (1600-1046 a.C.), Zhou 周 (1045 a.C.-256 d.C.),[41] egli ha scoperto che il Signore si è veramente manifestato in Cina. Più tardi ha scritto le *Confessioni della Terra Divina: Dio e la Cina dei cinque millenni* (*Shenzhou chanhuilu: Shangdi yu wuqiannian Zhongguo*《神州忏悔录——上帝与五千年中国》).[42] Ha notato che nei *Cinque Classici*[43] cinesi si loda molto il «Sovrano dall'alto». Per fare

---

[37] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 38.

[38] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 38.

[39] Cf. At 17,26-28.

[40] Cf. At 17,26; Gv 1,1-3; Ef 1,5; Col 3,25; Gv 1,3-9.

[41] Esse comprendono: *Shangshu*《尚书》(*Classico dei documenti), Shijing*《诗经》(*Classico della poesia*), *Lunyu*《论语》(*Dialoghi*), *Mengzi*《孟子》 (*Mencio*), Shiji《史记》 (*Memorie di uno storico*).

[42] YUAN ZHIMING 远志明,《神州忏悔录: 上帝与五千年中国》(*Confessioni della Terra Divina: Dio e la Cina dei cinque millenni*), 汉光有限公司, 香港 2000.

[43] I *Cinque classici* (*Wujing*《五经》) sono: il *Classico dei versi* (*Shijing*《诗经》), il *Classico dei documenti* (*Shangshu*《尚书》), il *Libro dei riti* (*Liji*《礼记》), il *Classico dei mutamenti* (*Yijing*《易经》), gli *Annali delle primavere e degli autunni* (*Chunqiu*《春秋》).

un esempio, solo nel *Classico della poesia* (*Shijing*《诗经》), secondo una statistica di Li'Ao 李敖, più di cento volte sono menzionati il «Sovrano dall'alto» e Dio.

Ciò avviene non solo nei *Cinque Classici*, ma anche nei *Quattro Libri*,[44] che sono le opere fondamentali del confucianesimo. Yuan commenta così: «Qualcuno chiede: "Chi è stato il più grande catecumeno?". La risposta potrebbe essere questa: "Confucio è stato il più grande catecumeno, perché egli diceva che se uno la mattina ha sentito il Dao, può morire la sera"».[45]

Ciò significa: se uno ha sentito il *vero* Dao la mattina, muore volentieri anche la stessa sera. Dalle parole di Confucio si possono trarre le seguenti conclusioni: «In primo luogo, egli credeva che esiste un vero Dao. In secondo luogo, egli sapeva che non lo aveva ancora trovato. In terzo luogo, se avesse potuto trovarlo, volentieri per esso avrebbe dato anche la propria vita».[46]

Certamente se Confucio la mattina avesse trovato il Dao eterno, non avrebbe avuto paura di morire la sera. Qualcuno afferma che egli fosse ateo: ma ciò come potrebbe essere vero? Quando una volta si ammalò, un discepolo gli chiese: «"Maestro, hai pregato?". Confucio rispose: "Ho pregato già da tanto tempo"».[47] Diceva anche: «Se uno offende il cielo, chi potrebbe pregare ancora?».[48] Il che vuol dire: se tu pecchi contro Dio, d'ora in poi chi potresti pregare ancora?

E ancora, Confucio diceva: «Venera gli dèi e gli spiriti, ma cerca di allontanarti da loro».[49] Qualcuno vede in questa frase una prova del suo ateismo; ma è una conclusione errata. Infatti, qual è la prima manifestazione della fede in Dio? Risponde Yuan: «La venerazione». E continua dicendo: «Sai che il timore di Dio è il princi-

---

[44] I *Quattro libri* (Sishu 四书) sono: *i Dialoghi* (*Lunyu*《论语》), il *Mencio* (*Mengzi*《孟子》), *Il grande studio* (*Daxue*《大学》), *Il giusto mezzo* (*Zhongyong*《中庸》).

[45] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 39.

[46] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 40.

[47] "子疾病, 子路请祷。子曰: '丘之祷久矣'" (KONGZI 孔子 [CONFUCIO],《论语》– [*Dialoghi*], a cura di Yang Bojun 杨伯峻 – Wu Shuping 吴树平, in CHEN TIEMIN 陈铁民 (ed.),《十三经》[*I Tredici Classici*], 三秦出版社, 西安, 2004, 2014).

[48] "获罪于天，无所祷也" (*Dialoghi*, 3, 13).

[49] "敬鬼神而远之" (*Dialoghi*, 6, 22).

pio della sapienza. Chi crede in Dio, crede anche negli spiriti e nelle cose spirituali. Confucio, Laozi, Mozi, Zhuangzi e Mencio, se incontrassero Gesù, lo chiamerebbero Signore, perché desideravano la verità con entusiasmo».[50]

Gesù diceva ai suoi discepoli: «Beati i vostri occhi e beati i vostri orecchi, in passato molti profeti e re hanno desiderato vedere ciò che voi vedete, ma non lo videro, e udire ciò che voi udite, ma non l'udirono» (Mt 13,16-17). Facendo ricerche sulla storia cinese, Yuan ha scoperto tantissime fonti a favore della fede; perciò ha scritto *Confessioni della Terra Divina*, in cui elenca tutte le grandi opere che Dio ha fatto in Cina.

Nella storia cinese, dopo il «Periodo delle Primavere e degli Autunni» ed il «Periodo dei Regni Combattenti», i cinesi non veneravano Dio, si combattevano e si uccidevano a vicenda, consideravano l'imperatore, un comune mortale, come Dio. Si producevano così continui cambiamenti nelle dinastie; chi vinceva era re, chi perdeva era bandito, il paese era pieno di sofferenze. Ma la causa più grande della nostra sofferenza è la separazione da Dio. L'imperatore è stato considerato come Dio: questa è stata la causa principale delle sofferenze della Cina. «Prima non era mai stato fatto questo tipo di ricerca, ma con la luce che viene dal Signore ciò si vede chiaramente: tutte le nazioni in cui si esaltava un uomo come Dio andavano incontro alla rovina, mentre tutte le nazioni in cui c'era il timor di Dio ricevevano la benedizione».[51]

Dio non ha mai abbandonato la Cina; anche se la Cina nei duemila anni successivi si è separata da Lui, Dio l'ha continuamente chiamata al ritorno. Nella storia della Cina si vede anche che i nostri letterati cercavano Dio: nella dinastia Xihan 西汉 c'è stato Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 a.C.), nella dinastia Nansong 南宋 c'è stato Zhuxi 朱熹 (1130-1200), nella dinastia Ming 明 c'è stato Wang Yangming 王阳明 (1472-1529).[52] Essi hanno visto i peccati

---

[50] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 40.

[51] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 40.

[52] Dong Zhongshu espose la teoria dell'unità tra il Cielo e l'uomo; Zhuxi fondò la dottrina del Li (理 «principio»), credendo che la natura umana sia stata donata dal «principio del Cielo»; Wang Yangming, partendo dall'unità tra il cuore umano e il principio del Cielo, propose l'unità tra la conoscenza e l'azione.

degli uomini, e hanno cercato in tutti i modi una via d'uscita e una soluzione al problema del male. Però non hanno conosciuto Dio, e hanno cercato faticosamente senza arrivare alla meta; tutti i princìpi che hanno trovato sono superficiali, limitati e di poco valore. Tuttavia all'inizio della loro ricerca c'era la consapevolezza della debolezza dell'uomo; essi, in fondo, cercavano un Dio che possa salvare, e in questo senso potrebbero dirsi catecumeni.

Dio ha cercato di rivelarsi più volte ai cinesi: fin dalla dinastia Tang 唐 i suoi messaggeri sono arrivati in Cina (nell'anno 625), e anche in seguito – una generazione dopo l'altra. Ma la Cina ha rifiutato Dio, ha lottato con Lui e ha peccato in continuazione. Solo nell'epoca moderna, per opera di P. Matteo Ricci (cattolico) e poi di Robert Morrison (protestante), il cristianesimo ha iniziato una nuova penetrazione in Cina, e la Cina ha ricominciato ad avvicinarsi a Dio. Questo è un grande e miracoloso processo, dice Yuan: «ritorniamo alla nostra origine, alla nostra radice, cioè a Dio».[53]

Dopo aver pubblicato *Confessioni della Terra Divina* Yuan venne molto incoraggiato da alcuni fratelli nella fede, che lo esortarono: «Fallo diventare un telefilm, come hai fatto nel passato per il film TV *River Elegy*».[54] *River Elegy* osservava la storia cinese dal punto di vista della cultura e della politica; questa volta, la storia cinese era considerata dal punto di vista della fede cristiana. All'inizio Yuan adattò il testo in una sceneggiatura, con il sostegno di molti fratelli; fondò anche negli Stati Uniti un'associazione chiamata *Shenzhou Chuanbo* 神州传播, in inglese *China Soul for Christ Foundation*. Dopo due anni di riprese, accompagnati da numerosi segni miracolosi, Yuan e i suoi collaboratori andarono anche a cercare materiale storico nella Cina continentale. Finalmente è uscito un telefilm in sette puntate di tre ore e mezzo, poi è stata fatta anche un'edizione abbreviata di solo mezz'ora. Quasi ogni chiesa cinese all'estero ne possiede una copia, e molti cristiani cinesi hanno la propria copia personale; grazie alla diffusione da parte dei cinesi residenti all'estero, il telefilm è stato bene accolto anche in Cina.

---

[53] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 41.
[54] YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 41.

CAPITOLO 2

EVANGELIZZAZIONE E INCULTURAZIONE

La parola «evangelizzazione» viene dal greco *euangelion*, che significa «buona notizia»; vuol dire «annunciare la buona notizia a tutte le genti che non conoscono Gesù Cristo come salvatore del mondo». Nel processo di evangelizzazione è necessario affrontare il problema dell'incontro con le varie culture, al fine di realizzare una vera «inculturazione» della fede cristiana.

«Inculturazione» è un termine teologico che porta con sé una valenza antropologico-culturale. Il concetto è stato introdotto nel pensiero magisteriale a partire dal Concilio Vaticano II, dal Sinodo sull'evangelizzazione del 1974, e dalla successiva pubblicazione dell'esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii Nuntiandi*[1] di Paolo VI. È stato ampiamente usato nell'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Catechesi tradendae*;[2] il che dimostra come nella riflessione teologica e nella prassi ecclesiale si sia approfondita la sensibilità verso il rapporto fede-cultura.

Nel linguaggio teologico contemporaneo la parola «inculturazione» indica «l'incarnazione del vangelo nelle culture autoctone ed insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa».[3] Lo stesso san Giovanni Paolo II, però, nella lettera enciclica *Redemptoris missio*, segue la definizione data dall'Assemblea straordinaria del Sinodo del 1985, e cioè: «L'intima trasformazione degli autentici

---

[1] Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, 8.12.1975, in *Enchiridion Vaticanum* [*EV*] 5, 1008-1125.

[2] Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Catechesi tradendae* sulla catechesi del nostro tempo, 16.10.1979, in *EV* 6, 1174-1291.

[3] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Slavorum apostoli* nel ricordo dell'opera evangelizzatrice dei Santi Cirillo e Metodio, 2.6.1985, in *Enchiridion delle Encicliche* [*EE*] 8, 364-423.

valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture».[4]

Secondo queste due definizioni, «l'inculturazione non è un atto, ma un processo; suppone e include storia e tempo. È un processo attivo che esige reciproca accoglienza e dialogo, coscienza critica e discernimento, fedeltà e conversione, trasformazione e crescita, rinnovamento e innovazione».[5]

Il processo di inculturazione prevede un duplice movimento: un processo dialogico e la trasmissione dei propri valori. È anche opportuno distinguere due aspetti: il divenire presente della Chiesa nella cultura di un popolo, e il rinnovamento degli autentici valori di quella cultura. La comunità cristiana esprime-insegna-celebra-vive il mistero della fede in varie modalità, secondo la cultura del popolo in mezzo a cui vive; su questa base la Chiesa assume elementi di tale cultura, e fa sorgere in essa, con l'annuncio evangelico, nuove espressioni di vita autenticamente cristiane.[6]

La Chiesa, che vive nel tempo, per sua natura è missionaria. La sua missione trae origine dall'opera del Figlio e dello Spirito Santo, in conformità all'amore di Dio Padre. L'opera missionaria, che scaturisce dalla carità del Padre, è dunque di natura divina; perciò la Chiesa ha il dovere di evangelizzare. In questa opera consiste la vocazione primaria della Chiesa, la sua identità profonda, il compimento del mandato di predicare-insegnare-riconciliare-servire. Il disegno provvidenziale che guida la Chiesa implica per essa «l'urgenza della carità», la necessità di annunciare a tutte le genti la Buona Novella in modo che il mondo, accogliendo il messaggio della pace e della giustizia, possa diventare trasparente e luminoso, come un piccolo-grande villaggio globale. L'evangelizzazione è necessaria, perché altrimenti il mondo si troverebbe senza Dio. Il grido di san Paolo: «Guai a me se non predicassi il Vangelo» (1 Cor 9,16) risuona

---

[4] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* sulla permanente validità del mandato missionario, 7.12.1990, in *EE* 8, 950-951.

[5] P. GIGLIONI, *Inculturazione, Teoria e Prassi,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 29-30.

[6] Cf. A. ROEST CROLLIUS, «Inculturazione», in *Dizionario di missiologia*, EDB, Bologna 1993, 281-286.

insistentemente, con forza, nel cuore della Chiesa. Perciò il dialogo tra la fede e le varie culture diventa sempre più importante, oggi più che in passato.

Il 25 marzo 1992, nell'esortazione apostolica post-sinodale *Pastores Dabo Vobis*, san Giovanni Paolo II affermava che uno dei principali problemi presenti oggi sia nella vita della Chiesa sia nell'elaborazione teologica consiste nell'esigenza di evangelizzare le culture e di inculturare il messaggio della fede. Egli diceva nello stesso documento:

> È questo un problema eminentemente pastorale, che deve entrare con maggiore ampiezza e sensibilità nella formazione dei candidati al sacerdozio: nelle attuali circostanze nelle quali, in varie regioni del mondo, la religione cristiana è considerata come qualcosa di estraneo alle culture sia antiche sia moderne, è di grande importanza che in tutta la formazione intellettuale e umana si ritenga come necessaria ed essenziale la dimensione dell'inculturazione. Ma ciò preesige una teologia autentica, ispirata ai principii cattolici circa l'inculturazione. Questi principii si collegano con il mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio e con l'antropologia cristiana e illuminano il senso autentico dell'inculturazione: questa, di fronte alle più diverse e talvolta contrapposte culture, presenti nelle varie parti del mondo, vuole essere un'obbedienza al comando di Cristo di predicare il Vangelo a tutte le genti sino agli estremi confini della terra. Una simile obbedienza non significa né sincretismo né semplice adattamento dell'annuncio evangelico, ma che il Vangelo penetra vitalmente nelle culture, si incarna in esse, superandone gli elementi culturali incompatibili con la fede e con la vita cristiana ed elevandone i valori al mistero della salvezza che proviene da Cristo.[7]

---

[7] GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*, 25.3.1992, n. 55, in *EV* 13, 564-859.

1. LA COMPRENSIONE DELL'EVANGELIZZAZIONE E DELL'INCULTURAZIONE SECONDO IL MAGISTERO DELLA CHIESA

1.1. Documenti del Concilio Vaticano II

Il processo di evangelizzazione, concepito in questa prospettiva, dev'essere accompagnato e coadiuvato dalla riflessione e dalla ricerca teologica. Nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* si afferma:

> Tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo e come dato da colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita. Ma molto spesso gli uomini, ingannati dal maligno, hanno errato nei loro ragionamenti e hanno scambiato la verità divina con la menzogna, servendo la creatura piuttosto che il Creatore (cf. Rm 1,21.25).[8]

Nella dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate* si dice:

> La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Tuttavia essa annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è «via, verità e vita» (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose. Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo

---

[8] CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa, 21.11.1964, n. 16, in *EV* 1, 120-253.

> testimonianza alla fede e alla vita cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi.[9]

Il decreto *Ad gentes* afferma, in aggiunta: «Ogni elemento di bene presente e riscontrabile nel cuore e nell'anima umana o negli usi e civiltà particolari dei popoli, non solo non va perduto, ma viene sanato, elevato e perfezionato per la gloria di Dio, la confusione del demonio e la felicità dell'uomo».[10]

A questo proposito, la Costituzione pastorale *Gaudium et spes* ricorda che la Chiesa,

> fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: e ciò allo scopo di adattare il Vangelo, nei limiti convenienti, sia alla comprensione di tutti, sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere la legge di ogni evangelizzazione.[11]

Il decreto *Ad gentes* conclude:

> Per raggiungere questo scopo è necessario che, nell'ambito di ogni vasto territorio socio-culturale, come comunemente si dice, venga promossa una ricerca teologica di tal natura per cui, alla luce della tradizione della Chiesa universale, siano riesaminati fatti e parole oggetto della Rivelazione divina, consegnati nella sacra Scrittura e spiegati dai Padri e dal magistero ecclesiastico. Si comprenderà meglio allora secondo quali criteri la fede, tenendo conto della filosofia e

---

[9] CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Nostra Aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, 28.10.1965, n. 2, in *EV* 1, 481-491.

[10] CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa, 7.12.1965, n. 9 in *EV* 1, 617-703.

[11] CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, n. 44, in *EV* 1, 776-965.

> del sapere, può incontrarsi con la ragione, ed in quali modi le consuetudini, la concezione della vita e la struttura sociale possono essere conciliate con il costume espresso nella Rivelazione divina. Ne risulteranno quindi chiari i criteri da seguire per un più accurato adattamento della vita cristiana nel suo complesso. Così facendo sarà esclusa ogni forma di sincretismo e di particolarismo fittizio, la vita cristiana sarà commisurata al genio e al carattere di ciascuna cultura.[12]

1.2. Insegnamenti di Giovanni Paolo II

Il documento della Commissione Teologica Internazionale *Fede e inculturazione* nota come san Giovanni Paolo II richiami in modo particolare all'attenzione di tutti l'evangelizzazione delle culture, questione vitale e capitale per la Chiesa e per il mondo:[13] «Il santo Padre fonda così l'evangelizzazione delle culture su una concezione antropologica fortemente radicata nel pensiero cristiano dell'epoca dei Padri della Chiesa».[14]

Nell'Allocuzione all'Unesco del 1980, il papa polacco approfondisce ulteriormente il rapporto tra antropologia e cultura:

> L'uomo vive sempre secondo una cultura che gli è propria e che, a sua volta, crea fra gli uomini un legame loro proprio determinando il carattere inter-umano e sociale dell'esistenza umana. [...] L'uomo che, nel mondo visibile, è l'unico soggetto ontico della cultura, è anche il suo unico oggetto e il suo termine. La cultura è ciò per cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo, «è» di più, accede di più all'«essere».[15]

---

[12] CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes*, n. 22.

[13] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Fede e inculturazione», in *Civiltà Cattolica* 140 (1989), 12, 158-177, nn. 4-7.

[14] Commissione Teologica Internazionale, «Fede e inculturazione», n. 7.

[15] GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione all'Unesco *La vita umana è cultura*, 2.6.1980, nn. 6-7, in *La Traccia* 4 (1980), 472-478.

Nella Lettera enciclica *Slavorum Apostoli* (2 giugno 1985) egli indica i santi Cirillo e Metodio come esempi di «evangelizzazione inculturante»:

> I Fratelli di Salonicco erano eredi non solo della fede, ma anche della cultura della Grecia antica, continuata da Bisanzio. E si sa quale importanza questa eredità abbia per l'intera cultura europea e, direttamente o indirettamente, per quella universale. Nell'opera di evangelizzazione, che essi compirono – come pionieri in territorio abitato da popoli slavi –, è contenuto al tempo stesso un modello di ciò che oggi porta il nome di «inculturazione» – l'incarnazione del Vangelo nelle culture autoctone – ed insieme l'introduzione di esse nella vita della Chiesa.[16]

Nella Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990) il pontefice precisa ulteriormente il suo pensiero:

> Non si tratta di un puro adattamento esteriore, poiché l'inculturazione «significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture. [...] L'inculturazione è un cammino lento, che accompagna tutta la vita missionaria e chiama in causa i vari operatori della missione ad gentes, le comunità cristiane man mano che si sviluppano, i pastori che hanno la responsabilità di discernere e stimolare la sua attuazione.[17]

Nella Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998) egli sottolinea gli aspetti filosofici dell'inculturazione: «Il riferimento alle scienze, utile in molti casi perché permette una conoscenza più completa dell'oggetto di studio, non deve tuttavia far dimenticare la necessaria mediazione di una riflessione tipicamente filosofica, critica e tesa all'universale, richiesta peraltro da uno scambio fecondo tra le culture».[18]

---

[16] GIOVANNI PAOLO II, *Slavorum Apostoli*, n. 21.

[17] GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 52.

[18] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* sui rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998, n. 69, in *EE* 8, 1808-2001.

Riferendosi alla Dichiarazione conciliare *Nostra aetate*, san Giovanni Paolo II presenta tre criteri di discernimento nell'opera dell'inculturazione:

> Il primo è quello dell'universalità dello spirito umano, le cui esigenze fondamentali si ritrovano identiche nelle culture più diverse. Il secondo, derivante dal primo, consiste in questo: quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall'inculturazione nel pensiero greco-latino. Rifiutare una simile eredità sarebbe andare contro il disegno provvidenziale di Dio, che conduce la sua Chiesa lungo le strade del tempo e della storia. [...] In terzo luogo, ci si guarderà dal confondere la legittima rivendicazione della specificità e dell'originalità del pensiero indiano (o di qualsiasi altra nazione) con l'idea che una tradizione culturale debba rinchiudersi nella sua differenza ed affermarsi nella sua opposizione alle altre tradizioni, ciò che sarebbe contrario alla natura stessa dello spirito umano.[19]

Si può notare, infine, come l'Esortazione apostolica *Catechesi tradendae* (16 ottobre 1979) metta in relazione inculturazione e catechesi:

> La catechesi cercherà di conoscere tali culture e le loro componenti essenziali; ne apprenderà le espressioni più significative; ne rispetterà i valori e le ricchezze peculiari. È in questo modo che essa potrà proporre a tali culture la conoscenza del mistero nascosto ed aiutarle a far sorgere, dalla loro propria viva tradizione, espressioni originali di vita, di celebrazione e di pensiero che siano cristiani.[20]

---

[19] GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 72.

[20] GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Catechesi Tradendae*, 16.10.1979, n. 53, in *EV* 6, 1174-1291.

1.3. Insegnamenti di Benedetto XVI

Nel 1993 a Hong Kong, in un incontro della Congregazione della Dottrina della Fede con la Commissione della Fede delle Conferenze episcopali dell'Asia, l'allora cardinal Ratzinger – prefetto della Congregazione – dichiarava:

> La Pasqua può risultare risanatrice di una cultura che, nell'apparente morire, risorge, e soltanto allora diventa interamente sé stessa. Perciò non dovremmo più parlare di «inculturazione», ma di incontro di culture – se dovesse essere necessario un termine straniero –, di «interculturalità». Infatti, inculturazione presuppone che una fede, per così dire, culturalmente spoglia si trasponga in una cultura religiosamente indifferente [...] questa rappresentazione è artificiosa e irreale, perché non esiste una fede priva di cultura e, al di fuori della moderna civiltà tecnica, non esiste una cultura priva di religione.[21]

L'Osservatore Permanente della Santa Sede presso l'Unesco, Francesco Follo, il 29 marzo 2010 ha pubblicato un articolo intitolato *Inculturazione e inter-culturalità in Giovanni Paolo II e in Benedetto XVI*, nel quale afferma: «Per Benedetto XVI, l'interculturalità "appartiene alla forma originaria del cristianesimo" e implica sia un'attitudine positiva verso le altre culture e verso le altre religioni che ne costituiscono l'anima sia un'opera di purificazione e un "taglio coraggioso" indispensabile a ogni cultura che voglia restare aperta e viva».[22]

---

[21] J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, 66.

[22] F. FOLLO, *Inculturazione e inter-culturalità in Giovanni Paolo II e in Benedetto XVI*, http://www.oasiscenter.eu/it/articoli/dialogo-interreligioso/2010/03/-29/inculturazione-e-inter-culturalit%C3%A0-in-giovanni-paolo-ii-e-in-benedetto-xvi [accesso: 24/03/2016].

Secondo Follo l'incontro tra culture è reso possibile da due presupposti:

> Il primo è l'universalità della legge naturale. Malgrado tutte le differenze che li separano, gli uomini hanno in comune un'unica natura: la loro ragione è aperta alla Verità. Il secondo presupposto è l'idea secondo la quale la fede cristiana, che nasce dalla rivelazione della verità, produce quello che potremmo chiamare «la cultura della fede», la cui caratteristica è quello di potersi trovare in qualsiasi popolo o soggetto culturale. Non esiste dunque una fede neutra, astratta da ogni tipo di cultura, che possa innestarsi in differenti contesti religiosamente indifferenti. La fede cristiana non si identifica con nessuna cultura determinata. Essa è intrinsecamente legata a un certo pluralismo.[23]

Si comprende, quindi, come «il cardinale Joseph Ratzinger [abbia] sostenuto la necessità di abbandonare la prospettiva dell'inculturazione per passare a quello dell'interculturalità».[24] Divenuto papa Benedetto XVI, egli conferma «il fatto che l'inculturazione della fede è una necessità senza compromettere la specificità e l'integralità della fede. Tuttavia, per lui, il rapporto tra la Chiesa e le culture implica altri aspetti, in particolare un'opera di evangelizzazione che richiede un'azione di discernimento critico».[25]

Nel discorso di Ratisbona del 12 settembre 2006, papa Benedetto XVI analizza storicamente l'emergere della deellenizzazione. Nel controbatterne la terza ondata, egli dice:

> In considerazione dell'incontro con la molteplicità delle culture si ama dire oggi che la sintesi con l'ellenismo, compiutasi nella Chiesa antica, sarebbe stata una prima inculturazione, che non dovrebbe vincolare le altre culture. Queste dovrebbero avere il diritto di tornare indietro fino al punto che precedeva quella inculturazione per scoprire il semplice mes-

---

[23] F. FOLLO, *Inculturazione e inter-culturalità in Giovanni Paolo II e in Benedetto XVI.*
[24] F. FOLLO, *Inculturazione e inter-culturalità in Giovanni Paolo II e in Benedetto XVI.*
[25] F. FOLLO, *Inculturazione e inter-culturalità in Giovanni Paolo II e in Benedetto XVI.*

> saggio del Nuovo Testamento ed inculturarlo poi di nuovo nei loro rispettivi ambienti. Questa tesi non è semplicemente sbagliata; è […] grossolana ed imprecisa. Il Nuovo Testamento, infatti, è stato scritto in lingua greca e porta in sé stesso il contatto con lo spirito greco – un contatto che era maturato nello sviluppo precedente dell'Antico Testamento. Certamente ci sono elementi nel processo formativo della Chiesa antica che non devono essere integrati in tutte le culture. Ma le decisioni di fondo che, appunto, riguardano il rapporto della fede con la ricerca della ragione umana, queste decisioni di fondo fanno parte della fede stessa e ne sono gli sviluppi, conformi alla sua natura.[26]

Benedetto XVI nel 2007, con la sua *Lettera* alla Chiesa cinese, ha dato ad essa una precisa indicazione pastorale:[27]

> Volgendo un attento sguardo al vostro Popolo, che si è distinto fra gli altri popoli dell'Asia per lo splendore della sua millenaria civiltà, con tutta la sua esperienza sapienziale, filosofica, scientifica e artistica, mi piace rilevare come, specialmente negli ultimi tempi, esso si sia anche proiettato verso il raggiungimento di significative mete di progresso economico-sociale, attirando l'interesse del mondo intero.[28]

Egli ha poi richiamato l'attenzione su tre aspetti della situazione in cui la Chiesa cinese vive attualmente: la globalizzazione, la modernità e l'ateismo;[29] incoraggia tuttavia a predicare e testimoniare Gesù Cristo come il «vincitore del peccato e della morte».[30]

---

[26] BENEDETTO XVI, Discorso *Es ist für mich* ai rappresentanti del mondo scientifico nell'università di Ratisbona su «Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni», Ratisbona, 12.09.2006, in *EV* 23/1465-1466.

[27] BENEDETTO XVI, Lettera *Venerati confratelli* ai vescovi, ai presbiteri, alle persone consacrate e ai fedeli laici della Chiesa cattolica nella Repubblica Popolare Cinese, Roma, 27.05.2007, in *EV* 24/614-648.

[28] BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 617.

[29] Cf. BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 617-619.

[30] BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 619.

Il papa emerito ha anche chiarito teologicamente il rapporto tra la Chiesa e il governo nel servizio del popolo, ribadendo l'importanza della comunione tra la Chiesa particolare e la Chiesa universale.[31] Analizzando i problemi che si trovano lungo il cammino di tale comunione, egli precisa quali sono i suoi passi decisivi: il primo è il ribadire che la nomina dei vescovi deriva dal Signore,[32] al fine di salvaguardare l'unità e la purezza dottrinale della Chiesa; il secondo è l'impossibilità di riconoscere la Conferenza Episcopale Cinese, perché essa non possiede gli elementi essenziali e necessari per configurarsi come tale.[33]

All'inizio della seconda parte della *Lettera*, papa Benedetto XVI ha ribadito severamente le regole dell'amministrazione delle diocesi, delle parrocchie e dei sacramenti.[34] Egli ha esortato come un padre misericordioso tutti i cattolici cinesi (vescovi, presbiteri, consacrati, seminaristi, fedeli laici e famiglia) affinché abbiano una vita degna dei «discepoli di Gesù», per poter sentire nel cuore l'ardore missionario del Fondatore e Maestro della Chiesa.[35] Revocando «tutte le facoltà che erano state concesse per far fronte a particolari esigenze pastorali»[36] inoltre, egli propone la data del 24 maggio, dedicata al culto della madonna di Sheshan 佘山, come giornata di preghiera per la Chiesa in Cina.[37]

Questo documento, che parla espressamente di tematiche ecclesiologiche e pastorali, tocca indirettamente anche il problema del confronto tra la Chiesta cattolica e la cultura cinese. In primo luogo, infatti, i cinesi credono fin dagli inizi della loro storia nel «diritto divino dei re»; credenza rafforzata durante i secoli dal pensiero confuciano, in base al quale il popolo deve obbedire al governo in ogni circostanza. Il papa emerito afferma invece che la Chiesa ha una missione – ovvero un potere – che viene da Dio, e

---

[31] Cf. BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 619-623.
[32] Cf. BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 628-629.
[33] BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 635.
[34] Cf. BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 637-640.
[35] Cf. BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 640-647.
[36] BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 647.
[37] BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 647.

che è almeno pari a quello del governo;[38] il che costituisce una grande sfida per i cinesi.

In secondo luogo, i cinesi sono straordinariamente attaccati alle loro tradizioni; non è possibile modificarle in tempi brevi facendo semplicemente appello alla ragione. Benedetto XVI ha ribadito tutte le regole della Chiesa in questa lettera, giustamente i fedeli cinesi devono obbedire ad esse, ma ciò può apparire molto difficile per loro. Ad esempio, l'illiceità di partecipare a sacramenti amministrati da un ministro illegittimamente ordinato è comprensibile per la ragione dei cinesi, ma in molti casi può urtare la loro sensibilità.[39]

Come superare queste difficoltà? A nostro avviso, attraverso la nascita di una «nuova» cultura cinese illuminata dalla fede; il che può avvenire solo affidandosi all'amore gratuito del Cristo, e praticando costantemente il perdono e la riconciliazione.[40]

1.4. Altri documenti

Di rilevante interesse a proposito del tema dell'inculturazione sono anche due documenti della Commissione Teologica Internazionale: *Temi scelti di ecclesiologia, in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II* (1984), e *Fede e inculturazione* (1988). I due testi pongono a fondamento dottrinale i misteri dell'incarnazione, della morte e della risurrezione di Cristo, riferendosi esplicitamente al «misterioso scambio dell'evangelizzazione delle culture e dell'inculturazione del vangelo. Da un lato il vangelo si rivela in ogni cultura e libera in essa la verità suprema e i valori che racchiude, dall'altra la cultura esprime il vangelo in maniera originale e ne manifesta aspetti nuovi».[41]

---

[38] Cf. BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 619-621.

[39] Cf. BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 638-639. La confusione si crea perché molti cristiani cinesi non riescono ad accettare questa ragionevole soluzione del Papa, mentre molti altri la accettano.

[40] Cf. BENEDETTO XVI, *Venerati confratelli*, 623-626.

[41] B. TESTA, *L'evangelizzazione delle culture e l'inculturazione del fatto cristiano*, «Quaderni di Sacramentaria & Scienze Religiose», Ancona 2010, 20.

Viene anche proposta una definizione del processo di inculturazione: che «può definirsi come lo sforzo della Chiesa per far penetrare il messaggio di Cristo in un determinato ambiente socio-culturale, invitandolo a credere secondo tutti i suoi valori propri, dato che questi sono conciliabili con il vangelo».[42]

Papa Paolo VI, nell'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), parlava già di questo legame tra la Buona Novella e le culture:

> Il Vangelo, e quindi l'evangelizzazione, non si identificano certo con la cultura, e sono indipendenti rispetto a tutte le culture, Tuttavia il Regno, che il Vangelo annunzia, è vissuto da uomini profondamente legati a una cultura, e la costruzione del Regno non può non avvalersi degli elementi della cultura e delle culture umane. Indipendenti di fronte alle culture, il Vangelo e l'evangelizzazione non sono necessariamente incompatibili con esse, ma capaci di impregnarle tutte, senza asservirsi ad alcuna. La rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca, come lo fu anche di altre. Occorre quindi fare tutti gli sforzi in vista di una generosa evangelizzazione della cultura, più esattamente delle culture. Esse devono essere rigenerate mediante l'incontro con la Buona Novella. Ma questo incontro non si produrrà, se la Buona Novella non è proclamata.[43]

Il rapporto finale *Exeunte coetu secundo* della seconda Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1985 afferma:

> In questa prospettiva abbiamo anche il principio teologico per il problema dell'inculturazione. Poiché la Chiesa è comunione, che unisce diversità e unità, essendo presente in tutto il mondo, assume da ogni cultura tutto quello che incontra di positivo. L'inculturazione è tuttavia diversa da un semplice adattamento esteriore, poiché significa l'intima

---

[42] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Fede e inculturazione», n. 11.
[43] PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 20.

> trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture umane.[44]

L'Assemblea speciale del Sinodo per l'Asia del 1998 si sofferma sui due soggetti che operano in ogni momento nel processo dell'evangelizzazione delle culture: lo Spirito Santo e la Chiesa. «La presenza dello Spirito fa sì che il dialogo avvenga conducendo gli interessati alla verità tutta intera e così sia fruttuoso. Il secondo soggetto (la Chiesa) deve coinvolgere tutto il popolo di Dio, dato che la vita della Chiesa come tale deve rendere visibile la fede annunciata e fatta propria».[45]

L'esortazione apostolica post-sinodale *The Church in Asia* (6 novembre 1999), di san Giovanni Paolo II, afferma:

> Con l'inculturazione la Chiesa diventa segno più comprensibile di ciò che è lo strumento più adatto della missione. Questo coinvolgimento con le culture è sempre stato parte del pellegrinaggio della Chiesa nella storia, ma ha una speciale urgenza oggi, nella situazione multietnica, multireligiosa e multiculturale dell'Asia, dove il cristianesimo è troppo spesso visto come straniero.[46]

Dello stesso pontefice, l'esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Oceania* (22 novembre 2001) offre ulteriori precisazioni sul tema: «L'inculturazione […] condiziona il modo stesso in cui il vangelo è predicato, compreso e vissuto. La Chiesa insegna l'immutabile verità di Dio, rivolta alla storia e alla cultura di un popolo specifico. Pertanto, in ogni cultura la fede cristiana deve essere vissuta in una maniera speciale».[47]

---

[44] GIOVANNI PAOLO II, Relazione finale *Exeunte coetu secundo*, 7.12.1985, in *EV* 9, 1738-1785.

[45] B. TESTA, *L'evangelizzazione delle culture e l'inculturazione del fatto cristiano*, 19.

[46] GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Asia*, 6.9.1999, n. 21: in *Acta Apostolicae Sedis* [*AAS*] 92 (2000), 449-528.

[47] GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Oceania*, 22.11.2001, n. 16, in *AAS* 94 (2002), 361-428.

Tra i documenti non magisteriali della Chiesa riguardanti l'inculturazione si possono indicare,[48] oltre a quelli già citati, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 aprile 1993) della Pontificia Commissione Biblica, il quale afferma che la Parola di Dio trascende le culture nelle quali è stata espressa e ha la capacità di propagarsi in altre, in modo da raggiungere tutte le persone umane nel contesto culturale in cui vivono; il *Direttorio generale per la catechesi* (15 agosto 1977) della Congregazione per il Clero, il quale presenta i diversi compiti derivanti dall'inculturazione nei confronti della catechesi, come l'elaborare catechismi locali che rispondano alle esigenze delle diverse culture, e il presentare il vangelo in relazione alle diverse situazioni; il documento *Per una pastorale della cultura* (23 maggio 1999) del Pontificio Consiglio per la Cultura, che propone una nuova evangelizzazione animata da uno sforzo lucido, serio ed ordinato nei confronti delle culture; la *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione* (3 dicembre 2007) della Congregazione della Dottrina della Fede, che richiama l'attenzione dei cattolici sullo straordinario magistero di Paolo VI e di san Giovanni Paolo II su questo tema.

2. IL PROGRESSO DELL'INCULTURAZIONE IN CINA

2.1. Alcuni termini importanti: «indigenizzazione», «sinizzazione», «contestualizzazione» ed «inculturazione»

Prima di affrontare il tema dell'inculturazione nella storia della Cina è necessario definire alcuni termini importanti. Innanzitutto la parola «indigenizzazione» (bense hua 本色化): che alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX venne dapprima utilizzata da parte di alcuni cristiani protestanti cinesi, i quali desideravano costituire una Chiesa locale che utilizzasse la cultura cinese per spiegare il Vangelo, senza riferimenti alla cultura occidentale.

In quel periodo, infatti, i cristiani cinesi avvertivano nei missionari stranieri (soprattutto in quelli che provenivano dall'Inghilterra) un

---

[48] Cf. B. TESTA, *L'evangelizzazione delle culture e l'inculturazione del fatto cristiano*, 20-21.

marcato e sgradevole atteggiamento di superiorità culturale; per contro, essi tendevano a non abbracciare la cultura occidentale, e a rimanere fedeli a quella cinese. Inoltre, la Chiesa in Cina era sempre stata gestita dai missionari stranieri, come se fosse un corpo estraneo al mondo cinese. Infine, era anche avvenuta un'invasione della Cina da parte di otto stati occidentali;[49] il che accresceva ancor di più l'antipatia nei confronti del cristianesimo. In questo contesto alcuni studiosi cinesi avevano fondato movimenti che si opponevano espressamente agli stranieri, e quindi anche ai missionari;[50] fu quindi per difendere la Chiesa e continuare a farla esistere in Cina che i cristiani cinesi tentarono di radicarla nella cultura del proprio paese.

Nel 1873 venne fondata la prima Chiesa gestita interamente da cinesi; ma poi in Cina sorse un movimento anticristiano, e apparve con evidenza ancora maggiore l'esigenza di costituire una Chiesa esclusivamente cinese.[51] Nel 1922 la Chiesa protestante tenne un

---

[49] Durante la ribellione dei Boxer (un movimento di contadini anti-stranieri e anti-cristiani) in Cina, le ambasciate straniere vennero minacciate. Il governo Qing 清 si schierò dalla parte dei Boxer. Gli stranieri e i cinesi cristiani sopravvissero nel Quartiere delle Legazioni per 55 giorni all'assedio dell'Esercito Qing e dei Boxer. L'assedio venne spezzato da una forza militare internazionale («Alleanza delle otto nazioni»: Regno Unito, Austria-Ungheria, Giappone, Francia, Germania, Italia, Impero russo, Stati Uniti) che marciò dalla costa della Cina, sconfiggendo l'Esercito Imperiale cinese e occupando Pechino. La guerra vera e propria contro le truppe occidentali cominciò nel giugno 1900 e durò fino al 7 settembre 1901, durante gli anni finali dell'impero Manciù in Cina sotto la guida della dinastia Qing.

[50] Il «Movimento anti-cristiano» è stato un movimento intellettuale e politico sorto in Cina nel 1920, ottenendo sostegno da un certo numero di università, inizialmente per opporsi al previsto incontro della conferenza del World Student Christian Federation in territorio cinese. Ad esso aderirono molti letterati famosi: Cai Yuanpei 蔡元培, Zhou Zuoren 周作人, Chen Duxiu 陈独秀, Li Dazhao 李大钊, Wang Jingwei 汪精卫, Dai Jitao 戴季陶 ed altri.

[51] Nel 1873 il cristiano protestante Chen Mongnan 陈梦南 fondò la prima «Chiesa Evangelica cinese» nella città di Guangzhou 广州. A causa del mutato clima politico e culturale, prima la Chiesa protestante e poi anche la Chiesa cattolica presero atto dell'esigenza di costituire una Chiesa locale gestita da cinesi.

convegno nazionale a Shanghai, e l'«indigenizzazione» della Chiesa cinese iniziò da lì: allorché si propose il triplice principio del zizhi 自治 (auto-governo), dello ziyang 自养 (auto-sostegno), e del zichuan 自传 (auto-propagazione).

Alla fine del XIX secolo alcuni missionari, come Ding Weiliang 丁韪良 (W.A.P. Martin),[52] Li Timotai 李提摩太 (Timothy Richard)[53] ed altri, e negli anni '20 e '30 del XX secolo i capi della Chiesa protestante cinese, come Zhao Zichen 赵紫宸,[54] Liu Tingfang 刘廷芳,[55] Wu Leichuan 吴雷川[56] ed altri, sostenevano l'indigenizzazione dicendo che la Chiesa doveva «sottrarre la cultura occidentale e aggiungere la cultura locale», secondo l'equazione: «Chiesa cinese = Cristo – cultura occidentale + Confucio».[57]

Questo principio, cosiddetto delle Tre Autonomie, e lo sviluppo del processo di indigenizzazione, portarono al sorgere di una nuova visione della Chiesa nella società cinese. Si iniziarono a stringere i rapporti tra fede e cultura, si unificarono alcune Chiese locali, si prese posizione nei confronti della situazione politica del

---

[52] William Alexander Parsons Martin, noto anche come Ding Weiliang 丁韙良 (1827-1916), è stato un missionario presbiteriano americano operante in Cina, famoso per aver tradotto una serie di importanti testi occidentali in cinese.

[53] Timothy Richard (1845-1919) è stato un missionario battista gallese, che ha influenzato la modernizzazione della Cina e l'ascesa della Repubblica cinese.

[54] Zhao Zichen (1888-1979), nato a Qingxian 清县 nella provincia di Zhejiang 浙江, è stato un teologo e un educatore della Chiesa protestante. Direttore del Dipartimento di Letteratura nell'Università di Dongwu 东吴 e preside della Facoltà religiosa nell'Università di Yanjing 燕京, nel 1948 fu uno dei sei presidenti del *World Council of Churches*.

[55] Liu Tingfang (1891-1947), nato a Yongjia 永嘉 nella provincia dello Zhejing 浙江, fu un missionario della Chiesa protestante.

[56] Wu Leichuan (1644-1911), noto letterato, educatore e pensatore della Chiesa protestante, fu uno dei più autorevoli personaggi che sostennero l'indigenizzazione della teologia cinese.

[57] Cf. Du Xiaoan 杜小安,《基督教与中国文化的融合》(*Integrazione del cristianesimo con la cultura cinese*), 中华书局, 北京2010, 29-132.

tempo: la Chiesa cinese si oppose ai «trattati ineguali», e partecipò anche al movimento per annullarli. Molto importante fu anche il suo influsso sull'educazione, attraverso scuole fondate e gestite dalla Chiesa stessa.

Dopo il movimento del 4 maggio 1919,[58] in Cina la Chiesa cattolica, insieme alla Chiesa protestante, mise in atto il nuovo metodo di evangelizzazione chiamato «sinizzazione (Zhongguo hua 中国化) della Chiesa», che, oltre a mettere pastori cinesi come guide spirituali del popolo, cercava anche di adattare la fede alla cultura. La Chiesa cattolica, in particolare, iniziò un nuovo dialogo interreligioso con il confucianesimo; cessato l'irrigidimento causato dall'enciclica di papa Benedetto XIV sulla controversia dei riti cinesi nel 1742,[59] la Chiesa ritornò sulla via del dialogo con la cultura cinese. Anche se in campo teorico la Chiesa cattolica non era così attiva come la Chiesa protestante, e certamente non era all'altezza di ciò che era stata a cavallo tra le dinastie Ming 明 e Qing 清,[60] nondimeno eserci-

---

[58] Il «Movimento del 4 maggio» fu un movimento studentesco culturale e politico anti-imperialista iniziato a Pechino il 4 maggio 1919. Le manifestazioni di protesta si diffusero presto in tutto il paese e segnarono l'affermazione del nazionalismo cinese. Ciò che i manifestanti chiedevano, dopo aver vissuto un secolo di umiliazione ad opera delle potenze coloniali, era l'abbandono della via confuciana e l'adozione di modelli occidentali che andavano però adattati al contesto cinese.

[59] Benedetto XIV promulgò le bolle papali *Ex quo singulari* (11 luglio 1742) e *Omnium solicitudinum* (12 settembre 1744), ove denunciò l'adattamento del cristianesimo ai modelli culturali locali, estensivamente utilizzato dai gesuiti nelle loro missioni in Cina. L'onore tributato agli antenati da parte della cultura cinese appariva troppo vicino ad una forma di adorazione, o alla venerazione cattolica dei santi. Nel dicembre 1939 una Istruzione di Propaganda Fide, *Plane Compertum Est*, firmata dal prefetto Pietro Fumasoni Biondi e approvata da papa Pio XII, autorizzava invece i cattolici cinesi a partecipare a quei riti.

[60] Cf. Zhang Xiping 张西平 – Zhuo Xinping 卓新平, 《交融与会通》(*Fusione e unità*), in Id. (edd.), 《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》(*Indagine sull'indigenizzazione: i trattati accademici sulla cultura cristiana nel XX secolo in Cina*), 中国广播电视出版社, 北京 1999, 8.

tava una notevole influenza nella discussione sull'esigenza della sinizzazione, e sulle difficoltà e problemi relativi ad essa.[61]

La parola «contestualizzazione» (chujing hua 处境化), utilizzata principalmente dalla Chiesa protestante in Cina, non indica soltanto l'accomodamento del Vangelo a una cultura, ma ha un significato più profondo. Essa compare nello stesso periodo della teologia della liberazione;[62] nel 1972 questa parola venne utilizzata per la prima volta in un documento del Consiglio Mondiale delle Chiese protestanti, scritto dal teologo taiwanese Huang Zhanghui 黄彰辉.[63]

Secondo Huang il termine «indigenizzazione» è già antiquato, perché non riesce ad esprimere i cambiamenti e le diversità della cultura, considerata soltanto dal punto di vista tradizionale. «Contestualizzazione» si riferisce invece alle situazioni contemporanee: politica, economia, tecnica, giustizia sociale e così via, favorendo così lo sviluppo di un nuovo sistema teologico. Questa parola fu usata inizialmente per parlare della comprensione letterale del testo della Bibbia. Huang sostiene che tra il testo letterale e il contesto (cioè l'ambiente della società) sussiste una relazione dialettica e inseparabile: se non si comprende il contesto, non si riesce neanche a comprendere il testo della sacra Scrittura. È quindi necessaria, a suo avviso, un'«autentica contestualizzazione» che riesca veramente a toccare la coscienza delle persone, cioè a entrare nel vivo della situazione sociale, soprattutto di quella dei poveri. Perciò la «contestualizzazione» non riguarda solo la conoscenza della Bibbia e la comprensione dell'annuncio evangelico, ma si estende all'interpretazione della cultura e dei suoi mutamenti. Per questo si può dire che la «contestualizzazione» ha una fondamentale portata epistemologica.

---

[61] I teologi cattolici più in voga in quel momento erano Ma Xiangbo 马相伯, Ying Jianzhi 英剑之, Xu Zongze 徐宗泽 e Fang Hao 方豪. In seguito torneremo su alcuni di loro.

[62] La teologia della liberazione è stata una deformazione in campo teologico, influenzata dalla filosofia marxista; nel 1970 alcuni cristiani occidentali arrivarono a considerare Mao Zedong 毛泽东 come un nuovo Mosè, che creava un'umanità rinnovata attraverso la rivoluzione culturale.

[63] Il suo nome è anche scritto Ng Chiong-Hui (1914-1988); fu un pastore della Chiesa presbiteriana di Taiwan.

Ormai questa parola è accolta universalmente, e ha acquisito anche altri significati che includono tutte le questioni riguardanti la propagazione della fede nelle culture. A seconda delle diverse interpretazioni che ne vengono date, sono possibili diverse metodologie di «contestualizzazione». Alcuni studiosi della Chiesa evangelica sostengono che si deve fare una «teologia della contestualizzazione», basata sull'autorità della Bibbia, affinché si possa avere un'unica teologia sistematica attraverso il dialogo tra le diverse teologie locali.[64]

Nello stesso periodo, la Chiesa cattolica in Cina preferiva utilizzare un altro termine per definire il confronto tra l'annuncio cristiano e la cultura locale: vale a dire, «inculturazione» (benwei hua 本位化).

Yves Congar, nella conferenza tenuta al Congresso Internazionale di Missiologia (1975), mise in risalto la varietà dei termini utilizzati a questo proposito: «adattamento», «indigenizzazione», «accomodamento», «acculturazione», e infine «inculturazione». L'ultimo termine significa, in particolare, piantare il seme della fede in una cultura e farlo fiorire, in modo da esprimere le risorse e il genio di tale cultura.[65]

San Giovanni Paolo II, fin dall'inizio del suo pontificato, accolse il termine «inculturazione». Nel Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica (26 aprile 1979) egli infatti diceva:

> Il termine «acculturazione» o «inculturazione» potrà essere un neologismo, ma esso esprime molto bene una delle componenti del grande mistero dell'Incarnazione. Noi sappiamo che, «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14); così, guardando Gesù Cristo, «il figlio del carpentiere» (Mt 13,55), possiamo contemplare la stessa gloria di Dio (cf. Gv 1,14). Ebbene, la stessa Parola divina dapprin-

---

[64] Cf. HE GUANGHU 何光沪,《「本土神学」「处境神学」「母语神学」管窥》– («"Teologia locale", "Teologia contestuale" e "Teologia della madre lingua"»), in ID.,《何光沪自选集》(*Interventi di He Guanghu*), 广西师范大学出版社, 桂林 1999, 234-251.

[65] Cf. M. DHAVAMONY, *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, San Paolo, Torino 2000, 108.

> cipio si è fatta linguaggio umano, assumendo i modi di esprimersi delle diverse culture che, da Abramo al Veggente dell'Apocalisse, hanno offerto al mistero adorabile dell'amore salvifico di Dio la possibilità di rendersi accessibile e comprensibile alle generazioni successive, malgrado la molteplice diversità delle loro situazioni storiche […] E sempre Dio ha comunicato le sue meraviglie servendosi del linguaggio e dell'esperienza degli uomini.[66]

Egli diceva anche che l'inculturazione deve essere guidata da due principi: «compatibilità con il vangelo e comunione con la Chiesa universale».[67] Perciò in Cina la parola «inculturazione» ha un significato diverso da «indigenizzazione», che indica l'adesione della fede alla cultura tradizionale; da «sinizzazione», che indica l'uso di modalità propriamente cinesi nella liturgia e nel governo della Chiesa; da «contestualizzazione», che indica la comprensione della situazione sociale attraverso l'annuncio evangelico.

Da queste definizioni si può notare come il termine «inculturazione» includa, in un certo senso, tutti gli altri, ma accentuandone in particolare l'aspetto teologico. L'attuazione dell'inculturazione del cristianesimo in Cina coincide, come vedremo, con il concreto svolgimento della storia dell'evangelizzazione di questo paese.

2.2. I primi tre incontri tra la Cina e il cristianesimo

È opinione comune tra gli storici che l'entrata del cristianesimo in Cina sia avvenuta intorno al 635. La Religione della Luce (Jingjiao 景教)[68] fu introdotta da Alopen Abraham (Aluoben

---

[66] Giovanni Paolo II, Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica *Scienze bibliche e magistero della Chiesa*, 26.4.1979, in *La Traccia* (1978-1979), 415.

[67] GIOVANNI PAOLO II, *Slavorum Apostoli*, 21.

[68] Alcuni storici sostengono che il cristianesimo fosse entrato in Cina ancora prima, cioè sotto la dinastia Donghan 东汉; non si hanno però testimonianze precise in proposito. Nel 2002 a Xuzhou 徐州, nella provincia di Jiangsu 江苏, Wang Weifan 汪维藩 ha notato immagini scolpite su pietre della dinastia Donghan, alcune delle quali esprimono racconti biblici e immagini della Chiesa primitiva. Poiché tali pietre risalgono circa al 68 d.C., se

阿罗本), un missionario della Chiesa siro-orientale che raggiunse attraverso la «Via della seta»[69] Chang'an 长安, la capitale della Cina durante la dinastia Tang 唐; venne accolto dall'imperatore Li Shimin 李世民 (Tang Taizong 唐太宗), poi cominciò a predicare il vangelo in Cina e a tradurre la Bibbia in lingua cinese.

Questo primo incontro tra il cristianesimo e la Cina è verificabile, perché se ne possono trovare le prove negli scritti storici. Prima del 1994 si diceva comunemente: i cristiani entrati in Cina nel 635 erano eretici, cioè nestoriani; ma l'11 novembre 1994 Giovanni Paolo II, Vescovo di Roma, papa della Chiesa Cattolica e Mar Dinkha IV, catholicos-patriarca della Chiesa assira dell'Oriente, sottoscrissero una Dichiarazione cristologica comune tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa assira dell'Oriente in cui si afferma: «Le controversie del passato hanno condotto ad anatemi pronunciati nei confronti di persone o di formule. Lo Spirito del Signore ci accorda di comprendere meglio oggi che le divisioni così verificatesi erano in larga parte dovute a malintesi».[70] Da questa dichiarazione si comprende come la Chiesa assira sia diversa dall'eresia nestoriana;[71] perciò oggi si può dire che il primo incontro della Chiesa con la Cina avvenne sulla base di una fede autentica.

I documenti[72] testimoniano che nel nono anno dell'Imperatore Li Shimin il missionario Alopen cominciò ad annunciare il vangelo

---

questo ritrovamento fosse comprovato la storia della Chiesa cristiana in Cina dovrebbe essere anticipata di 550 anni.

[69] In cinese è chiamata Sichou Zhilu 丝绸之路. Questo nome apparve per la prima volta nel 1877, e con esso si intende la rete, sviluppata per circa 8.000 km, costituita da itinerari terrestri, marittimi e fluviali, lungo la quale nell'antichità si erano snodati i commerci tra l'impero cinese e quello romano.

[70] Giovanni Paolo II, *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*, 11.11.1994, in AAS, 87 (1995), 685-687.

[71] La dottrina nestoriana afferma l'esistenza non solo di due nature, ma di due persone in Gesù Cristo, negando così l'unione ipostatica.

[72] Sono otto in tutto: *Da Qin jingjiao liuxing Zhongguo bei song*《大秦景教流行中国碑颂》, *Yishen Lun*《一神论》, *Zhixuan Anle Jing*《志玄安乐经》, *Xuting Mishi Suoke Jing*《序听迷诗所（诃）经》, *Xuanyuan Zhiben Jing*《宣元至本经》, *Dasheng Tongzhen Guifa Zan*《大圣通真归法赞》, *Sanwei Mengdu Zan*《三威蒙度赞》, *Zun Jing*《尊经》.

in Cina; la Chiesa venne sostenuta da sei imperatori, e durò più di due secoli; nel periodo dell'imperatore Gaozong 高宗 raggiunse il massimo splendore. Nella *Stele della religione della luce*[73] (trovata nel 1623 e custodita ora a Xi'an 西安 nel museo della Foresta di Stele) è scritto che la fede era diffusa in ogni regione, la gente poteva sentire ovunque la predicazione, e le grandi città erano piene dei templi di Dio.[74] Dopo la persecuzione scatenata dall'imperatore Wuzong 武宗[75] la Chiesa perse la parte centrale dell'impero, e si trasferì a ovest nella Grande Mongolia.

La Religione della Luce ha scritto una bellissima pagina della storia della Chiesa cinese, ma ora ci chiediamo: perché ha avuto così grande fioritura al centro dell'impero cinese? Gli studiosi sono concordi: ciò è avvenuto, in primo luogo, perché la Chiesa ha avuto un buon rapporto con il potere centrale, avendo percorso la via dell'apostolato culturale e scientifico;[76] in secondo luogo, perché la dinastia Tang aveva un'apertura mentale mai esistita nel passato della storia cinese, che diede spazio alla propagazione della Chiesa cristiana; in terzo luogo, perché la Religione della Luce cercò il massimo adattamento alla cultura cinese.[77]

Nel processo di inculturazione della Religione della Luce l'indigenizzazione del linguaggio ebbe certamente una grande importanza. La *Stele della religione della luce* contiene una lunga

---

[73] *Da Qin jingjiao liuxing Zhongguo bei* è l'intestazione della stele, che significa *Memoriale della Propagazione della Luminosa Religione di Da Qin in Cina*. La parola Da Qin 大秦 indicava originariamente l'impero romano, poi passò ad indicare la Siria. Tra alcuni autori occidentali si è diffuso anche un più abbreviato titolo dell'intestazione, ossia *Stele della Religione della luce*.

[74] "而於诸州各置寺, …… 法流十道, …… 寺满百城" (cf. contenuto della stele).

[75] Wuzong credeva nel daoismo; nel 842 egli accettò il consiglio del daoista Zhao Guizhen 赵归真, e iniziò a perseguitare sia il buddhismo sia la Chiesa cristiana, in un certo senso assimilata al buddhismo.

[76] Vale a dire, ci si preoccupò di convertire innanzitutto i governanti, per poi diffondere, sotto la loro protezione, la fede nel popolo.

[77] Lin Wushu 林悟殊,《西安景教碑研究述评》(«Recensione della ricerca sulla Stele della Religione della Luce»), in Liu Dongzhu 刘东主 (ed.),《中国学术》第四辑 (*China Academic*, IV), 商务印书馆, 北京 2000, 239-260.

iscrizione in cinese, composta da 1780 caratteri, accompagnata da alcune parole in siriaco. Il testo fa riferimento alla Genesi, alla croce di Cristo e al sacramento del battesimo. La cosa più importante è che nel testo vi sono numerose citazioni di libri classici cinesi: trenta volte lo *Yijing* 易经, trenta volte lo *Shijing* 诗经 e venti volte lo *Chunqiu* 春秋; inoltre fa riferimento ai *Cinque Classici* (*Wujing* 五经) e ai *Quattro Libri* (*Sishu* 四书) più di centocinquanta volte, e ad altri testi più di cento volte.

I documenti sinora ritrovati della Religione della Luce sono solamente otto; da questi possiamo capire che i missionari della Chiesa assira interpretavano il vangelo utilizzando il linguaggio del buddhismo, del daoismo e del confucianesimo. Oggi questa terminologia è considerata inadeguata dalla Chiesa cattolica, ma è chiaro comunque che i primi missionari cristiani fecero un grande lavoro di inculturazione, applicabile allo sviluppo contemporaneo della teologia cinese. Per esempio: «Spirito Santo» venne tradotto con Xuanfeng 玄风 (vento misterioso); Religione della Luce con Jingjiao 景教; «Dio» con Jiangdi 匠帝 (Dio fabbricatore), molto adatto ad esprimere l'idea della creazione.

Tuttavia, tale indigenizzazione del linguaggio non è riuscita sufficientemente a differenziare la Religione della Luce dal daoismo, e soprattutto dal buddhismo; all'arrivo della persecuzione, questo primo nucleo del cristianesimo cinese venne emarginato rapidamente dalla scena della storia. Anche se il suo fallimento dipese da motivi politici e gestionali (di cui parleremo in seguito), da tale esperienza si può comprendere come la vera inculturazione sia diversa dalla semplice indigenizzazione: perché non è un mero adattamento alla cultura o al linguaggio.

Sebbene la Religione della Luce fosse giunta a notevole fioritura, dopo la persecuzione si ritirò nei luoghi più marginali dell'impero cinese. Passarono così quasi trecento anni prima che nel 1286 Arghun, un khan mongolo sovrano della Persia, inviasse una richiesta al papa Nicola IV, attraverso un vescovo della Chiesa assira di nome Bar Soma, chiedendo l'invio di missionari cattolici presso la corte del grande imperatore cinese Kublai Khan (Yuan Shizu 元世祖, 1260-1294), il quale vedeva con favore il messaggio cristiano. Nel 1289 il papa affidò a Giovanni da Montecorvino l'importante compito di stabilire nuove missioni in Estremo Oriente, dove ancora era presente Marco Polo.

Giovanni iniziò il suo viaggio nel 1289, portando con sé lettere per il khan Arghun; suoi compagni furono il domenicano Nicola da Pistoia ed il mercante Pietro di Lucalongo. Dalla Persia si recò via mare in India, dove Nicola da Pistoia morì. Viaggiando ancora per mare, raggiunse nel 1291 il porto di Quanzhou 泉州 in Cina, e arrivò a Pechino (in quel momento si chiamava Dadu 大都) nel 1294, dopo aver scoperto che Kublai Khan era appena morto e che Temür Khan (Chengzong 成宗) gli era succeduto al trono. Anche se quest'ultimo non volle abbracciare il cristianesimo, non pose comunque alcun ostacolo sulla via dello zelante missionario, a dispetto dell'opposizione dei credenti della Religione della Luce che già si trovavano in Cina.[78]

Nel 1299 Giovanni costruì la prima chiesa a Pechino, e nel 1305 ne costruì un'altra proprio davanti al palazzo imperiale. In quegli stessi anni imparò in profondità la lingua cinese, allo scopo di pregare in maniera pienamente comprensibile da chi lo ascoltava, e tradusse in lingua tartarica (cioè in mongolo) il Nuovo Testamento ed i Salmi.[79] Furono almeno seimila le persone convertite da Giovanni da Montecorvino in quel tempo.

Nel 1307 papa Clemente V, pienamente soddisfatto del successo del missionario, inviò altri sette frati francescani con l'incarico di consacrarlo arcivescovo di Pechino e sommo Vescovo di tutta la Cina; a loro volta essi sarebbero dovuti divenire suoi vicari. Di questi sette frati, però, solamente tre giunsero a destinazione: Gerardo Albuini, Pellegrino da Città di Castello e Andrea da Perugia. Essi lo consacrarono al loro arrivo a Pechino avvenuto tra il 1309 e il 1313.

Giovanni morì nel 1328 a Pechino; i suoi successori non arrivarono, perché non sopravvissero al viaggio. Dopo la sua morte la comunità, che venne oppressa dopo l'ascesa al potere della dina-

---

[78] I credenti della «religione della luce» si chiamavano Yeli Kewen 也里可温 (Arkagun), e vivevano come bonzi buddhisti, perché influenzati dal monachesimo asiatico; in Cina erano praticamente identificati con i buddhisti.

[79] C. L. RICHARD – J. J. GIRAUD, *Biblioteca sacra ovvero Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, tr. it., 13 voll., Editore Ranieri Fanfani, Milano 1835, 394-395.

stia Yuan 元, non durò molto tempo. Inoltre nel 1368 fu fondata la dinastia Ming 明, che a differenza di quella precedente si mostrò intollerante nei confronti del cristianesimo.

Possiamo chiederci: perché i missionari non fecero entrare i cinesi nell'ordine sacro, in modo da resistere alla persecuzione anche senza di loro? Per noi, oggi, questo non sarebbe certamente un problema, ma allora si mostrò una difficoltà insuperabile. Ciò significa che era urgentemente necessaria una «sinizzazione» della missione cinese, cioè la costruzione di una Chiesa cinese; questo lavoro sarà compiuto più tardi dai missionari venuti nel periodo della dinastia Ming.

Trascorsero alcuni secoli; nel 1552 san Francesco Saverio morì nell'isola di Shangchuan 上川, tentando di entrare nella Cina continentale. Forse per le sue preghiere, nello stesso anno nacque colui il quale avrebbe portato a termine la missione da lui lasciata incompiuta: Matteo Ricci, della Compagnia di Gesù.

Ricci nacque da una famiglia nobile di Macerata, iniziò gli studi nel 1561 nel Collegio dei Gesuiti della città natale. Nel 1568 fu inviato dal padre a Roma per studiare giurisprudenza al Collegio Romano. Attratto dagli ideali e dalle attività dei gesuiti, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1571, a Sant'Andrea al Quirinale. Si dedicò poi agli studi scientifici e in particolare all'astronomia, alla matematica, alla geografia e alla cosmologia sotto la guida di diversi maestri. Nel 1577 si trasferì a Coimbra in Portogallo, per prepararsi all'apostolato in Asia; nel marzo 1578 salpò da Lisbona per l'India. Il 13 settembre giunse a Goa e qui trascorse alcuni anni, insegnando materie umanistiche nelle scuole della Compagnia. Nel 1580 fu ordinato sacerdote a Kochi; nel 1582, su espressa richiesta di Alessandro Valignano (uno dei suoi maestri, il cui nome cinese era Fan Li'an 范礼安), visitatore delle missioni gesuite in Asia e come tale diretta emanazione del superiore generale, lasciò l'India e partì per la Cina.[80]

---

[80] R. SANI, *Unum ovile et unus pastor. La Compagnia di Gesù e l'esperienza missionaria di padre Matteo Ricci in Cina tra reformatio Ecclesiae e inculturazione del Vangelo*, Armando, Roma 2010, 104-106.

Il 7 agosto 1582, dopo due mesi di viaggio, sbarcò a Macao con il confratello Michele Ruggieri (Luo Mingjian 罗明坚), e si stabilì per il momento nella Cina meridionale. Qui si dedicò all'apprendimento della lingua e dei costumi cinesi e produsse la prima edizione della sua opera cartografica, la *Grande mappa dei diecimila Paesi*.

Il 10 settembre 1583 Ricci e Ruggieri ottennero dalle autorità cinesi il permesso di stabilirsi a Zhaoqing 肇庆, nella provincia del Guangzhou 广州, dove egli operò vestito da bonzo. Seguendo la via tracciata dal suo maestro e superiore padre Valignano, «farsi cinese con i cinesi» diventò presto il suo motto. Qualche anno dopo, nel 1588, Michele Ruggieri andò in Italia per altri incarichi, e non ritornò più. Nel 1589 Ricci si trasferì a Shaozhou 韶州, dove strinse amicizia con lo studioso confuciano Qu Taisu 瞿太素, al quale insegnò le nozioni basilari della matematica e mostrò l'orologio, un'invenzione tipicamente occidentale. Qu gli consigliò a sua volta di abbandonare le vesti da bonzo buddhista e di adottare quelle di studioso cinese. Questo gli valse la possibilità di entrare nei circoli dei mandarini, gli alti funzionari imperiali. In questo periodo egli perfezionò la lingua e arrivò a conoscere in profondità la letteratura cinese; iniziò a tradurre i *Cinque Classici* e i *Quattro Libri* in latino.

Nel 1593 Valignano approvò il metodo apostolico di Ricci, e lo spronò a recarsi a Pechino. Il 18 aprile del 1595 questi partì per la capitale, ma fu costretto a fermarsi poco dopo l'inizio del viaggio. Il 28 giugno si stabilì a Nanchang 南昌, capoluogo di provincia dello Jiangxi 江西, fondandovi una terza residenza. In questa città, su richiesta del principe di Jian'an 建安, raccolse e tradusse in cinese i detti dei filosofi e dei santi europei sull'amicizia: fu la prima opera scritta in cinese da Ricci (*Jiaoyou lun* 《交友论》). Compose inoltre il *Palazzo della memoria* (*Jiyi Gongdian* 《记忆宫殿》), un trattato di mnemotecnica che riscosse un grande successo.

Nel 1597 Ricci fu nominato superiore della missione gesuita in Cina. Al seguito del ministro dei riti Wang Zhongming 王忠铭, che intendeva fargli riformare il calendario cinese, il 25 giugno 1598 egli lasciò Nanchang alla volta di Nanjing 南京 (Nanchino); con padre Cattaneo Guo Jujing 郭居静 raggiunse Pechino il 7 settembre, ma ripartì il 5 novembre diretto a sud, perché «straniero sospetto» a causa della guerra di Corea. Ritornato a Nanchino il 6 febbraio 1599, decise di fondare in quella città la quarta residenza missionaria.

Tramite l'aiuto del suo amico e discepolo Qu Taisu conobbe altri famosi letterati, per esempio il ministro dei riti Ye Xianggao 叶向高[81], il pensatore Li Zhi 李贽[82], Xu Guangqi 徐光启[83] ed altri. Ricci perfezionò in quel periodo il dizionario portoghese-cinese su cui lavorava da anni, annotando toni e consonanti aspirate. Completò anche una parafrasi latina dei *Quattro Libri* confuciani e tracciò tre carte geografiche del mondo in lingua cinese; nelle carte successive Ricci pose sempre la Cina al centro del planisfero.

Il 19 maggio partì per la seconda volta diretto a Pechino, insieme a padre Diego Pantoja (Pang Diwo 庞迪我); il 24 gennaio 1601 fece il suo ingresso a Pechino e offrì doni all'Imperatore: un orologio automatico, alcuni quadri religiosi raffiguranti il Salvatore, la Madonna e san Giovanni, assieme ad altri regali di vario genere.

Ricci ottenne la fiducia dell'imperatore Wanli 万历. Nello stesso anno, questi emanò un editto, permettendogli di risiedere in permanenza a Pechino. La corte sembrò non notare che l'obiettivo di Ricci a Pechino era quello di diffondere il cattolicesimo: il missionario maceratese, infatti, nei suoi contatti con i letterati parlava spesso di Dio, dell'anima, del paradiso, dell'inferno.

---

[81] Ye Xianggao (1559-1627) fu un funzionario della tarda dinastia Ming, svolse il ruolo di Gran Segretario sotto l'imperatore Wanli 万历 (1607-1614) e sotto Tianqi 天启 (1621-1624). Ebbe un ruolo importante nell'allontanare la persecuzione della fazione Donglin 东林 sotto Tianqi 天启, fino alle sue dimissioni nel 1624.

[82] Li Zhi (1527-1602) fu un importante filosofo, storico e scrittore della tarda dinastia Ming. Critico delle prospettive neo-confuciane adottate da Zhu Xi 朱熹, le quali però erano considerate ortodosse dal governo Ming, fu perseguitato e si suicidò in carcere.

[83] Xu Guangqi (1562-1633), che in seguito adottò il nome di battesimo Paolo, fu uno studioso e un burocrate, agronomo, astronomo, matematico durante la dinastia Ming 明. Amico e collaboratore di padre Matteo Ricci, insieme a Sabatino de Ursis (Xiong Sanba 熊三拔) tradusse molti testi occidentali classici in cinese, compresa parte degli *Elementi* di Euclide. È stato anche l'autore del *Nongzheng quanshu*《农政全书》(*Politica e agricoltura*), uno dei primi trattati cinesi sistematici in materia di agricoltura. È stato uno dei «tre pilastri del cattolicesimo cinese», e attualmente è considerato dalla Chiesa cattolica servo di Dio.

Nello stesso tempo egli compilò i diversi nuovi libri, tra cui le *Ershiwu Yan*《二十五言》(*Venticinque sentenze*) ed altri; conquistò così grande prestigio e fama presso gli intellettuali cinesi. Nel 1605 (nell'anno 33 dell'imperatore Wanli 万历) c'erano già a Pechino più di 200 cattolici, tra cui alcuni ministri della corte. Uno dei più famosi, e anche quello di maggiore influenza nel tempo successivo, fu uno uscito da Hanlin 翰林[84]: il già citato Xu Guangqi 徐光启.

L'11 maggio 1610, all'età di 58 anni, Ricci morì e fu sepolto, grazie all'interessamento del suo stretto collaboratore Diego Pantoja e agli sforzi dei suoi amici cinesi, nella villa di Tengwang Zhalan 滕王栅栏[85] a Pechino, dove riposa tuttora. Niccolò Longobardi (Long Huamin 龙华民) era stato designato suo successore.

Il missionario maceratese tentò un vero adattamento della fede alla cultura cinese: egli riteneva che la filosofia aristotelico-tomista fosse quella più vicina al confucianesimo, pensando che fosse anche in grado di aprire le porte del continente asiatico al cristianesimo; Valignano gli ordinò, inoltre, di conformarsi il più possibile al confucianesimo nella redazione di un nuovo catechismo. Ricci ebbe la grande intuizione di presentare il cristianesimo come un naturale sviluppo del confucianesimo: da un lato facendo intendere che il cristianesimo era una pianta già seminata in oriente e non trapiantata da stranieri, dall'altro lato spazzando via le sovrastrut-

---

[84] Era un'istituzione accademica e amministrativa fondata nell'VIII secolo dall'imperatore Tang Xuanzong 唐玄宗 della dinastia Tang 唐. L'appartenenza all'Accademia era limitata a un gruppo ristretto di studiosi, che svolgevano l'attività di segretari e letterati di corte. Uno dei suoi compiti principali era quello di stabilire l'interpretazione autentica dei classici confuciani. Essa costituiva la base degli esami imperiali, che gli aspiranti burocrati dovevano superare per raggiungere posti di livello superiore.

[85] Venne donata alla Chiesa cattolica dall'imperatore Wanli; dopo la sepoltura di padre Matteo Ricci diventò il cimitero dei missionari europei, e alla fine del XIX secolo vi erano sepolti più di cento missionari. Dopo il 1949, quando il cimitero fu trasferito nel distretto di Haidian 海淀, questa area, esclusa la chiesa, fu venduta al governo per costruire una scuola. Nel 1979 la tomba di Ricci fu ristrutturata, e diventò uno dei monumenti storici e culturali protetti dal Comune di Pechino.

ture confuciane più recenti (neoconfucianesimo), che erano in contrasto con i dettami della dottrina cristiana.

Secondo l'opinione di Ricci, il culto dei cinesi verso gli antenati poteva essere accolto e integrato nella pratica religiosa cristiana; questo fu apprezzato dai mandarini e dagli eruditi cinesi. Ma nella Chiesa cattolica, nei decenni seguenti, esponenti di altri ordini religiosi (soprattutto francescani e domenicani) ritennero che alcuni aspetti di quel culto fossero contrari alla religione cristiana. Dopo la morte di Ricci la «controversia dei riti cinesi» sarebbe durata quasi tre secoli; vedremo in seguito la sua natura e i suoi effetti.

La scelta strategica fatta da Ricci di puntare pressoché esclusivamente sulle classi dirigenti del Paese al fine di radicare e consolidare la missione in Cina non deve destare sorpresa. Infatti:

> approfondendo la conoscenza delle «cose della Cina», il Ricci si era persuaso, com'egli stesso annotava, che «la gente bassa non ha nessun potere»; e che, dunque, solo guadagnando la fiducia e la stima delle élites della burocrazia statale sarebbe stato possibile giungere fino all'imperatore e ottenere da questi il riconoscimento ufficiale della missione e l'autorizzazione a predicare stabilmente il Vangelo nel Paese.[86]

Ma per conquistare la fiducia e la stima delle élites cinesi occorreva operare sul piano della cultura e del sapere; perciò Ricci si dedicò con particolare impegno allo studio delle tradizioni letterarie e delle dottrine scientifiche della Cina, e nello stesso tempo si sforzò di far conoscere ai dotti e ai letterati cinesi le principali conoscenze scientifiche e tecnologiche elaborate in Occidente.

Da tutto questo appare chiaramente come Ricci si fosse reso ben conto della situazione, e avesse deciso di affrontarla con un metodo che si potrebbe definire «contestualizzazione». In realtà la contestualizzazione dell'annuncio cristiano operata da Ricci fu una vera e propria «inculturazione»: perché non consistette semplicemente nel tentativo di adattarsi all'ambiente, ma si spinse a cercare la vera radice del contesto, su cui innestare la fede cristiana. Per

---

[86] R. SANI, *Unum ovile et unus pastor*, 112.

esempio, dopo essersi applicato allo studio dei *Quattro Libri* – la raccolta dei testi chiave della morale confuciana – egli tradusse in latino queste opere, al fine di assimilarne più in profondità i contenuti e poterli poi utilizzare per la stesura del nuovo catechismo. Il riferimento finale a Confucio non era fine a sé stesso, ma testimoniava in modo inequivocabile l'aspirazione a fornire una presentazione delle principali verità del cristianesimo. Ciò che è stato fatto dal missionario maceratese nell'opera *Il vero significato di «Signore del cielo»* (*Tianzhu shiyi* 《天主实义》), il «catechismo» appunto, che è un lavoro eccezionale di integrazione della saggezza e della morale confuciana con i princìpi della dottrina cristiana.[87]

La «controversia dei riti cinesi» (o «questione dei riti cinesi») fu un conflitto teologico[88] sorto in campo cattolico sotto il pontificato di papa Urbano VIII, poco dopo la morte di Ricci; protrattosi per circa un secolo e mezzo, la sua influenza si fa ancora sentire in Cina, specialmente in campo teologico.

Il conflitto sorse quando Niccolò Longobardi, o Longobardo, diventò il superiore della missione gesuita in Cina dopo la morte di Ricci. Egli infatti non concordava con il suo predecessore sul problema della traduzione del nome «Dio», ritenendo i termini Tian 天 (Cielo) e Shangdi 上帝 (Sovrano dall'alto, Signore supremo), accettati da Ricci, passibili di equivoci da parte dei credenti cinesi. Il problema di fondo, che qui emerge, è la difficoltà di adattare i princìpi cristiani alle altre culture. La questione fu inizialmente circoscritta all'interno della Compagnia di Gesù; nel 1628 vi fu una conferenza di missionari a Jiading 嘉定 (nella provincia dello Zhejiang 浙江) che decise circa la «controversia terminologica» a favore delle scelte di Ricci e contro la posizione di Longobardi. In seguito, però, il conflitto scoppiò con clamore anche al di fuori della Compagnia, allorché arrivarono in Cina i primi missionari domenicani e francescani. Nel 1635, nel piccolo centro di Fu'an 福安 accadde il primo incidente circa i riti cinesi; il domenicano padre Juan Bautista de Morales (Li Yufan 黎玉范) e il francescano

---

[87] Cf. R. SANI, *Unum ovile et unus pastor*, 121-122.

[88] I cinesi non cristiani, invece, lo considerano come un conflitto politico tra il pontefice romano e l'imperatore della Cina.

padre Antonio de Santa Maria Caballero (Li Andang 利安当) condussero un processo canonico, e stilarono un elenco di interrogativi sulle pratiche missionarie dei gesuiti. Morales nel 1638 si recò a Manila, e nel 1643 a Roma, per presentare il caso in forma di 17 questioni; nel 1645 ottenne la prima risposta da parte della Congregazione di *Propaganda Fide*, che, con l'approvazione di papa Innocenzo X, dichiarava illeciti i «riti cinesi». Nel 1651 il gesuita Martino Martini (Wei Kuangguo 卫匡国) si recò dalla Cina a Roma per presentare il punto di vista dei gesuiti; nel 1656 arrivò la nuova risposta da parte di *Propaganda Fide*, approvata da papa Alessandro VII, che, al contrario della precedente, dichiarava i riti cinesi ammissibili.[89]

Nel 1665 i missionari presenti in Cina furono esiliati a Canton (Guangzhou 广州) a causa del «caso del calendario»,[90] e lì nel 1667 tennero una conferenza, conclusa nel 1668 con un documento di 42 articoli che presentava i riti in questione come ammissibili. Tutti i presenti firmarono il documento finale (19 gesuiti, 3 domenicani e un francescano), ad eccezione del francescano Caballero.

Nel 1669 papa Clemente IX approvò la risposta di *Propaganda Fide* a una domanda circa la contraddizione tra i decreti del 1645 e del 1656: tutti e due erano in vigore, ma valevano a seconda delle circostanze descritte in ciascuno di essi.

Nel corso del tempo, così, si vennero a creare due diverse modalità missionarie, dettate da due modi diversi di intendere il rapporto tra la religione cattolica e la cultura locale. Da una parte, i missionari gesuiti permettevano ai neoconvertiti di continuare ad esercitare il culto dei morti secondo le modalità tipiche della religione e della cultura cinese, e di assistere anche ai riti in onore del

---

[89] Cf. G. CRIVELLER, «La controversia dei riti cinesi», in *Ad gentes* 15 (2011), 1, 28-29.

[90] Nel mese di aprile 1665, Schall e sette dei suoi assistenti cinesi furono trovati colpevoli e condannati a morte, a causa dell'accusa di Yang Guangxian 杨光先, che denunciava dieci errori del calendario di Chongzhen 崇祯. Alla fine, solo cinque cinesi cristiani furono uccisi. Tutti i missionari cristiani furono esiliati a Canton; invece, solo i quattro gesuiti compagni di Schall rimasero a Pechino.

Cielo.[91] Dall'altra i missionari francescani e domenicani intendevano invece vietare ai cinesi convertiti queste pratiche, considerate espressione di una religiosità radicalmente diversa, e quindi in contrasto con il culto del Dio dei cristiani.

Nel 1676 il domenicano Domingo Navarrete, firmatario del documento della conferenza di Canton, provocò un dibattito pubblico europeo nelle università e tra gli intellettuali con la sua opera *Tratados historicos politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China*, pubblicato a Madrid, che era un atto di accusa contro le pratiche missionarie dei gesuiti. Nel frattempo in Cina un altro domenicano, Francisco Varo, scrisse la *Discussione circa i riti* (*Bianji* 《辩祭》), in cui contestava la legittimità dei «riti cinesi»; successivamente numerosi letterati cattolici cinesi, incluso il primo vescovo cinese domenicano Luo Wenzao 罗文澡, produssero decine di scritti a favore di essi.[92]

Nel 1693 il vicario apostolico del Fujian 福建 Charles Maigrot (Yan Dang 颜珰), delle Missioni Estere di Parigi, emise un decreto – formalmente valido solo per la sua giurisdizione ma di fatto esteso a tutti i missionari di Cina – il quale proibiva di usare i nomi Tian e Shangdi, di partecipare ai riti in onore di Confucio, e chiedeva persino la rimozione dalle chiese della scritta «onora il Cielo» riferita all'imperatore. Nel 1700 l'imperatore Kangxi 康熙 dichiarò che i riti erano patrimonio civile della nazione cinese, e non coinvolgevano credenze religiose. Nel 1705 Carlo Tommaso Maillard De Tournon (Duoluo 铎罗), patriarca di Antiochia, arrivò in Cina portando il decreto di papa Clemente XI; dopo un drammatico incontro con l'imperatore, oltremodo irritato e offeso, egli fu espulso dalla Cina e i due suoi compagni, il consigliere Charles Maigrot e l'interprete Ludovico Appiani (il vincenziano Bi Tianxiang 毕天祥), furono messi agli arresti domiciliari. Kangxi decretò anche che tutti i missionari in Cina seguissero la «pratica di Ricci» in materia di riti, e fu lui stesso a rilasciare uno speciale permesso.

---

[91] Nel 1675, l'imperatore Kangxi lasciò una tavoletta scritta di suo pugno «onora il Cielo» (Jingtian 敬天), in segno di benevolenza e protezione, alla «chiesa del sud» (Nantang 南堂) di Pechino.

[92] Cf. G. CRIVELLER, «La controversia dei riti cinesi», 30.

Come reazione, nel 1707 De Tournon emise l'Editto di Nanchino, che includeva il decreto pontificio del 1704 contro la pratica dei «riti cinesi»; subito dopo fu esiliato a Macao dai portoghesi, e morì nel 1710 in prigione. Nel 1706 e 1708 Kangxi per due volte mandò un'ambasciata a Roma per chiarire la controversia, senza ottenere alcun risultato.[93]

Dopo la morte di De Tournon, nel 1715 papa Clemente XI rinnovò il divieto dei riti pubblicando la costituzione *Ex illa die*, che impose ai missionari di prestare un giuramento contro i «riti cinesi». Nel 1716 Kangxi inviò a Roma il cosiddetto «Manifesto rosso»,[94] e dichiarò che non avrebbe accettato alcuna decisione papale che non fosse stata trasmessa e approvata dal missionario di sua fiducia Antonio Francesco Giuseppe Provana (Ai Ruose 艾若瑟).[95] Clemente XI richiamò Provana a Roma, e poi lo inviò in Cina con l'annuncio di una nuova delegazione pontificia. Provana morì nel viaggio di ritorno in Cina; il suo accompagnatore cinese Fan Shouyi 樊守义 venne ricevuto dall'imperatore Kangxi. Nel 1720 Clemente XI inviò il suo secondo legato apostolico, Carlo Ambrogio Mezzabarba (Jia Le 嘉乐); Kangxi si rifiutò di riceverlo, a meno che il legato non fosse portatore di qualche «buona notizia». Mezzabarba concesse allora le «otto permissioni»,[96] decretate nel 1721 a Macao; ma la questione dei riti rimase ancora irrisolta dopo tutti questi sforzi. Improvvisamente, nel 1721 e nel 1722, morirono Clemente XI e Kangxi. Il nuovo imperatore Yongzheng 雍正 nel 1724 e nel 1732 decretò la proscrizione del cattolicesimo e l'espulsione dei missionari, ad eccezione di quanti erano in servizio presso la corte. Dopo di che la comunità cristiana entrò in clandestinità. A Roma nel 1742, dopo la morte di Mezzabarba,

---

[93] Cf. G. CRIVELLER, «La controversia dei riti cinesi», 31-33.

[94] Il documento è scritto in latino, cinese e mancese.

[95] Antonio Francesco Giuseppe Provana (1662-1720), nato a Nizza, fu gesuita e delegato dell'imperatore Kangxi. Nel 1695 arrivò a Macao, nel 1699-1701 evangelizzò nelle province di Henan 河南 e Shanxi 山西, nel 1702-1707 risiedette a Pechino.

[96] Una serie di disposizioni che riducevano gli effetti dei decreti pontifici del 1704 e 1715.

papa Benedetto XIV promulgò la Costituzione apostolica *Ex quo singulari*, che vietava definitivamente i «riti cinesi», le «otto permissioni» e qualsiasi interpretazione tollerante. E così tale controversia durò per 197 anni, finché papa Pio XII, nel 1939, tolse qualsiasi proscrizione approvando l'Istruzione della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli *Plane compertum est*.[97]

Possiamo concludere citando le parole di Criveller:

> Non è stata solo una disputa teologica europea, come qualche volta è stato sostenuto con superficialità. Le diverse impostazioni teologiche, i conflitti tra ordini religiosi, le rivalità tra le potenze europee (Portogallo, Spagna e Francia), le fallite delegazioni tra la Santa Sede e l'impero cinese (e viceversa) non esauriscono la complessità interpretativa della diatriba.[98]

Qui non si tratta di attribuire colpe; ma di fatto la controversia dei riti cinesi interruppe bruscamente il promettente sviluppo della Chiesa cattolica in Cina. Padre Matteo Ricci aveva iniziato una vera inculturazione dell'annuncio cristiano, ma oggi siamo ancora fermi a quel punto: all'inizio della teologia cinese, la cui vera costituzione è cominciata solo in questi ultimi decenni. Dopo l'ultima deliberazione sulla controversia dei riti cinesi (1939) venne la fondazione dello stato comunista cinese (1949), con una nuova ondata di persecuzioni che misero a rischio la sopravvivenza della Chiesa in Cina. Dopo il 1979 essa trovò finalmente un po' di respiro, e cominciò la ricostruzione della comunità cristiana.

2.3. Chiesa e teologia cinesi

Padre Matteo Ricci, utilizzando la duplice strategia dell'«unirsi al confucianesimo» (he ru 合儒) e del «completare il confucianesimo» (bu ru 补儒), si sforzò di unire il pensiero cristiano a quello confuciano; perciò fu bene accolto da tanti letterati cinesi. Il suo allievo e amico Paolo Xu Guangqi disse in proposito:

---

[97] Cf. G. CRIVELLER, «La controversia dei riti cinesi», 34-36.
[98] G. CRIVELLER, «La controversia dei riti cinesi», 36.

> Egli [Ricci] diceva spesso che la Chiesa può sicuramente completare il confucianesimo e modificare il buddhismo, poi, più tardi, dimostrava ancora la sua conoscenza (come investigare le cose e raggiungere la conoscenza): se lo si fosse interrogato su tutto ciò che riguarda il cielo e la terra e il principio di tutte le cose, sarebbe sempre riuscito a dare una risposta precisa e ragionevole.[99]

Nella sua pratica di evangelizzazione Ricci aveva accettato i riti tradizionali che veneravano gli antenati, Confucio e il Cielo; perciò era riuscito a far accettare il cattolicesimo al popolo cinese. Purtroppo, come abbiamo visto, la controversia dei riti interruppe questa strategia, e bloccò anche il percorso di inculturazione del cristianesimo nella cultura cinese.

Nel momento in cui l'influenza del cattolicesimo veniva scemando, il protestantesimo entrò rapidamente nella storia della Chiesa cinese. Nel 1807 il primo missionario inglese, Robert Morrison (Ma Lixun 马礼逊, 1782-1834), giunse a Canton (Guangzhou 广州) e vi rimase fino alla morte. Nel 1823 tradusse in cinese la Bibbia, e pubblicò anche un dizionario cinese-inglese. Dopo di lui arrivarono in Cina Elijah Coleman Bridgman (Bi Zhiwen 裨治文, 1801-1861) e Peter Parker (Bo Jia 伯驾, 1804-1888) dagli Stati Uniti; nel 1842 David Abeel (Ya Bili 雅裨理, 1804-1846) della Chiesa calvinista e William Jones Boone (Wen Huilian 文惠廉, 1811-1864) della Chiesa episcopale degli Stati Uniti giunsero a Xiamen 厦门; nel 1843 Walter Henry Medhurst (Mai Dousi 麥都思, 1796-1857) arrivò a Shanghai 上海 dall'Inghilterra; nel 1861 Nathan Sites (Xue Cheng'en 薛承恩, 1830-1895) insieme alla moglie a Fuzhou dagli Stati Uniti; nel 1854 anche James Hudson Taylor (Dai Desheng 戴德生, 1832-1905) giunse a Shanghai dall'Inghilterra; nel 1870 Timothy Richard (Li Timotai 李提摩太, 1845-1919) arrivò in Cina e fondò la missione nelle province dello Shandong 山东, dello Shanxi 山西 e dello Shaanxi 陕西.[100] Fin dall'inizio i

---

[99] ZHANG XIPING – ZHUO XINPING, *Fusione e unità*, 6.

[100] Cf. LAI DELIE 赖德烈 (KENNETH S. LATOURETTE), 基督教在华传教史》(*A History of Christian Missions in China*), 道风书社, 香港 2009, 178-194.

missionari protestanti si preoccuparono dell'aspetto culturale dell'apostolato: diffusero la traduzione della Bibbia, fondarono scuole, curarono pubblicazioni di carattere religioso. Anche se il numero dei credenti non era molto elevato (nel 1927 i cristiani protestanti in Cina non erano neanche un quinto dei cattolici),[101] essi svolgevano un grande lavoro di inculturazione della fede.

Nei primi anni della Repubblica di Cina,[102] soprattutto dopo il movimento del Quattro Maggio (movimento studentesco culturale e politico antiimperialista iniziato a Pechino il 4 maggio 1919), il mondo sociale cinese subì un grande cambiamento politico e culturale. In quell'instabile ambiente storico le Chiese cristiane[103] cominciarono per la terza volta il loro processo di amalgama con la cultura cinese. Questo processo non solo trasformò radicalmente l'esistenza delle comunità cristiane cinesi, ma ebbe anche una grande influenza sul mondo dei valori e sul pensiero cinese in generale.[104]

Occasione di questa ripresa di confronto furono le accuse rivolte ai cristiani cinesi e al loro rapporto con le potenze imperialiste occidentali da parte del movimento del Quattro Maggio. Negli anni '20 del XX secolo i cristiani letterati e i capi delle Chiese si accorsero di quella grave situazione, e cominciarono a difendere la

---

[101] Cf. LAI DELIE, *A History of Christian Missions in China*, 702.

[102] Comunemente nota come Taiwan 台湾, la Repubblica di Cina è nata nel 1912 dal declino della dinastia Qing. Dopo la nascita della Repubblica Popolare Cinese (1 ottobre 1949), il 7 dicembre 1949 Taibei 台北 divenne la nuova capitale della Repubblica di Cina. Non è riconosciuta né dalla Repubblica Popolare Cinese né dagli altri membri permanenti del Consiglio di sicurezza dell'ONU (USA, Russia, Regno Unito e Francia), e nemmeno dal Canada e dagli altri Paesi dell'Unione europea; Taiwan intrattiene tuttavia con essi rapporti di collaborazione e di commercio. Nel gennaio 2012 è stata riconosciuta da 23 Paesi in tutto il mondo, tra cui il Vaticano.

[103] Qui uso la locuzione «Chiese cristiane» al plurale perché intendo differenziare la Chiesa cattolica già esistente in Cina, dalle Chiese protestanti nuove arrivate.

[104] Cf. ZHANG XIPING – ZHUO XINPING, *Fusione e unità*, 6.

loro fede con i propri scritti; tra di essi c'erano sia protestanti[105] sia cattolici,[106] i quali ritenevano che questo dibattito tra il cristianesimo e il nuovo movimento culturale potesse essere un'opportunità per dare una testimonianza cristiana.

Nel 1922 l'Assemblea Nazionale delle Chiese protestanti si pronunciò così: «In Cina, il movimento cristiano deve mettere al centro la Chiesa cinese,[107] e far accettare la Chiesa come un luogo considerato importante da tutti».[108] In tal modo venne ulteriormente incrementato il processo di indigenizzazione della Chiesa, che diventò poi per tutte le confessioni protestanti la principale questione da risolvere. I letterati cristiani cinesi si resero pienamente conto che accogliere la fede cristiana implicava esprimere nella

---

[105] Per esempio: nel 1922 Jian Youwen 简又文, Fan Zimei 范子美, Yang Yihui 杨益惠, Ying Yuandao 应元道, Wu Zhijian 邬志坚 pubblicarono《对于非宗教运动的宣言》(«Dichiarazione sul movimento non religioso»); invece Liu Tingfang 刘廷芳 pubblicò in forma d'editoriale il suo intervento《中国的文艺复兴——基督徒的机会》(«Rinascimento cinese: l'occasione dei cristiani») in《生命月刊》(*Rivista mensile della vita*) del numero di marzo 1922 e in《中国教务杂志》(*Rivista dell'attività cristiana cinese*). C'erano anche molti altri scrittori protestanti: Zhao Zichen 赵紫宸, Zhang Yijing 张亦镜, Luo Yunyan 罗运炎, Xu Baoqian 徐宝谦, Gu Ziren 顾子仁, Zhu Lide 朱立德, Xie Fuya 谢扶雅, Wu Leichuan 吴雷川, Cheng Jingyi 诚静怡 ed altri, che pubblicavano i loro interventi in numerose riviste cristiane:《真理周刊》(*Rivista settimanale della verità*),《真光杂志》(*Rivista della vera luce*),《真理与生命》(*Verità e Vita*),《文社月刊》(*Rivista mensile della società culturale*),《中国基督教年鉴》(*Cronistoria della Chiesa cristiana in Cina*), ed altre.

[106] La presenza dei letterati cattolici non era influente come al tempo della dinastia Qing, ma ci furono comunque nomi di rilievo: Ma Xiangbo 马相伯, Ying Lianzhi 英敛之, Xu Zongze 徐宗泽, Fang Hao 方豪 ed altri.

[107] Qui si deve distinguere tra «Chiesa cinese» e «Chiesa in Cina». Cf. ZHANG JUN张珺,《〈在华教会〉与〈中国教会〉》(«"La Chiesa in Cina" e "la Chiesa cinese"»), in XU YIHUA 徐以骅 – ZHANG QINGXIONG 张庆熊,《基督教学术》第七辑 (*Ricerche accademiche cristiane*, VII), 上海古籍出版社, 上海 2009, 87-118.

[108] 中国全国基督教协进会 (NATIONAL CHRISTIAN COUNCIL OF CHINA),《基督教全国大会报告书》(*Rapporto dell'Assemblea Nazionale delle Chiese protestanti*), 协和书屋, 上海 1923, 223.

propria vita sia l'universalità della Rivelazione, sia la particolarità della propria identità nazionale. Non si trattava, per i cristiani in Cina, semplicemente di vestirsi da confuciani o da buddhisti: era necessario un cambiamento interno alla cultura cinese.

Perciò essi pensarono di poter unificare cultura cristiana e cultura cinese sotto tre aspetti: in primo luogo, dal punto di vista ontologico. La caratteristica fondamentale del pensiero filosofico cinese è l'unità tra il Tian 天 (Cielo) e l'uomo; l'uomo trova la via del Cielo nella natura e nella vita umana, e lo stato supremo della spiritualità è quello indicato dal *Laozi*: «il Dao emula ciò che è come è».[109] Ugualmente nello *Yijing*《易经》(*Libro dei Mutamenti*)[110] si dice:

> L'uomo grande è colui che è in armonia, nelle sue virtù, con il cielo e la terra; nel suo splendore, con il sole e la luna; nella sua procedura ordinata, con le quattro stagioni del tempo; e nella sua relazione a ciò che è fortunato e ciò che è calamitoso, in armonia con le operazioni degli spiriti (provvidenza). Egli può precedere il Cielo, e il Cielo non agirà contro di lui; egli può seguire il Cielo, ma agisce (solo) come il cielo farebbe al momento. Se il cielo non agirà in opposizione a lui, tanto meno lo saranno gli uomini! tanto meno lo sarà l'operazione degli spiriti![111]

---

[109] "道法自然" (*Laozi*, 25, 7).

[110] Noto anche come *Classico dei Mutamenti*, è un antico testo di divinazione e il più antico dei classici cinesi. Lo *Yijing* era originariamente un manuale di divinazione nel periodo Zhou occidentale 西周, ma durante il periodo degli Stati Combattenti e l'inizio del periodo imperiale è stato trasformato in un testo cosmologico con una serie di commenti filosofici. Dopo essere diventato parte dei *Cinque Classici* nel II secolo a.C, lo *Yijing* è stato oggetto di commenti scientifici, è diventato la base per la pratica divinatoria in tutto l'Estremo Oriente, e alla fine ha assunto un ruolo influente nella comprensione occidentale del pensiero orientale.

[111] "夫'大人'者、与天地合其德, 与日月合其明, 与四时合其序, 与鬼神合其吉凶, 先天而天弗违, 后天而奉天时。天且弗违, 而况于人乎？况于鬼神乎?" (*Zhouyi*《周易》[*Libro dei Mutamenti*], a cura di Sun Yiancheng 孙言诚 – Shen Huaixing 沈怀兴, in CHEN TIEMIN 陈铁民 [ed.],《十三经》[*I Tredici Classici*], 三秦出版社, 西安 2004, 6).

In questo paragrafo si parla di un livello raggiungibile della spiritualità umana. Un famoso studioso neoconfuciano, Mou Zongsan 牟宗三,[112] afferma: «La virtù del cielo e della terra è "generare" o "creare", quella dell'uomo grande, cioè del santo, è l'"umanità"; l'"umanità" è la virtù del "generare", perciò si dice nello *Yijing*: "L'uomo grande è colui che è in armonia, nelle sue virtù, con il cielo e la terra"».[113] Egli aggiunge che in Gesù, nella fede cristiana, è presente una dimensione che trascende il mondo (perché egli dice: «Io sono la via, la verità e la vita»), ma che c'è anche una dimensione inserita nel mondo (perché è anche il «figlio dell'uomo»). Dicendo questo Mou spiega il testo dello *Yijing*: «Egli può precedere il Cielo, e il Cielo non agirà contro di lui; egli può seguire il Cielo, ma agisce (solo) come il cielo farebbe al momento» – dicendo che nel pensiero cinese il Tian (Cielo) e l'uomo sono collegati insieme, se l'uomo agisce con cuore sincero nelle faccende umane. Si compie allo stesso tempo il Dao del Tian, e così si raggiunge lo stato supremo di unità tra il Tian e l'uomo.[114] Zhao Zichen 赵紫宸 commenta in proposito: «Se la Chiesa cristiana vuole relazionarsi con la cultura cinese, deve lavorare molto su questa conoscenza filosofica, e su questa mentalità cha ha tanti punti di somiglianza con la fede cristiana».[115]

---

[112] Mou Zongsan (1909-1995) è stato un filosofo neoconfuciano cinese. Nato nella provincia dello Shandong 山东, si laureò all'Università di Pechino. Nel 1949 si trasferì a Taiwan 台湾 e poi a Hong Kong, e rimase al di fuori della Cina continentale per il resto della sua vita. Il suo pensiero è stato fortemente influenzato da Immanuel Kant.

[113] MOU ZONGSAN 牟宗三,《中国哲学的特质》(*Le caratteristiche della filosofia cinese*), 吉林出版集团有限责任公司, 北京 2010, 33-34.

[114] MOU ZONGSAN 牟宗三,《周易哲学演讲录》(*Interventi filosofici sullo* Yijing), 华东师范大学出版社, 上海 2004, 35-36.

[115] ZHAO ZICHEN 赵紫宸,《基督教与中国文化》(*Il cristianesimo e la cultura cinese*), in ZHANG XIPING 张西平 – ZHUO XINPING 卓新平,《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》(*Indagine sull'indigenizzazione: i trattati accademici sulla cultura cristiana del XX secolo in Cina*), 中国广播电视出版社, 北京 1999, 10.

In secondo luogo, l'unione tra cultura cristiana e cultura cinese può avvenire sul terreno dell'etica. La civiltà cinese dà grande importanza alla morale e alla prassi della virtù; per essa, il principio dell'agire tra gli uomini risiede nel praticare la virtù dell'«umanità» (ren 仁): la sua radice è la pietà filiale (xiao 孝), e si esprime in sé stessa con la fedeltà (zhong 忠) e negli altri con il perdono (shu 恕). Questo tipo di etica rimanda alla società patriarcale cinese, e al tempo possiede una coloritura ontologica, essendo in stretto collegamento con la cosmologia e con la visione filosofica del mondo. Nel confucianesimo la morale è ontologia, l'ontologia è morale, perciò Hushi 胡适 poteva affermare: in Cina «la pietà filiale è una religione».[116] Su questo tema, che può essere considerato un importante punto di coincidenza con la fede cristiana, ritorneremo in seguito.

In terzo luogo, cultura cristiana e cultura cinese possono incontrarsi nella sfera estetica. Nella cultura cinese l'arte ha sempre avuto una grande importanza; arte e religione sono collegate come sorelle, perciò l'arte cinese potrebbe essere una porta di accesso per la fede cristiana. Per questo, sin dall'inizio della storia della Chiesa in Cina i cristiani hanno cercato di contribuire con opere d'arte alla loro attività di evangelizzazione. Zhao Zichen 赵紫宸 diceva: «Se la Chiesa cristiana volesse entrare nella vita dei cinesi come il sangue che circola nel corpo umano, dovrebbe dare un contributo fondamentale all'arte».[117]

Di fronte al movimento del Quattro Maggio tanti cattolici cinesi divennero attivisti del movimento patriottico, si unirono e organizzarono manifestazioni per controbattere l'invasione degli stati stranieri e promuovere il movimento della nuova cultura.[118] In quella situazione i missionari religiosi, per i loro rapporti con gli stati europei, furono costretti ad abbandonare le loro attività e ad affidarle ai cattolici cinesi; perciò la sinizzazione dell'episcopato divenne di grande urgenza ai fini della stabilità della Chiesa cinese.

---

116 ZHANG XIPING – ZHUO XINPING, *Fusione e unità*, 17.

117 ZHAO ZICHEN, *Il cristianesimo e la cultura cinese*, 14.

118 GU CHANGSHENG 顾长声,《传教士与近代中国》(*I missionari e la Cina Moderna*), 上海人民出版社, 上海1991, 312.

Il 30 novembre 1919 papa Benedetto XV emanò la lettera apostolica *Maximum Illud*, che rimprovera l'influenza del nazionalismo europeo sulle missioni della Chiesa cattolica, e chiede alla Chiesa delle regioni missionarie di consegnare la dirigenza al clero locale. Questa lettera non si riferisce specificamente alla Cina, ma è opinione diffusa che essa fosse specialmente rivolta alla Chiesa cinese.[119] La lettera sostiene lo sviluppo del clero locale, perché lo scopo dell'evangelizzazione non è quello di stabilire una Chiesa diretta da missionari stranieri.[120] Il 12 agosto 1922 il suo successore, Pio XI, inviò in Cina il primo delegato apostolico, Celso Benigno Luigi Costantini (Gang Hengyi 刚恒毅), che il 29 dicembre giunse a Pechino al fine di implementare il pensiero della lettera *Maximum Illud*, e di stabilire la gerarchia nella Chiesa cattolica cinese.[121] Nel 1923 il papa nominò Cheng Hede 成和德[122] vescovo della diocesi di Puqi 浦圻 (provincia

---

[119] Cf. S. Ticozzi, «Celso Costantini's Contribution to the Localization and Inculturation of the Church in China», in《鼎》(*Tripod*) 148 (2008), 12.

[120] La lettera *Maximum Illud* al n. 38 così afferma: «Per la verità, la Sede Apostolica ha sempre insistito perché questo importantissimo compito fosse ben compreso dai Superiori delle Missioni ed effettuato con tutto l'impegno: ne siano prova gli antichi e nuovi Collegi fondati in quest'alma Città per la formazione dei chierici esteri, specialmente di rito orientale. E nonostante ciò, vi sono ancora purtroppo delle regioni in cui, benché la Fede cattolica vi sia penetrata da secoli, non vi si riscontra che un clero indigeno assai scadente. Parimenti vi sono parecchi popoli, che pure hanno già raggiunto un alto grado di civiltà sì da poter presentare uomini ragguardevoli in ogni ramo dell'industria e della scienza, e tuttavia, benché da secoli sotto l'influenza del Vangelo e della Chiesa, ancora non hanno potuto avere Vescovi propri che li governassero, né sacerdoti così influenti da guidare i loro concittadini. Questo dimostra che nell'educare il clero destinato alle Missioni si è finora seguito qua e là un metodo assai difettoso e manchevole».

[121] Cf. F. CHONG, «Cardinal Celso Costantini and the Chinese Catholic Church», in《鼎》(*Tripod*) 148 (2008), 48-49.

[122] Nato il 22 luglio 1873 a Laohekou 老河口 nella provincia dello 湖北, Chang Hede studiò dai francescani a Chayuangou 茶园沟 di Gucheng 谷城. Nel 1883 andò a studiare in Italia ed entrò nell'ordine francescano

dello Hubei 湖北) e nel 1926, nella Basilica di San Pietro a Roma, Pio XI ordinò personalmente sei vescovi cinesi. L'apertura della Chiesa cattolica verso l'ordinazione di vescovi cinesi non dipese soltanto da una necessità storica; tuttavia, tale processo nascondeva pericoli, come vedremo in seguito.

In questo particolare momento storico i letterati cristiani cinesi giocarono un ruolo molto importante per il futuro delle loro Chiese. In primo luogo, a proposito dell'indigenizzazione della Chiesa protestante e della sinizzazione della Chiesa cattolica, grazie alle quali il cristianesimo si spogliò delle vesti di «religione straniera»[123] e partecipò attivamente al movimento della nuova cultura. In secondo luogo, a proposito dell'amalgama culturale tra cristianesimo e civiltà cinese. Dei numerosi contributi su questo tema citiamo soltanto un articolo molto rappresentativo, *Lun Zhong Xi wenhua chuangtong*《论中西文化传统》(*La tradizione interpretativa confuciana dell'Oriente e dell'Occidente*)[124] di Fang Hao 方豪.[125] Egli sostiene che, nel panorama delle culture mondiali, la cultura cristiana e la cultura confuciana sono le due più importanti: non solo non sono in contrasto, ma possono essere considerate alla pari.

In questo articolo Fang mette in evidenza i parallelismi tra le culture cristiana e confuciana. Tanti studiosi cinesi pensavano che il confucianesimo non fosse una religione e che Confucio non aves-

---

nel 1894, terminò lo studio nel 1900 nel convento di Santa Margherita da Cortona. Nel 1903 tornò in Cina e insegnò nel seminario di Chayuangou per ben 14 anni. Il 13 novembre 1928 morì a Hengyang 衡阳.

[123] In cinese si dice yangjiao 洋教; è un'espressione coniata dai non cristiani cinesi per indicare uno strumento spirituale dell'invasione della Cina da parte dei paesi occidentali.

[124] FANG HAO 方豪,《论中西文化传统》(«La tradizione interpretativa confuciana dell'Oriente e dell'Occidente»), in《公教与文化》(*Il cattolicesimo e la cultura*), 上智编译馆, 2 (1947), 33-57.

[125] Fang Hao nacque il 15 settembre 1910 in una famiglia cattolica dello Zhejiang 浙江. Nel 1922 entrò nel seminario di Hangzhou 杭州, poi studiò nell'Istituto Teologico San Paolo di Ningbo 宁波, nel 1935 venne ordinato presbitero. Insegnò nell'Università di Zhejiang e all'Università Fudan 复旦. Nel 1949 si trasferì a Taiwan 台湾, insegnò nell'Università di Taiwan e all'Università Furen 辅仁. Morì nel 1980.

se alcuna credenza religiosa, sulla base di alcuni suoi detti: «Non so ancora che cosa è la vita, come posso conoscere la morte?»; «Non so ancora come servire gli uomini, come posso servire gli spiriti?».[126] Fang commenta che tale interpretazione è sbagliata, perché Confucio «onora gli spiriti e si allontana da essi»;[127] da ciò si comprende come lui non negasse la loro esistenza. Una volta Confucio, essendosi ammalato, disse a un suo discepolo: «Io prego già da tanto tempo»;[128] egli disse ancora: «se uno non conosce il Tianming 天命 (mandato celeste), non può essere un junzi 君子 (uomo nobile)».[129] Una volta egli fu arrestato dagli uomini di Kuang 匡, e sentendosi «mandato dal Cielo» come uno strumento, disse: «Se il Cielo dell'alto volesse che le sue leggi non vengano perdute, gli uomini di Kuang che cosa potrebbero farmi di male?».[130] Un'altra volta Confucio con i suoi discepoli passò per lo stato di Song 宋; Huan Tui 桓魋 sentì la notizia e andò con i suoi soldati a ucciderlo; con la protezione dei suoi Confucio fuggì da Song, e nello stesso tempo disse: «Il Cielo ha dato le virtù a me, Huan Tui che cosa può farmi di male?».[131] Certamente Confucio aveva una credenza religiosa, afferma Fang, e la sua fede è pari a quella cristiana; solo che lui non era un missionario, bensì un pedagogo, perciò non ha lasciato opere religiose, ma i suoi pensieri religiosi sono nascosti nelle sue parole e nelle sue azioni.[132]

Per quel che riguarda la morale, l'articolo di Fang afferma che la pietà filiale (xiao 孝) è una delle caratteristiche principali della cultura cinese. I confuciani pensavano che solo vivendo la pietà filiale verso i propri genitori si può servire il Cielo e governare il paese. Fang ricorda, a questo proposito, l'antico *Classico della pietà*

---

126 "未知生, 焉知死？未能事人, 焉能事鬼?" (CONFUCIO, *Dialoghi*, 2026).

127 "敬鬼神而远之" (CONFUCIO, *Dialoghi*, 2009).

128 "丘之祷久矣" (CONFUCIO, *Dialoghi*, 2014).

129 "不知命, 无以为君子也" (CONFUCIO, *Dialoghi*, 2064).

130 "天之未丧斯文也, 匡人其如予何?" (SIMA QIAN 司马迁,《史记》[*Memorie di uno storico*], a cura di Han Zhaoqi 韩兆琦, 中华书局, 北京 2010, 3765.)

131 "天生德于予, 恒魋其予何?" Cf. SIMA QIAN, *Memorie di uno storico*, 3770; CONFUCIO, *Dialoghi*, 2013.

132 Cf. FANG HAO, «La tradizione interpretativa confuciana dell'Oriente e dell'Occidente», 189-191.

filiale (*Xiaojing*《孝经》): «La pietà filiale è la radice di tutte le virtù, e il gambo da cui crescono tutti gli insegnamenti morali». E ancora: «Per quanto riguarda la pietà filiale, essa è il mandato celeste (il principio dell'agire del Cielo), la giustizia terrena (il principio dell'agire della Terra), e la pratica della gente». Sotto la dinastia Song settentrionale (Beisong 北宋), il filosofo Zhang Zai 张载[133] scrisse lo *Ximing*《西铭》(*Epigrafe Occidentale*), opera esemplare in cui si incontrano la morale e l'ontologia, la pietà filiale e il Dao: «Il Cielo è mio padre, la Terra è mia madre, sono nato da loro e vivo in mezzo a loro. Tutto ciò che esiste nell'universo è il mio corpo; la causa dei movimenti nell'universo è l'espressione del mio carattere. Tutte le creature sono nate insieme a me dal Cielo e dalla Terra, e tutti gli uomini sono i miei fratelli e le mie sorelle».[134]

La fede cristiana ci insegna la stessa cosa: i primi tre comandamenti del Decalogo prescrivono come si serve il Signore, i restanti sette come si comunica con gli altri uomini, e il primo di questi sette è «onora i genitori». Anche Gesù ci insegna ad amare Dio come nostro padre con tutto il cuore, con tutta la forza, con tutta la mente; e ad amare il prossimo, cioè i nostri fratelli, come noi stessi. Da qui si vede come entrambe le culture convergano sulla morale; perciò Fang sostiene che la pietà filiale è il centro morale della cultura cinese, ed anche il centro della cultura cristiana. Quest'articolo diede nuovo sostegno alla linea dell'«unirsi al confucianesimo» e al tempo stesso «completare il confucianesimo» di Matteo Ricci; la teoria confuciana veniva qui presentata come una teoria universale, che poteva dialogare alla pari con la cultura cristiana.[135] Tra i missionari simpatizzanti con questa prospettiva c'erano, in quel

---

[133] Zhang Zai (1020-1077) è stato un filosofo e un cosmologo cinese, uno dei cofondatori del neoconfucianesimo. Secondo la dottrina di questo filosofo, tutto nell'universo è costituito da materie prime, che hanno le proprietà del movimento e del riposo. La natura è la radice di tutto, e dà origine alla ragione.

[134] "乾称父, 坤称母, 子兹藐焉, 乃混然中处, 故天地之塞吾其体, 天地之帅吾其性, 民吾同胞, 物吾与也。" Cf. LUO GUANG 罗光,《中国哲学思想史》宋代篇 (上册) (*Storia del pensiero filosofico cinese*. *Dinastia Song*, I), 台湾学生书局, 台北 1980, 133.

[135] ZHANG XIPING – ZHUO XINPING, *Fusione e unità*, 15.

momento, Frédéric-Vincent Lebbe,[136] Celso Benigno Luigi Costantini (già citato in precedenza), ed altre persone di grande cultura, che rafforzarono il processo della sinizzazione della Chiesa cattolica in Cina.

Lo sforzo di conciliazione tra confucianesimo e cristianesimo venne sempre seguito, sulle orme di Ricci, sia dai cattolici sia dai protestanti. Adeguato e apprezzabile in linea di principio, questo sforzo può però essere considerato utile ancora oggi? Su questo, torneremo più avanti.

Nei primi decenni del XX secolo, prima della fondazione della Repubblica Popolare Cinese (1949), il lavoro teologico cattolico, a parte i pochissimi contributi degli studiosi cattolici cinesi sopra citati, venne realizzato quasi esclusivamente nei seminari e negli istituti religiosi dei gestiti per lo più dal clero straniero, in cui la lingua d'insegnamento era il latino. In questa situazione era quasi impossibile avviare una riflessione teologica svolta da cinesi, in lingua cinese, e per il popolo cinese.[137]

I primi tentativi di sviluppare una teologia contestuale cinese vennero fatti da teologi protestanti. I più importanti sono stati Zhao Zichen 赵紫宸, Wu Leichuan 吴雷川, Wu Yaozong 吴耀宗,[138] Xie Fuya 谢扶雅 ed altri, che hanno utilizzato concetti e valori confuciani, sottolineando l'affinità del cristianesimo con le idee confuciane di base. In reazione al movimento del Quattro Maggio i

---

[136] Padre Frédéric-Vincent Lebbe (Lei Mingyuan 雷鸣远, 1877-1940) fu un missionario cattolico, storicamente legato alla nomina dei primi vescovi nativi della Cina. Nato in Belgio, scelse di diventare cittadino cinese in un momento in cui i missionari, come tutti gli occidentali, godevano di privilegi legali in Cina, tra cui l'immunità dalla legge cinese. Fu catturato dai comunisti nel 1940 e morì nello stesso anno.

[137] Cf. M. NICOLINI-ZANI, «The Development of Chinese Christian Theology in the Last Decades, Between Indigenization and Contestualization», in《鼎》– *Tripod* 155 (2009), 35-40; tr. cinese,《中国基督徒神学数十年来的本色化发展》, *ivi*, 18-21.

[138] Dirigente cristiano in Cina, Wu Yaozong svolse un ruolo di primo piano nella fondazione del Movimento delle Tre Autonomie. Ebbe anche un'importante influenza nella teologia di Ding Guangxun 丁光训.

primi teologi protestanti cinesi cercarono inizialmente di conciliare la propria identità cinese-confuciana con quella cristiana. In quel periodo, però, il confucianesimo e la cultura tradizionale cinese erano sotto attacco, perché ritenuti ostacoli alla creazione di una nuova Cina.

Nel corso del 1930, il fulcro della discussione gradualmente si spostò dal problema dell'adattamento del cristianesimo alla cultura locale al problema dell'applicazione della fede cristiana al compito di ricostruire la nazione. Anche se la teologia protestante cinese di quel tempo venne costruita principalmente come risposta alla pressione ideologica, per la prima volta l'apologetica cristiana in Cina «non era più una riscrittura di una teologia occidentale, ma l'inizio di una nuova tendenza di indipendenza teologica».[139]

Gli sforzi verso una teologia protestante indigena cessarono però dopo il 1949, allorché il socialismo e il marxismo divennero i princìpi guida della nazione e il confucianesimo non fu più utilizzabile come riferimento culturale in grado di comprendere la nuova situazione storica e politica della Cina.

Più di chiunque altro, Wu Yaozong 吴耀宗 contribuì a promuovere una teologia orientata in direzione dell'attualità cinese, andando molto lontano nel tentativo di conciliare cristianesimo e marxismo; la sua prospettiva non attirò molti seguaci, anche se Wu venne considerato nei decenni successivi come l'iniziatore di una nuova tendenza della teologia cinese.

L'Istituto Teologico di Nanjing 南京[140] è stato il luogo più importante dove questo tentativo teologico di riorientamento poté essere discusso, sviluppato e presentato agli studenti. Tra i teologi che insegnavano a Nanjing, Chen Zemin 陈泽民[141] è stato la figura

---

[139] LAM WING-HUNG (LIN RONGHONG 林荣洪), *Chinese Theology in Construction*, William Carey Library, Pasadena 1983, 157.

[140] Fondato nel 1952, pubblica una rivista teologica chiamata *Nanjing Theological Review* (*Jinling Shenxue Zhi* 金陵神学志).

[141] Chen Zemin (1917-), nato a Shantou 汕头 nella provincia di Guangdong 广东, nel 1944 ottenne il dottorato in teologia presso l'Istituto Teologico Jinling 金陵 di Nanjing 南京; nel 1950 divenne pastore della Chiesa battista. Docente di teologia, è stato vice-presidente del *China Christian Council* e vice rettore dello *Union Theological Seminary*.

di spicco del movimento. In un suo discorso egli sostenne un'ampia teologia basata sulla creazione, con un forte senso di continuità tra la creazione e la redenzione. In questo modo, Chen e i teologi di Nanjing furono in grado di introdurre i cristiani cinesi ad un programma di trasformazione sociale e ad un coinvolgimento diretto nel processo storico, rendendo al tempo stesso testimonianza alla fede in Gesù Cristo.

Intorno al 1950, nello stesso Istituto i teologi protestanti cominciarono a riflettere sulla propria eredità teologica alla luce dei cambiamenti che si svolgevano intorno a loro, ma nel contempo si sviluppava un nuovo fermento in un'altra importante area di pensiero teologico: la «teologia vivente», come è stata definita da Philip Wickeri (Wei Keli 魏克利)[142], il cui obiettivo non era «né l'articolazione di una dichiarazione finale di fede, né la scrittura di un nuovo sistema teologico, ma piuttosto la scoperta del senso della fede in particolari situazioni di sofferenza e di lotta».[143] Questa configurazione di un nuovo modo di fare teologia apparve allora molto significativa, e continua ad essere seguita ancora oggi in Cina.

In campo cattolico, i pochi articoli apparsi prima della Rivoluzione Culturale, pubblicati dall'*Associazione Patriottica Cattolica Ci-*

---

[142] Philip L. Wickeri è uno studioso del cristianesimo in Cina. Nel 1960 studiò lingua cinese a Taiwan 台湾 e rimane l'unico straniero ordinato in Cina per il ministero cristiano all'interno della Chiesa protestante cinese. È stato coordinatore (1985-1998) del *Amity Foundation Overseas Coordination Office* (Youhao Jijinhui Haiwai Xietiaochu 友好基金会海外协调处), a Hong Kong, e ha stretto legami con molti leader cristiani cinesi. Attualmente è docente di evangelizzazione e missione al San Francisco Theological Seminary di San Anselmo, California. Il suo insegnamento e la sua ricerca ruotano intorno a due settori correlati: lo sviluppo di una nuova teologia della missione per il XXI secolo, e il cristianesimo e le culture in Asia, in particolare in Cina. Le sue opere principali includono *Reconstructing Christianity in China: K.H. Ting and the Chinese Church* (2008), e *Christianity and Modernization: A Chinese debate* (1995).

[143] PHILIP L. WICKERI, *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front*, Maryknoll, New York 1988, 249.

nese (*Zhongguo Tianzhujiao aiguo hui*中国天主教爱国会)[144] nelle riviste *Xinge*《信鸽》(*Piccione viaggiatore*)[145], *Guangyang*《广扬》– (*Progresso*) ed altre, assomigliavano più a dichiarazioni politiche che a trattati teologici. Durante gli anni dal 1949 al 1979 una vera e propria teologia cattolica venne praticata solo da un «piccolo resto di esuli», la maggior parte dei quali si trovavano a Taiwan ed a Hong Kong.

Dopo il 1949, le istituzioni cattoliche rifugiatesi per la maggior parte a Taiwan segnarono lo stile della ricerca teologica cinese, che apparve particolarmente in evidenza presso la facoltà di teologia gesuita dell'Università Cattolica Furen 辅仁 a Taibei 台北. I più importanti scritti di questo periodo apparvero quasi tutti nella rivista *Collectanea Theologica Universitatis Fujen* (*Furen daxue shenxue lun ji*《辅仁大学神学论集》, iniziata nel 1969), e nei quaderni della *Serie Monografica Furen* (*Furen shenxue congshu*《辅仁神学丛书》, iniziata nel 1972). Almeno fino al 1980 è stata seguita a Taiwan un'opera di «inculturazione retrospettiva», riguardante il confronto tra i concetti tradizionali cinesi e i valori cristiani.

Secondo l'opinione più accreditata è stato il neo-confucianesimo la principale corrente filosofica del moderno pensiero cinese; i valori confuciani sono ancora molto presenti tra il popolo cinese, e continuano a esercitare un'influenza formativa su di esso. Il neo-confucianesimo si concentra fortemente sulle questioni etiche; non sorprende, perciò, che gli argomenti preferiti della riflessione teologica in Cina erano, e sono tuttora, il confronto tra opinioni morali cinesi e cristiane sulla pietà filiale (xiao 孝), sull'umanità o benevolenza (ren 仁), sulla virtù (daode 道德) in generale, e simili.

---

[144] È un'associazione creata con l'appoggio dell'Ufficio affari religiosi della Repubblica Popolare Cinese nel 1957, con lo scopo di controllare le attività dei cattolici in Cina. Viene spesso indicata come «Chiesa ufficiale», detta anche «Chiesa patriottica», in contrapposizione alla «Chiesa sotterranea» costituita dal clero e dai fedeli rimasti segretamente fedeli al papa nonostante i divieti.

[145] Fondata nel 1964, è stata interrotta durante la grande rivoluzione culturale; venne riaperta nel 1980 con il nome di *Zhongguo Tianzhujiao* 中国天主教 (*Chiesa Cattolica in Cina*).

Tra i teologi che hanno prodotto opere in tal senso sono particolarmente rilevanti: l'arcivescovo Luo Guang 罗光,[146] che ha scritto diversi articoli «preparatori» e libri, la maggior parte dei quali di natura filosofica; il vescovo Paolo Cheng Shiguang 成世光,[147] che ha sviluppato una teologia acculturata cinese basata sui valori confuciani; Tian Liang 田良,[148] che ha coltivato l'ambizioso progetto di organizzare una teologia cattolica cinese intorno al concetto di pietà filiale; Zhao Binshi 赵宾实,[149] che ha riscontrato diverse verità cristiane nei detti degli antichi saggi cinesi.[150]

---

[146] Nato nel 1911 a Hengyang 衡阳 nella provincia dell'Hunan 湖南, Luo Guang nel 1936 fu ordinato presbitero a Roma; poi ottenne il dottorato in filosofia e in teologia nell'Università Urbaniana, e il dottorato in diritto canonico nell'Università Lateranense. Insegnò filosofia cinese per ben 25 anni presso l'Università Urbaniana. Nel 1961 divenne vescovo della diocesi di Tainan 台南, nel 1966 arcivescovo di Taibei 台北, nel 1978 direttore dell'Università 辅仁 Furen, nel 1992 andò in pensione e nel 2004 morì nell'ospedale di Taibei.

[147] Cheng Shiguang fu vescovo della diocesi di Tainan 台南. Nato nell'autunno del 1915 a Xiaoyi 孝义, provincia dello Shanxi 山西, venne ordinato sacerdote il 29 giugno 1943. Il 3 maggio 1960 fu nominato vescovo ausiliare dell'arcidiocesi di Taibei 台北, e vescovo titolare di Uccula (in latino: *Dioecesis Ucculensis*). Il 7 giugno 1966 fu nominato vescovo della diocesi di Tainan fino al suo pensionamento il 3 dicembre 1990, e morì nel 2012. CHENG SHIGUANG 成世光,《天人之际》(*Tra il cielo e l'uomo*), 闻道出版社, 台南 1979.

[148] TIAN LIANG 田良,《建立中国公教文化刍议》(«Discussione sul fondamento della cultura cattolica cinese»),《新铎声》, 26 (1959), 33-46.

[149] Zhao Binshi (1911-) è un religioso della *Congregatio Discipulorum Domini*, fondata nel 1927 dal primo delegato apostolico in Cina, monsignor Celso Benigno Luigi Costantini (Gang Hengyi 刚恒毅). Nel 1951 padre Zhao iniziò la pubblicazione di *Hengyi Yuekanshe* 恒毅月刊社 (*Rivista Costantiniana*). Cf. ZHAO BINSHI 赵宾实,《天人一家》(*L'unità tra il cielo e l'uomo*), 恒毅月刊社, 台北 1977.

[150] Cf. ZHANG CHUNSHEN 张春申,《中国教会的本位化神学》(«Teologia dell'inculturazione nella Chiesa in Cina»), in《教会本位化之探讨》, 上海光–启出版社, 上海 2003, 16-28.

Queste speculazioni presentano spesso l'idea dell'unità onnicomprensiva di tutte le cose, che è una categoria tipica del pensiero tradizionale cinese. Zhang Chunshen 张春申 (Aloysius Chang)[151] ha dimostrato che nel contesto di questa «unità» emergono anche nuovi aspetti, in particolare in ecclesiologia e in teologia sacramentale.[152]

Il tentativo di fare teologia nel contesto tradizionale del confucianesimo e del daoismo ha stabilito un contatto più profondo tra la grande tradizione del pensiero cinese e il cristianesimo, in linea con i primi sforzi compiuti da Matteo Ricci e dai suoi confratelli nel periodo tardo Ming e inizio Qing. Tuttavia questa tendenza teologica, il cui metodo è quello di spiegare la fede cristiana per mezzo dei classici cinesi, era, ed a volte ancora è, orientata verso il passato e lontana dal presente.

Si può dire che i teologi cattolici si sentono più familiari nel contesto della cultura tradizionale cinese rispetto ai loro colleghi protestanti, che tendono invece a concentrarsi sulle questioni socio-politiche. Negli anni '50 e '60 la maggior parte dei teologi protestanti a Hong Kong e Taiwan erano ancora preoccupati principalmente dell'indigenizzazione teologica; ad esempio, per Zhou Lianhua 周联华[153] e Liang Yancheng 梁燕城[154] l'indigenizzazione della teologia cristiana aveva

---

[151] Aloysius Chang (1929-2015) nacque a Suzhou 苏州, provincia del Jiangsu 江苏, nel 1929. Entrò nella Compagnia di Gesù a Shanghai 上海 nel 1947, divenne presbitero a Xinzhu 新竹 (Taiwan 台湾) nel 1960, ottenne il dottorato di teologia presso l'Università Gregoriana di Roma nel 1964. Nello stesso anno tornò in patria e insegnò teologia dogmatica presso l'Istituto teologico cinese (parte dell'Università Cattolica di Furen 辅仁) fino al 2006. Padre Chang ha scritto importanti opere teologiche, ed è considerato un pioniere e una guida della teologia cinese. Inoltre, è stato provinciale cinese della Compagnia di Gesù per 12 anni (1984-1996).

[152] Cf. ZHANG CHUNSHEN 张春申,《中国灵修刍议》(*Meditazioni cinesi*), 光启出版社, Taibei 1978.

[153] Zhou Lianhua nacque nel 1920 a Shanghai 上海. Nel 1949 andò negli Stati Uniti a studiare, conseguendo il dottorato in filosofia presso l'Istituto teologico della Chiesa battista.

[154] Liang Yancheng (1951-) è un noto studioso di filosofia cinese, docente invitato presso un certo numero di università cinesi e presso la Trinity

come obiettivo il dialogo con il confucianesimo. Secondo la loro opinione, espressa in *Huitong yu zhuanhua – Jidujiao yu Xin Rujia de duihua*《会通与转化——基督教与新儒家的对话》 (*Comunione e trasformazione: dialogo tra cristianesimo e neo-confucianesimo*, Taibei 台北 1985), il cristianesimo dovrebbe modificare la propria teologia in conformità al pensiero confuciano. Un simile sforzo è stato perseguito dal pastore della Chiesa anglicana He Shiming 何世明[155] a Hong Kong negli anni '80; tra i suoi molti scritti teologici citiamo solo la *Jidujiao bense shenxue congtan*《基督教本色神学丛谈》(*Discussione sulla teologia cristiana indigena*, Hong Kong 1987). Questo tipo d'indigenizzazione teologica è stata criticata duramente da altri teologi, come Wu Liming 吴利明[156] di Hong Kong. Nel suo lavoro *Jidujiao yu Zhongguo shehui bianqian*《基督教与中国社会变迁》(*Cristianesimo e cambiamento sociale in Cina*, Hong Kong 1981), Wu mette in discussione non solo la compatibilità tra la fede cristiana e la filosofia confuciana, ma anche la necessità di usare la filosofia confuciana per articolare la teologia cristiana cinese. Egli ha quindi aperto la strada al passaggio verso la teologia contestuale, che ha avuto luogo negli anni successivi.

Durante la Grande Rivoluzione Culturale (Wenhua Dageming 文化大革命, 1966-1976), i cattolici cinesi non pubblicarono nessuna dichiarazione, né posizione religiosa né riflessione teologica. Allo stesso modo, nella comunità protestante cinese tutta l'attività teologica venne sospesa dai primi anni '60 fino al 1979.[157] Dopo l'introduzione della politica delle «porte aperte» di Deng Xiaoping

---

Western (un'università cristiana). In precedenza è stato docente presso la Baptist University di Hong Kong, e ha pubblicato diversi libri di filosofia e apologetica cristiana. Ha fondato il Centro Studi Aggiornamento Culturale (文化更新研究中心), è presidente e fondatore di una rivista accademica cinese:《文化中国》(*Cina culturale*).

[155] He Shiming (1911-1996) nel 1950 iniziò gli studi di teologia, e nel 1957 divenne pastore della Chiesa anglicana. È stato direttore di una scuola superiore (1961-1977), dopo di che si è dedicato all'editoria.

[156] Cf. WU LIMING 吴利明,《基督教与中国社会变迁》(*Il cristianesimo e il cambiamento della società cinese*), 基督教文艺出版社, 香港 1981.

[157] Cf. M. NICOLINI-ZANI, «The Development of Chinese Christian Theology in the Last Decades», 40-49.

邓小平[158] nel 1978, la vita cristiana poté riprendere l'iniziativa. Dal 1980 in poi, i teologi cinesi sono sempre più stati coinvolti nell'incontro del cristianesimo sia con il contesto socio-politico cinese contemporaneo, sia con le tradizioni culturali e religiose cinesi.

Ciò che Philip Wickeri ha osservato dei teologi protestanti vale anche per i loro colleghi cattolici: la Rivoluzione Culturale non fu oggetto di riflessione teologica tra i pensatori cinesi. Non c'è stata perciò alcuna «teologia dei feriti» paragonabile alla «letteratura dei feriti»,[159] sviluppatasi tra gli intellettuali cinesi dopo la caduta della Banda dei Quattro (Siren Bang 四人帮).[160]

Dal 1980 in poi i cattolici in Cina sono stati per lo più impegnati nella scoperta e nello studio degli insegnamenti del Concilio Vaticano II, e nella loro applicazione in aree che riguardano la vita pratica delle comunità cattoliche (come la liturgia); è stato lasciato dunque poco spazio all'impresa della riflessione teologica.

Poiché la posizione dissidente della comunità sotterranea era stata costretta al silenzio, le uniche voci che potevano parlare apertamente (ma non altrettanto liberamente) erano quelle dei capi della comunità

---

[158] Deng Xiaoping (1904-1997) fu uno dei principali sostenitori di Mao Zedong 毛泽东 nei primi anni '50. Come segretario generale del partito, Deng divenne fondamentale per la ricostruzione economica della Cina dopo il Grande Balzo in avanti nel 1960. Successivamente alla morte di Mao, Deng condusse la Cina attraverso profonde riforme economiche. Malgrado non avesse mai ricoperto la carica di capo di Stato, capo del governo o segretario generale del Partito, comunque venne considerato il «leader supremo» della Repubblica popolare cinese dal dicembre 1978 al 1992.

[159] La «letteratura dei feriti» (shanghen wenxue 伤痕文学) è un genere di letteratura apparso alla fine degli anni '70, poco dopo la morte di Mao Zedong 毛泽东; essa ritrae le sofferenze della gente durante le tragiche esperienze della Rivoluzione culturale e della Banda dei Quattro 四人帮.

[160] La Banda dei Quattro era costituita da quattro politici della Repubblica Popolare Cinese, che furono arrestati nel 1976 dopo la morte di Mao Zedong 毛泽东, e in seguito processati e condannati. Accusati di essere membri della banda furono Jiang Qing 江青, la quarta moglie di Mao, e tre suoi associati: Zhang Chunqiao 张春桥, Yao Wenyuan 姚文元 e Wang Hongwen 王洪文.

ufficiale. I vescovi (sia corporativamente che singolarmente) erano rimasti l'unica fonte della riflessione teologica in questo periodo. Tra di essi Jin Luxian 金鲁贤,[161] Tu Shihua 涂世华,[162] Zong Huaide 宗怀德,[163] Liu Yuanren 刘元仁[164] ed altri hanno pubblicato articoli in riviste come *Zhongguo Tianzhujiao*《中国天主教》(*Chiesa cattolica cinese*), *Shenxue yanjiu* 《神学研究》(*Studi teologici*) ed altre, in forma di lettere apostoliche o di interviste. La maggior parte di queste riflessioni teologiche ha il patriottismo come sfondo, con l'obiettivo di creare una Chiesa indipendente e auto-governata. Si attende ancora un'interpretazione che valuti la loro impostazione teologica, ammesso che ci sia...

In questo periodo, alcuni degli studi teologici contestuali più completi riguardanti la vita e il pensiero della Chiesa sono venuti da teologi cinesi attivi a Taiwan 台湾 e a Hong Kong. A Hong Kong due nuove riviste teologiche cattoliche: *Shenxue niankan* 《神学年刊》(*Annali teologici*) e *Shensi*《神思》(*Spirito*) sono state avviate rispettivamente nel 1977 e nel 1989.

A Taiwan 台湾, invece, la *Fu Jen Theological Publications Association* (*Furen shenxue zhuzuo bianyi hui* 辅仁神学著作编译会) venne fondata nel 1969 per dare alla Chiesa cinese strumenti teologici più adeguati, capaci di sostenere l'inculturazione della fede cristiana e un'autonoma riflessione teologica. Alcune opere fondamentali sono state già pubblicate, ad esempio: la traduzione cinese del *Vocabulaire*

---

[161] Jin Luxian (1916-2013) fu nominato vescovo coadiutore dalla Santa Sede, ma era anche vescovo dell'Associazione patriottica cattolica cinese della diocesi di Shanghai 上海.

[162] Tu Shihua (1919-) è vescovo della diocesi di Hanyang 汉阳, nominato dall'Associazione patriottica cattolica cinese senza il consenso della Santa Sede; attualmente è direttore del Seminario nazionale della Chiesa cattolica cinese di Pechino.

[163] Zong Huaide (1917-1997) fu vescovo della diocesi di Zhoucun 周村, nominato dall'Associazione patriottica cattolica cinese senza il consenso della Santa Sede; fu anche preside dell'Associazione patriottica cattolica cinese e direttore del Seminario nazionale della Chiesa cattolica di Pechino.

[164] Liu Yuanren (1924-2005) fu vescovo della diocesi di Nanchino, nominato dall'Associazione patriottica cattolica cinese senza il consenso della Santa Sede.

de théologie biblique di Xavier Léon-Dufour (*Shengjing shenxue cidian*《圣经神学辞典》, 1978),[165] dell'*English-Chinese Vocabulary of Dogmatic Theology* (*Ying Han xinli shenxue cidian*《英汉信理神学辞典》1986),[166] e un volume del *Theogical Dictionary* (*Shenxue cidian*《神学辞典》, 1996; un'edizione in caratteri semplificati è stata pubblicata a Shanghai 上海 nel 1999).[167] Inoltre è stato pubblicato il *Lessico teologico cristiano dei termini e delle persone in lingue straniere-cinese* (*Jidu zongjiao waiyu Hanyu shenxue ciyu huibian*《基督宗教外语汉语神学词语汇编》, 2005),[168] e un'edizione cinese dell'*Enchiridion* di Deng Xinji 邓辛疾 (Denzinger-Hünermann), iniziata nel 2005 e finita nel 2013.[169]

Negli ultimi tre decenni, l'attenzione dei teologi cattolici cinesi si è concentrata su tre nuove aree di riflessione. La prima è il concetto di «energia» (qi气) e il suo significato per la teologia cristiana, in particolare per la pneumatologia. La letteratura sviluppata intorno a questo concetto potrebbe permettere ai cristiani di comprendere più profondamente ciò che le sacre Scritture dicono sullo Spirito Santo: che ha le caratteristiche, analogicamente parlando, di un movimento incessante con una funzione unificante. Zhang Chunshen 张春申 ha fatto i primi passi in questa direzione. Re-centemente, Maddalena Kuang Lijuan 邝丽娟[170] ha dato un contributo

---

[165] SHENGJING SHENXUE CIDIAN BIANYI WEIYUANHUI 圣经神学辞典编译委员会,《圣经神学辞典》(*Vocabulaire de théologie biblique*), tr. cinese, 光启出版社, 台中 1978.

[166] GU HANSONG 谷寒松 (L. GUTHEINZ) (ed.),《英汉信理神学辞典》(*English-Chinese Vocabulary of Dogmatic Theology*), tr. cinese, 辅仁大学, 台湾 1986.

[167] FUREN SHENXUE ZHUZUO BIANYIHUI 辅仁神学著作编译会,《神学辞典》(*Dizionario teologico*), 光启出版社, 台北 1996; 上海光启出版社, 上海 1999.

[168] FUREN SHENXUE ZHUZUO BIANYIHUI 辅仁神学著作编译会,《基督宗教外语汉语神学词语汇编》(*Lessico teologico cristiano di termini e persone*), 光启出版社, 台北 2005.

[169] FUREN SHENXUE ZHUZUO BIANYIHUI 辅仁神学著作编译会,《公教会之信仰与伦理教义选集》(*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*), tr. cinese, 光启文化事业, 台北 2013.

[170] Kuang Lijuan 邝丽娟 è nata a Taishan 台山 nella provincia del Guangdong 广东. Nel 1973 entrò nella Congregazione di Sorelle del Preziosissimo Sangue a Hong Kong, nel 1991 venne inviata a studiare presso l'Istituto teologico della Compagnia di Gesù a Parigi; lì ottenne il dottorato in teologia nel 1999, poi ritornò a Hong Kong e tuttora insegna nell'Istituto teologico dell'Holy Spirit Seminary.

significativo in questo settore con il lavoro *Zhongguo de qi yu jidutu renxue*《中国的气与基督徒人学》 (*Il qi cinese e l'antropologia cristiana*, 2000).[171]

La seconda area di riflessione è la spiritualità cinese (buddhista, daoista, e neo-confuciana) considerata nel suo valore e nel suo contributo alla teologia e alla spiritualità cristiane. Tale interesse per una teologia spirituale cinese, a parte un'opera di Zhang Chunshen 张春申 *Zhongguo ling xiu chuyi*《中国灵修刍议》(*Meditazioni cinesi*),[172] non ha ancora portato ad alcuna sintesi teologica degna di nota. Il Centro Studi Li Madou, associazione fondata nel 2010 a Macerata (città natale di Matteo Ricci) con lo scopo di promuovere gli scambi interculturali fra Europa e Cina e favorire, in particolare, il dialogo interreligioso, nonché lo sviluppo degli studi cattolici, sta perseguendo questa linea di ricerca; che emerge dalla rivista *Tianzhujiao sixiang yu wenhua*《天主教思想与文化》– *Journal of Catholic Thought and Culture*, pubblicata in collaborazione con la *Yuandao jiaoliu xuehui* 原道交流学会 (*Associazione Yuandao per gli scambi culturali*) di Hong Kong.

La terza area di riflessione comprende la teologia narrativa. I gesuiti Zhang Chunshen 张春申 e Fang Zhirong 房志荣 (Mark Fang)[173] hanno già illustrato alcuni elementi di questa teologia, per spostare il dibattito sul confucianesimo dal campo della morale a quello della storia della salvezza, e per sottolineare il carattere specifico della cultura cinese; ma in questo campo c'è ancora molto da fare.

Dal 1990 a Taiwan 台湾 è apparso con chiarezza il contrasto tra un certo modo di fare teologia, che si confrontava soprattutto con la cultura tradizionale cinese, e un nuovo approccio più attento

---

[171] Cf. KUANG LIJUAN 邝丽娟,《在伦理、社会及灵修领域中的"氣"》(«Il "qi" nel campo etico, sociale e spirituale»), in《鼎》(*Tripod*) 131 (2003), 4-20.

[172] Cf. ZHANG CHUNSHEN, *Meditazioni cinesi*, 光启出版社, 台中 1984.

[173] Fang Zhirong, nato a Guichi 贵池 nella provincia dello Anhui 安徽, studiò, presso l'Università Urbaniana di Roma filosofia e teologia dal 1947 al 1951; nel 1952 entrò nella Compagnia di Gesù nella città di Salamanca in Spagna, nel 1955 venne ordinato sacerdote e nel 1963 ottenne il dottorato in scienze bibliche presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma. Nel 1967 tornò a Taiwan 台湾, tuttora insegna nell'Istituto teologico San Roberto Bellarmino.

alla realtà della società cinese contemporanea. Come ha osservato il gesuita Benoît Vermander (Wei Mingde 魏明德)[174]:

> Prima di tutto, il dibattito con il confucianesimo per una società che è stata profondamente occidentalizzata in molti aspetti potrebbe avere poca importanza. In secondo luogo, alcuni settori all'interno della Chiesa, che si sforzano di affermare l'unicità di Taiwan, sono a disagio con un discorso che definisce il compito dell'inculturazione solo nell'ambito della tradizione «cinese».[175]

La pubblicazione congiunta da parte del gesuita Luis Gutheinz (Gu Hansong 谷寒松)[176] e di alcuni colleghi cinesi di una trilogia sulla teologia, l'antropologia e l'ecologia cristiane (*Tianzhulun-Shangdiguan*.

---

[174] Benoît Vermander, nato nel 1960, è un gesuita francese, sinologo e politologo. Attualmente è professore di scienze religiose presso la Fudan University 复旦大学 di Shanghai 上海, direttore accademico del Centro Dialogo Xu-Ricci all'interno della stessa Università. È stato direttore dell'Istituto Ricci di Taibei 台北 dal 1996 al 2009, e rimane il suo consulente accademico nonché l'editor-in-chief della rivista elettronica *Renlai* 人籁. È anche consultore del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e socio ricercatore presso il Centre Asie di Parigi.

[175] B. VERMANDER, «Theologizing in the Chinese Context», in *Studia missionalia*, 45 (1996), 122.

[176] Luis Gutheinz nacque nel 1933 a Tannheim, Austria. Nel 1953 entrò nella Compagnia di Gesù. Dal 1955 al 1958 studiò filosofia presso il Berchmanscollege di Monaco di Baviera, dal 1961 al 1963 studiò cinese a Taiwan 台湾, dal 1963 al 1967 studiò teologia presso il Collegio Bellarmino a Baguio nelle Filippine. Nel 1966 venne ordinato sacerdote, nel 1974 ottenne il dottorato in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana. Dal 1974 al 2005 ha insegnato presso la *Fu Jen Faculty of Theology of St. Robert Bellarmine* a Taiwan. Fondatore della *China Lebbra Services Association*, in questi ultimi anni è stato anche coordinatore generale dell'Associazione per l'edizione e traduzione dei libri teologici di Fu Jen e preside dell'Istituto per l'edizione e la pubblicazione dei testi di consultazione teologica.

Tiandiren Heyi 《天主论上帝观——天地人合一》, 2002)[177] è un tentativo di bilanciare il «vecchio» modo di fare teologia basato sul pensiero cinese tradizionale (incentrato sull'unità e l'armonia tra il cielo, la terra e l'uomo), e il «nuovo» modo di fare teologia che cerca di rispondere alle questioni del mondo contemporaneo.[178]

Lo spostamento verso una teologia cristiana maggiormente contestualizzata è stato operato con decisione da teologi protestanti a Taiwan e a Hong Kong, a partire dal 1970. Questa teologia si riflette negli scritti apparsi nella *Tolo Theological Series* (*Chong ji xueyuan shenxue zu tulu congshu*《崇基学院神学组吐露丛书》), pubblicata dalla Divinity School of Chung Chi College presso l'Università cinese di Hong Kong, e in altre monografie teologiche. Anche articoli apparsi in riviste come *Taiwan Journal of Theology* (*Taiwan shenxue lun kan*《台湾神学论刊》), *Theology and Life* (*Shenxue yu shenghuo*《神学与生活》), *China Graduate School of Theology Journal* (*Zhongguo shenxue yanjiu qikan*《中国神学研究期刊》, *Jian Dao: A Journal of Bible and Theology* (*Jian Dao xue kan*《建道学刊》), e *Hill Road: Journal of the Hong Kong Baptist Theological Seminary* (*Shan Dao qikan: Xianggang Jinxinhui Shenxueyuan xue kan* 《山道期刊：香港–浸信会神学院学刊》) riflettono questo tipo di teologia contestuale.

Un'altra significativa tendenza teologica attuale in Cina è rappresentata dalla cosiddetta «teologia indigena» (xiangtu shenxue 乡土神学), che si basa su un forte amore per l'isola di Taiwan 台湾, e che sottolinea la sua identità nazionale e l'auto-determinazione del suo popolo. I teologi protestanti che meglio rappresentano tale tendenza sono: Wang Xianzhi 王宪治,[179] con i *Collected Essays on Taiwan Homeland Theology* (*Taiwan xiangtu shenxue lunwen*

---

[177] GU HANSONG 谷寒松 (LUIS GUTHEINZ),《天主论上帝观——天地人合一》(*La dottrina su Dio: L'unità tra cielo, terra e uomo*), 光启文化事业, 台北 2002.

[178] La produzione teologica in cinese di Luis Gutheinz è enorme. Cf. i suoi saggi raccolti nel volume *Gu Hansong shenxue lunwenji*《谷寒松神学论文集》–(*Collected Essays of Luis Gutheinz*), Taibei 2007.

[179] Wang Xianzhi (1941-1996), pastore della Chiesa anglicana, nacque a Gaoxiong 高雄. Nel 1963 venne battezzato, nel 1968 entrò nell'Istituto teologico di Tainan 台南, nel 1978 ottenne il dottorato in teologia presso l'Istituto teologico del Sud-est asiatico, e lì insegnò per 18 anni.

ji《台湾乡土神学论文集》, 1988);[180] Huang Bohe 黄伯和 (1951-), con *A People who Longs to See the Sky* (*Ben xiang chutou tian de zimin* 《奔向出头天的子民》, 1991),[181] in cui viene sviluppata una «teologia dell'autodeterminazione»; Chen Nanzhou 陈南州 (1944-), con la «teologia dell'identificazione» con le sofferenze e le speranze del popolo di Taiwan 台湾; Song Quansheng 宋泉盛[182] (1929-), con le opere *Third-Eye Theology* (1979), *The Compassionate God* (1982), *Theology from the Womb of Asia* (1988), e il triplice volume *The Cross in Lotus World* (1990-1994).[183] Questi autori possono essere considerati esempi taiwanesi di una peculiare teologia asiatica della liberazione.

Inoltre, fatta eccezione per alcuni recenti tentativi di sviluppare una teologia indigena cinese (si veda il più recente lavoro del biblista Yang Keqin 杨克勤, K.K. Yeo,[184] *Musing with Confucius and Paul:*

---

[180] WANG XIANZHI 王宪治,《台湾乡土神学论文集》(*Raccolta di saggi sulla teologia indigena taiwanese*), 台南神学院, 台南 1988.

[181] HUANG BOHE 黄伯和,《奔向出头天的子民》(*A People who Longs to See the Sky*), 稻乡出版社, 台北 1991.

[182] Song Quansheng, nato a Tainan 台南, laureato presso il Dipartimento di Filosofia nella National University di Taiwan 台湾, ottenne il dottorato in teologia negli Stati Uniti; gli sono stati conferiti un dottorato *honoris causa* in teologia da parte dell'Università di Edimburgo, e uno in scienze umane da parte della Cornell University. Ex-presidente del Tainan Theological Seminary, è stato preside dell'Istituto di Cultura Teologica di Taiwan.

[183] SONG QUANSHENG 宋泉盛, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings*, Orbis Books, New York 1979; ID., *The Compassionate God: An Exercise in the Theology of Transposition*, Orbis Books, New York 1982; ID., *Theology from the Womb of Asia*, Orbis Books, New York 1986. Il triplice volume ID., *The Cross in Lotus World: Jesus the Crucified People*, Fortress Press, Minneapolis 1990; ID., *Jesus and the Reign of God*, Fortress Press, Minneapolis 1993; ID., *Jesus in the Power of the Spirit*, Fortress Press, Minneapolis 1994.

[184] K. K. Yeo si è addottorato in filosofia presso la Northwestern University (Stati Uniti), dove ha studiato anche letteratura classica e retorica del Nuovo Testamento. Professore di Nuovo Testamento presso il Garrett-Evangelical Theological Seminary, è stato membro della Northwestern University e *visiting professor* presso l'Università di Pechino.

Toward a Chinese Christian Theology, 2008),[185] la teologia contestuale protestante di Hong Kong dal 1980 ad oggi si è concentrata soprattutto su questioni sociali e politiche. Questo sforzo ha dato luogo a varie tipologie di teologia contestuale, tra cui la «teologia della riconciliazione» proposta da Yang Mugu 杨牧谷[186] in *Theology of Reconciliation and Church Renewal* (*Fuhe shenxue yu jiaohui gengxin* 《复和神学与教会更新》, 1987).[187] Altri autori di Hong Kong che vale la pena ricordare sono: Guo Naihong 郭乃弘, Jiang Dahui 江大惠, Li Chichang 李炽昌 (con il suo approccio ermeneutico interculturale), Guo Peilan 郭佩兰 (con la sua prospettiva di una teologia femminile in Asia).

Questa linea è stata percorsa anche dal *Taiwan Area Research Group on Theological Issues* (TARGTI), formato da teologi e filosofi cattolici e protestanti in collaborazione con sociologi. L'obiettivo di tale ricerca, svolta dal 1978 al 1983 e dal 1990 al 1993, è stato quello di presentare la fede cristiana nel modo più conforme all'attuale vita sociale di Taiwan.

Nella Cina continentale dopo il 1979 la teologia contestuale «post-confessionale» della Chiesa protestante, rappresentata dal vescovo anglicano Ding Guangxun 丁光训,[188] non si è sviluppata in forma sistematica, rimanendo legata al rapporto tra la Chiesa e

---

[185] Yang Keqin 杨克勤 (K.K. Yeo), *Musing with Confucius and Paul: Toward a Chinese Christian Theology*, Cascade Books, Eugene 2008.

[186] Yang Mugu (Arnold Yeung, 1945-2002) ha conseguito il dottorato in filosofia a Cambridge, ha insegnato teologia presso la Chinese University di Hong Kong, dal 1987 si è impegnato a tempo pieno nella scrittura su temi teologici, interpretando temi di attualità secondo la prospettiva biblica.

[187] YANG MUGU 杨牧谷,《复和神学与教会更新》(*Theology of Reconciliation and Church Renewal*), 种籽, Hong Kong 1987.

[188] Ding Guangxun (K.H. Ting, 1915-2012) è stato presidente emerito del movimento patriottico delle Tre Autonomie, nonché presidente emerito del Consiglio cristiano della Cina e della Chiesa protestante approvata dal governo. È stato vescovo anglicano tra il 1940 e 1950, anche se la Chiesa anglicana non esiste più come istituzione in Cina. Ding ricoprì diversi incarichi politici: fu vicepresidente della Conferenza consultiva politica cinese del Popolo (1989-2008), e membro del Congresso Nazionale del Popolo, organo legislativo della Cina.

la società cinese. Gli scritti di Ding sono stati tradotti in inglese,[189] e sono quindi diventati largamente noti anche all'estero; le categorie e i grandi temi di riflessione che emergono dalla lettura di essi sono: l'amore come principale caratteristica di Dio, il Cristo cosmico, la continuità tra la trascendenza e l'immanenza di Dio, l'interrelazione della creazione e della redenzione, l'importanza etica di un coinvolgimento attivo del credente nel mondo, l'unità e la riconciliazione nella Chiesa.

Negli ultimi trent'anni Ding Guangxun e Chen Zemin (citato in precedenza) hanno ispirato altri teologi nello sviluppare una teologia tipicamente cinese; tra di loro, i più noti sono: Wang Weifan 王维藩 e Shen Yifan 沈以藩. I loro scritti sono stati pubblicati principalmente in due riviste: *Jinling shenxue zhi*《金陵神学志》(*Chinese Theological Review*), e *Tian Feng*《天风》(*The Wind of the Spirit*), dedicate a promuovere quella ricostruzione teologica promossa da Ding sin dal 1998.

Nel 1990 appare un nuovo fenomeno: l'emergere dei cosiddetti «cristiani culturali»,[190] e insieme a loro la nascita di una riflessione teologica accademica che ha rotto il monopolio teologico degli studiosi appartenenti alla Chiesa, situandosi nel più vasto campo

---

[189] Tra di essi troviamo: DING GUANGXUN 丁光训, *No Longer Strangers*, Orbis Books, New York 1989; ID., *Love Never Ends*, 译林出版社, 南京 2000; ID., *A Chinese Contribution to Ecumenical Theology*, WCC Publications, Geneva 2002; ID., *God is Love*, Cook Communications Ministries International, Colorado Springs 2004. Cf. anche il volume che lo ricorda, in cinese e in inglese: WANG PENG 王芃 (ed.),《在爱中寻求真理》(*Seeking Truth in Love*), 宗教文化出版社, 北京 2006.

[190] I «cristiani culturali» si identificano con la cultura cristiana, pur non essendo cristiani. Questo tipo di identificazione può essere dovuta all'influenza familiare, ad esperienze personali, all'ambiente sociale e culturale, o altro. In Cina, il termine «cristiani culturali» (wenhua jidutu 文化基督徒) può riferirsi agli intellettuali che si sono dedicati allo studio della teologia e dell'etica cristiane. Un piccolo numero di essi è apertamente religioso, altri mantengono segreta la loro fede per proteggere le loro posizioni accademiche nella Cina comunista, altri ancora provano simpatia per il cristianesimo senza convertirsi, mentre la maggior parte sono non credenti. Liu Xiaofeng 刘小枫 è il più noto «cristiano culturale» del primo tipo.

degli studi cristiani che hanno ottenuto un posto nelle università della Cina continentale dopo il 1979. Questa ricerca teologica ha trovato il suo centro di elaborazione teorica presso l'*Institute of Sino-Christian Studies* (*Hanyu Jidujiao Wenhua Yanjiusuo*汉语基督教–文化研究所) di Hong Kong. Le sue principali vie di diffusione sono: la rivista *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology* (*Dao feng: Jidujiao wenhua pinglun*《道风：基督教文化评论》) pubblicata dallo stesso Istituto, e la serie monografica *Sino-Christian Studies* (*Hanyu Jidujiao xueshu lunping*《汉语基督教学术论评》) pubblicata dall'Università Cristiana di Zhongyuan 中原大学 (Taiwan 台湾).

L'espressione «teologia sino-cristiana» (Hanyu shenxue 汉语神学) è stata utilizzata dapprima da Liu Xiaofeng 刘小枫,[191] e poi da un numero crescente di studiosi nella Cina continentale, a Hong Kong e a Taiwan, che hanno seguito Liu nell'elaborazione di una «teologia in lingua madre» (muyu shenxue 母语神学), in contrasto con la teologia indigena e la teologia contestualizzata. La teologia sino-cristiana ha trovato lentamente ma stabilmente il proprio spazio nel campo accademico, in modo tale che oggi essa può essere considerata parte integrante della cultura e del pensiero in lingua cinese, e una componente riconosciuta all'interno degli studi umanistici. Ciò che ancora manca, però, è l'integrazione con la ricerca teologica compiuta dagli studiosi appartenenti alla Chiesa.

3. Le sfide dell'inculturazione in Cina

3.1. Lo spirito della cultura cinese tradizionale

Prima di affrontare le questioni riguardanti la sfida dell'inculturazione della fede cristiana in Cina, occorre chiarire innanzitutto che cosa sia la cultura cinese.

---

[191] Liu Xiaofeng (1956-) è uno studioso cinese contemporaneo, e docente all'Università Renmin University (Renmin Daxue 人民大学). È stato il prototipo del cristiano culturale, cioè un credente a cui può mancare l'appartenenza a una specifica Chiesa, ed è stato, insieme a He Guanghu 何光沪, uno dei principali precursori del settore accademico della «teologia sino-cristiana» (Hanyu shenxue 汉语神学).

Secondo il filosofo cinese Mou Zongsan (citato in precedenza), nella cultura cinese ci sono tre correnti principali: il confucianesimo, il buddhismo e il daoismo. Tutte e tre sono correnti filosofiche, pongono in evidenza gli aspetti della soggettività e della moralità; a differenza del pensiero occidentale che pone in evidenza non la soggettività ma l'oggettività, non la moralità ma la conoscenza.[192] Poiché la cultura cinese è una cultura filosofica, si differenzia dalla cultura occidentale che è una cultura scientifica e da quella indiana che è una cultura religiosa.[193]

La storia della cultura cinese, prima dell'unificazione della dinastia Qin 秦 (221 a.C.), era stata attraversata da tre correnti di pensiero: il confucianesimo, il moismo[194] e il daoismo; finché arrivarono le dinastie Han 汉 e Tang 唐, durante le quali penetrò il buddhismo che sostituì il moismo, fino ai primi anni della Repubblica di Cina; con il Movimento del Quattro Maggio il confucianesimo venne messo da parte, pur continuando a influenzare ancora per qualche decina di anni il panorama filosofico.[195]

Secondo Nan Huaijin 南怀瑾[196] la cultura della Cina negli ultimi due millenni è caduta in un circolo vizioso, ritornando sempre alle stesse fonti del pensiero: il confucianesimo e il daoismo. Egli afferma che, leggendo tutta la storia cinese, dalle dinastie Han 汉 e Tang 唐 alle dinastie Song 宋, Yuan 元, Ming 明 e Qing 清, si può scoprire che l'azione di governo era ispirata sempre dalla medesima idea filosofica: «neiyong huanglao, waishi rushu» "内用黄老, 外示儒术", che in

---

[192] Cf. MOU ZONGSAN, *Le caratteristiche della filosofia cinese*, 5-6.

[193] HUANG XIANIAN 黄夏年 (ed.),《朱谦之文集第七集》(*Antologia di Zhu Qianzhi*, VII), 福建教育出版社, 福州 2002, 344. Zhu Qianzhi (1899-1972) fu un filosofo e uno storico cinese.

[194] Il pensiero filosofico che deriva da Mozi 墨子 (468-376 a.C.).

[195] Cf. NAN HUAIJIN 南怀瑾,《老子他说》(*Altre interpretazioni del* Laozi), 上海文化出版社, 上海 2001, 2.

[196] Nan Huaijin (noto all'estero come Nan Huai-Chin, 1918-2012) è stato uno dei maestri spirituali della Cina contemporanea. Allievo del famoso Yuan Huanxian 袁焕仙 (1887-1966), ricevette la conferma della sua illuminazione da maestri di diverse tradizioni buddhiste. È considerato da molti come la principale figura nella rinascita del buddhismo cinese, anche se è poco conosciuto al di fuori di questa sfera culturale.

italiano potrebbe tradursi come «osservare all'interno del governo il pensiero di Huangdi e Laozi, vale a dire il daoismo; osservare all'esterno il confucianesimo, vale a dire il pensiero di Confucio e di Mencio». Nan commenta dicendo che questa strategia politica è una falsità dalla doppia faccia, come quella di una persona che conduca una doppia vita: una all'interno e un'altra all'esterno della propria famiglia.

Se questa è stata la ricetta politica costante del governo cinese nei secoli passati, per descrivere la vita del popolo Nan usa una metafora: al popolo serve il buddhismo come un grande supermercato in cui si trova di tutto; il confucianesimo come un negozio di alimentari, dove non può mancare l'essenziale; il daoismo come una farmacia, dove si trova ciò che è necessario alla salute.

Nella prospettiva di Nan, il più tipico rappresentante del pensiero daoista è stato Laozi 老子, nella cui opera omonima (chiamata anche, come abbiamo già ricordato, *Daodejing*《道德经》) si trovano il pensiero essenziale e la più dettagliata descrizione del daoismo. Dopo di lui, Zhuangzi 庄子 ha sviluppato il daoismo commentando e spiegando il pensiero di Laozi, nel libro omonimo (chiamato anche *Nan Huajing*《南华经》) scritto durante il periodo dell'imperatore Tang Xuanzong 唐玄宗;[197] in esso si trovano utilissime indicazioni in campo politico, militare, pedagogico, economico, che hanno fortemente influenzato i più grandi personaggi della storia cinese. Prima e durante le dinastie Qin 秦 e Han 汉 (dal 207 al 220 d.C.) il daoismo non era separato dal confucianesimo; si usava per tutti e due la parola «Dao», che esprimeva sinteticamente la visione religiosa e filosofica dominante. Chiunque volesse diventare un «uomo nobile» (junzi 君子) e avere successo nei propri affari sociali cominciava sempre da questo punto; una volta raggiunta la cima, però, cominciava a ragionare in modo diverso. Questa linea di condotta è stata teorizzata da Dong Zhongshu 董仲舒,[198] che nel corso della dinastia Han ha portato a compimento la separazione tra confucianesimo e daoismo.

---

[197] Nan Huajing venne onorato dai daoisti come un santo, sotto il nome di Nanhua Zhenren 南华真人.

[198] Dong Zhongshu (179-104 a.C.) è stato uno studioso cinese della dinastia Han 汉. È tradizionalmente associato alla promozione del confucianesimo come ideologia ufficiale dello Stato imperiale cinese.

Dopo la dinastia Han il confucianesimo si trovò chiaramente posto al servizio del potere imperiale; da allora in poi, esso divenne il principale strumento ideologico del governo cinese. Perché il confucianesimo sottolinea in modo particolare la virtù del li 礼 (compiere adeguatamente i «riti», ovvero adottare la condotta appropriata ad ogni circostanza),[199] esso porta a distinguere le persone in classi sociali diverse, alle quali debbono corrispondere comportamenti diversi. Questa visione della vita risultava molto utile ai governanti, ma per il popolo finì con il diventare una schiavitù e un peso mentale. Finché il governo era buono e pensava al benessere della gente, tutto andava bene; ma quando il governo era egoista e si preoccupava solo del mantenimento del proprio potere, sorgevano moti popolari e sorgeva un altro governo, che tuttavia utilizzava lo stesso metodo del precedente. Così la storia cinese è entrata in un circolo vizioso.

Nel corso delle dinastie Tang 唐 e Song 宋 (618-1279) il confucianesimo, il buddhismo e il daoismo vennero a configurarsi come le correnti principali della cultura cinese. Tra di esse il buddhismo mahāyāna[200] (il «grande veicolo» diffuso in Cina) poneva molto in evidenza la prospettiva dell'aldilà, pur dando importanza anche a questa vita e offrendo una via di salvezza a tutti. «Nella storia culturale della Cina si presenta invariabilmente lo stesso fenomeno: ogni volta che si entra nel caos totale, quasi irrimediabile, sorgono sempre uomini che mettono ordine dal caos, e sono quasi tutti daoisti».[201] Costoro condividono la medesima caratteristica, e lo stesso stile di vita: «ritirarsi dopo aver conquistato il successo e stabilita la reputazione, ecco il Dao (la Via) del cielo».[202] Tra di essi: Yi Yin 伊尹[203] e

---

[199] Questa parola è molto difficile da tradurre, perché include molti significati: «cerimonia», liturgia», «cortesia», «regola», «legge», ed altri.

[200] Il termine *mahāyāna* si compone dei termini sanscriti *mahā*, «grande» e *yāna*, «veicolo»: quindi «grande veicolo», da intendersi come ciò che conduce gli esseri viventi verso la liberazione spirituale.

[201] NAN HUAIJIN, *Altre interpretazioni del Laozi*, 5.

[202] "功成名遂身退, 天之道" (*Laozi*, 9, 5).

[203] Huang Ying 黄尹 o Yi Yin, conosciuto anche come Aheng 阿衡, è stato un primo ministro della dinastia Shang 商, e uno dei funzionari più onorati della sua epoca. Aiutò Shangtang 商汤, fondatore e imperatore della dinastia Shang, a sconfiggere il re Jie 桀 della dinastia Xia 夏.

Fu Yue 傅说[204] della dinastia Shang 商 (XVII-XI secolo a.C.), Jiang Shang 姜尚[205] della dinastia Zhou 周 (XI secolo a.C.-256 a.C.), Fan Li 范蠡[206] tra il periodo delle Primavere e degli Autunni (Chunqiu 春秋, 770-476 a.C.) e il periodo degli Stati Combattenti (Zhangguo 战国, 476-221), Zhang Liang 张良[207] e Chen Ping 陈平[208] della dinastia Han 汉 (202 a.C.-220 d.C.), Zhuge Liang 诸葛亮[209] del periodo

[204] Fu Yue, noto anche come Hou Que 侯雀, fu ministro sotto l'imperatore Wuding 武丁 della dinastia Shang 商, che regnò dal 1324 al 1265 a.C.

[205] Jiang Shang (XI secolo a.C.), comunemente noto come Jiang Ziya (姜子牙) e Lü Shang 吕尚, fu un antico stratega militare cinese che aiutò il re Wen 文 e il re Wu 武 di Zhou 周 a rovesciare la dinastia Shang 商. Dopo che il re Wu ebbe stabilito la dinastia Zhou, Jiang Shang fu infeudato a Qi 齐, che in seguito si sviluppò in uno stato potente nel periodo delle Primavere e degli Autunni e nel periodo degli Stati Combattenti. Come fondatore dello stato di Qi, il suo titolo postumo è Duca Tai di Qi (Qi Taigong 齐太公).

[206] Fan Li (517-? a.C.) fu un consigliere dello stato di Yue 越, nel periodo delle Primavere e degli Autunni. È conosciuto anche con il nome Tao Zhugong 陶朱公, assunto dopo la vittoria sullo stato di Wu 吴.

[207] Zhang Liang (III secolo a.C.-186 a.C.), nome di cortesia Zifang 子房, fu uno stratega e uno statista durante la dinastia degli Han occidentali 西汉. È anche conosciuto come uno dei Tre eroi dell'inizio della dinastia Han (Han chu san jie 汉初三杰) insieme a Han Xin 韩信 e Xiao He 萧何. Zhang Liang contribuì notevolmente alla creazione della dinastia Han, e gli fu conferito il titolo di marchese Wencheng di Liu (Liu Hou Wencheng 留候文成) dall'imperatore Gaozu 高祖, in riconoscimento dei suoi sforzi.

[208] Chen Ping (III secolo a.C.-178 a.C.) servì come cancelliere all'inizio della dinastia degli Han occidentali 西汉. Fu consigliere di Liu Bang 刘邦, il fondatore della dinastia Han. Giocò un ruolo importante aiutando Liu Bang a superare il suo rivale Xiang Yu 项羽 nella contesa Chu-Han (Chu-Han Zhizheng 楚汉之争, 206-202 a.C.).

[209] Zhuge Liang, nome di cortesia Kongming 孔明 (181-234), fu un condottiero e uomo di stato cinese. Cancelliere di Shu 蜀 durante il periodo dei Tre Regni, è ricordato come il più grande e dotato stratega della sua era. Spesso dipinto con una tunica e un ventaglio di penne di gru, Zhuge fu anche un dotato studioso e inventore. La sua reputazione di studioso intelligente e colto crebbe anche mentre viveva in uno stato di relativa reclusione, meritandogli il nome di Wolong 卧龙 (Drago Dormiente). Il suo nome è diventato sinonimo di intelligenza e tattica nella cultura cinese.

dei Tre Regni (Sanguo 三国, 220-280), Wei Zheng 魏征[210] della dinastia Tang 唐 (618-907), Liu Ji 刘基[211] della dinastia Ming 明 (1368-1644) e Fan Wencheng 范文程[212] della dinastia Qing 清 (1636-1912), ed altri ancora meno noti.

Da questi esempi si comprende come il daoismo renda l'uomo saggio, gli insegni a entrare nel mondo e ad uscirne. Non è come il buddhismo che insegna soltanto ad uscire dal mondo, perché la vita è «il fuoco d'artificio nel cielo e la luna nell'acqua»;[213] neanche come il confucianesimo, che insegna soltanto a vivere nel mondo, partendo dalla morale ed entrando poi nella sfera ontologica.

In conclusione, lo spirito della cultura tradizionale della Cina si caratterizza perché sottolinea l'unità tra il cielo, la terra e l'uomo. Tang Junyi 唐君毅 la descrive con queste parole: «Vivere sulla terra osservando la via del cielo, osservare la via del cielo per far vivere l'uomo».[214]

---

[210] Wei Zheng (580-643), nome di cortesia Xuancheng 玄成, formalmente duca Wenzhen di Zheng 郑文贞公, è stato un uomo politico e il primo curatore del libro di Sui 隋, composto nel 636. Ha servito come cancelliere della dinastia Tang per circa 13 anni, durante il regno dell'imperatore Taizong 太宗.

[211] Liu Ji (1311-1375), nome di cortesia Bowen 伯温 e nome postumo Wencheng 文成, fu uno stratega, ufficiale, statista e poeta del tardo periodo Yuan 元 e inizio Ming 明. Nacque a Qingtian 青田 (attuale Wencheng 文成, nella provincia dello Zhejiang 浙江). Fu il principale consigliere di Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328-1398), che più tardi divenne il fondatore della dinastia Ming. Liu Ji è anche noto per le sue profezie; è stato descritto come il Nostradamus cinese. Con lo studioso e generale suo contemporaneo Jiao Yu 焦玉, è stato uno dei co-redattori del trattato militare conosciuto come *Huolongjing*《火龙经》(*Classico del Drago di Fuoco*).

[212] Fan Wencheng (1597-1666), nome di cortesia Xiandou 宪斗, fu uno dei ministri fondatori della dinastia Qing 清. Nei primi anni della dinastia Ming 明 i suoi antenati vennero esiliati da Jiangxi 江西 a Shenyang 沈阳. Quando morì nel 1666, ottenne dall'imperatore Kangxi 康熙 il nome postumo Wensu 文肃.

[213] Questa frase è un detto cinese: "空中花, 水中月" che deriva originariamente dal pensiero buddhista, e vuol dire «tutto è vuoto».

[214] Cf. TANG JUNYI 唐君毅,《中国文化之精神价值》(*Valori spirituali della cultura cinese*), 广西师范大学出版社, 桂林 2005, 348.

3.2. La ricostruzione della nuova cultura cinese: sfida e opportunità

Tang Yijie 汤一介[215] negli anni '90 scriveva, nella prefazione di *Zhongguo wenhua gailun* 《中国文化概论》 (*Sommario della cultura cinese*): «Sin dal tardo XIX secolo ad oggi la cultura cinese è costantemente in una fase di trasformazione; essa mostra una separazione dalla cultura tradizionale, entra in crisi ed appare come isolata da tutto il resto, ma cerca anche spesso in modo rapido una riorganizzazione e un rinnovamento».[216]

Questa trasformazione dalla cultura «tradizionale» a quella «moderna» è cominciata nel periodo delle Guerre dell'oppio (Yapian Zhanzheng 鸦片战争, 1840-1842; 1856-1860) e del Grande Regno Pacifico del Cielo (Taiping Tianguo 太平天国, 1851-1872). La cultura occidentale in quel momento si presentava come portatrice della scienza e della tecnica, e aprì con la forza militare la porta della Cina. I cinesi di allora videro all'opera la potenza della scienza applicata, e si svegliarono dal proprio sonno. Alcuni, pensando al futuro dello stato, cercarono di attuare qualche riforma: come Liang Qichao 梁启超[217] e Kang Youwei 康有为,[218] che fecero la Riforma dei Cento Giorni (Wuxu Bianfa 戊戌变法); dopo di che sorsero Sun Zhongshan 孙中山[219] e

---

[215] Tang Yijie (1927-2014), docente e primo direttore dell'Istituto di studi confuciani all'Università di Pechino, è considerato un grande studioso della filosofia e della cultura studi cinesi. Ha guidato il progetto di revisione del canone confuciano, cercando di raccogliere tutte le opere classiche del confucianesimo.

[216] Li Zhonghua 李中华,《中国文化概论》(*Sommario della cultura cinese*), 华文出版社, 北京1994, prefazione.

[217] Liang Qichao (1873-1929) è stato uno scrittore, giornalista, filosofo e riformatore.

[218] Kang Youwei (1858-1927) è stato un filosofo, calligrafo e riformatore politico.

[219] Noto anche come Sun Yat-sen (1866-1925), è stato un grande uomo politico. È considerato il fondatore della Cina moderna e uno dei più importanti rivoluzionari cinesi, tra i primi a proporre il rovesciamento dell'impero e a considerare il problema della democrazia.

Zhang Taiyan 章太炎[220] con il Movimento della Democrazia Costituzionale, la cui vittoria diede vita alla Repubblica di Cina. Nel periodo della Prima Guerra Mondiale lo stato cinese passò dalla caduta della dinastia Qing 清 alla Repubblica di Cina; e nel periodo della Seconda Guerra Mondiale attraversò otto anni di guerra civile, per giungere alla costituzione della Repubblica Popolare Cinese (1949). La cultura cinese tradizionale aveva indietreggiato giorno dopo giorno davanti all'invasione della cultura occidentale;[221] ma alla fine della Seconda Guerra Mondiale, con il termine del colonialismo e il crollo dell'eurocentrismo in campo culturale, essa entrò in una nuova era di consapevolezza e di diversificazione.

Così negli anni '80, non appena ebbero politicamente un po' di libertà, gli studiosi cinesi cercarono di compiere la transizione dalla cultura «tradizionale» alla cultura «moderna». Questa «tradizione» include non soltanto la cultura antica, ma anche quella più recente che si è sviluppata sotto la sua egida. Negli ultimi anni è sorto anche, a livello mondiale, un notevole interesse nei confronti della cultura cinese; un fenomeno che «continuerà forse ancora per alcuni altri anni», come afferma Tang Yijie 汤一介.[222]

Per i cristiani cinesi tale ricostruzione di una nuova cultura in Cina costituisce una sfida, e al tempo stesso un'opportunità. Come far sì che il pensiero cristiano possa radicarsi nella cultura cinese è assai urgente in questo tempo, che è anche molto favorevole per gli studiosi cristiani cinesi. Abbiamo detto in precedenza che la Chiesa protestante ha fatto già tantissimo nel passato, e continua ancora oggi la sua attività in questo campo attraverso molti centri e associazioni. Rispetto a loro i cattolici in Cina non solo difettano di strumenti (centri studi, istituti e università); talvolta manca anche lo zelo necessario a promuovere quest'opera di inculturazione.

---

[220] Zhang Taiyan (1868-1936), noto anche come Zhang Binglin 章炳麟, è stato un filologo, critico testuale, filosofo e rivoluzionario.

[221] Cf. TANG JUNYI, *Valori spirituali della cultura cinese*, 343-344.

[222] Cf. LI ZHONGHUA, *Sommario della cultura cinese*, prefazione.

3.3. La sfida della politica

Abbiamo già detto come, sin dalla sua entrata in Cina, il cristianesimo sia sempre stato strettamente legato al potere politico. La Religione della Luce (Jingjiao 景教) si appoggiava alla corte imperiale della dinastia Tang 唐; la Chiesa venne sostenuta vigorosamente da sei imperatori (da Taizong 太宗 a Dezong 德宗), e durò più di 200 anni, raggiungendo nel periodo dell'imperatore Gaozong 高宗 il suo massimo splendore. Tuttavia, quando arrivò la persecuzione da parte del potere politico, essa perse subito il suo vigore.

Ugualmente nel tempo della dinastia Yuan 元, con Giovanni da Montecorvino, la Chiesa riuscì facilmente ad ottenere l'accoglienza dell'imperatore del tempo, ma perse la sua continuità perché non venne accettata l'ordinazione episcopale dei presbiteri cinesi.

E sotto la dinastia Ming il grande Matteo Ricci con i suoi compagni gesuiti ottenne il favore della corte e di alcuni influenti mandarini; ma poi, quando arrivò il periodo dell'imperatore Kangxi, il rapporto tra la Chiesa e il governo cinese divenne fortemente conflittuale e ostacolò l'affermarsi della fede cristiana.

Tra il XIX e il XX secolo la Chiesa si trovò immersa nei conflitti politici e nelle guerre di invasione della Cina da parte degli stati occidentali; per questo la sua immagine peggiorò ulteriormente, sino all'attribuzione dell'epiteto di Yangjiao 洋教 (religione straniera). Il senso negativo di quest'espressione si è alleggerito, man mano che i cinesi si sono aperti all'accoglienza del sapere occidentale.

Dopo la fondazione della Repubblica Popolare Cinese (1949) la Chiesa, oltre a dover convivere con il governo comunista, cercò di espandersi compatibilmente con l'ambiente in cui si trovava. Come regolare il rapporto con il potere politico è stato sempre il problema più importante per la Chiesa cinese.

Nel 1951 Wu Yaozong 吴耀宗 avviava il Movimento Patriottico delle Tre Autonomie (Sanzi Aiguo Yundong 三自爱国运动),[223] al

---

[223] «Tre Autonomie» è un'espressione tipicamente cinese, abbreviazione di «auto-governo, auto-sostegno, auto-propagazione» (zizhi 自治, ziyang 自养, zichuan 自传). I tre principi dell'«auto-governo» (dirigenti cinesi e non stranieri), dell'«auto-supporto» (indipendenza finanziaria da stranieri), e

fine di promuovere una strategia di auto-governo, auto-sostegno e auto-propagazione che rimuovesse le influenze straniere dalle Chiese cinesi, e assicurasse il loro «patriottismo» secondo la costituzione della Repubblica Popolare Cinese. Nel 1954, più di 40 capi cristiani cinesi pubblicarono una «Dichiarazione cristiana», promettendo il sostegno dei cristiani in funzione anti-imperialista, anti-feudale e anti-capitalista. Agli occhi dei critici, tale movimento ha permesso al governo di infiltrare, sovvertire e controllare gran parte delle comunità cristiane.

Come conseguenza di quel movimento iniziato dai protestanti, nel 1957 la Chiesa cattolica cinese fece la prima conferenza nazionale, con l'appoggio (o per meglio dire il controllo) dell'Ufficio affari religiosi della Repubblica Popolare Cinese; da cui è stata fondata l'Associazione Patriottica Cattolica Cinese (Zhongguo Tianzhujiao Aiguohui 中国天主教爱国会), con lo scopo di controllare le attività dei cattolici in Cina. Essa viene spesso indicata come «Chiesa ufficiale»,[224] in contrapposizione alla «Chiesa sotterranea» costituita dal clero e dai fedeli che, nonostante i divieti, sono rimasti segretamente fedeli alla Santa Sede.

Dal 1966 al 1976, durante la Grande Rivoluzione Culturale cinese, la professione della vita religiosa in Cina è stata effettivamente vietata, compresi il Movimento dei protestanti e l'Associazione dei cattolici. In questo periodo tutto il culto era esercitato segretamen-

---

dell'«auto-propagazione» (lavoro missionario svolto da cinesi) sono stati articolati prima da Henry Venn, segretario generale della Church Missionary Society (1841-73), poi da Rufus Anderson, ministro degli esteri del Consiglio americano di commissari per le Missioni Estere. I principi, redatti ufficialmente durante una conferenza di missionari cristiani nel 1892 a Shanghai 上海, riflettono la consapevolezza che il futuro della Chiesa cinese dipendeva dall'indigenizzazione dei propri capi, e dall'elaborazione di modalità cultuali propriamente cinesi. Dixon Edward Hoste (He Side 何斯德), capo della missione continentale in Cina, sostenne gli stessi principi nella prima metà del XX secolo.

[224] In realtà l'«Associazione patriottica cinese» si differenzia dalla «Chiesa ufficiale» perché l'Associazione è un ufficio statale, mentre la Chiesa ufficiale è composta dalle comunità religiose che accettano di collaborare con l'Associazione.

te, per timore delle persecuzioni. Al fine di contrastare la tendenza crescente ad incontri di carattere religioso non monitorati dallo stato, nel 1979 il governo cinese ha ripristinato ufficialmente il Movimento dei protestanti e l'Associazione dei cattolici, e nel 1980 nell'ambito della Chiesa protestante è stata costituita l'Assemblea Cristiana Cinese (Zhongguo Jidujiao Xiehui 中国基督教协会); in seno alla Chiesa cattolica è stata costituita la Commissione amministrativa della Chiesa cattolica cinese (Zhongguo Tianzhujiao Jiaowu Weiyuanhui 中国天主教教务委员会). I capi del Movimento e dell'Associazione vengono scelti dal governo, mentre l'Assemblea e la Commissione servono a organizzare le due confessioni concentrandosi sulla loro gestione interna.[225]

Nei confronti della Chiesa cattolica, oltre al principio delle «Tre Autonomie» di cui si è già parlato, si è fatto valere un altro principio importante: i vescovi debbono essere eletti e consacrati dal governo (zixuan zisheng zhujiao 自选自圣主教). Dal 13 aprile 1958 al 25 aprile 2012 settantasette vescovi sono stati eletti e consacrati, senza la nomina o il consenso della Santa Sede, in Cina continentale. Altri novantuno vescovi sono stati ordinati con il consenso della Santa Sede. Di tutti questi vescovi solo sedici sono stati riconosciuti sia dalla Santa Sede che dal governo cinese.

È quindi evidente la gravità del conflitto tra la Chiesa cristiana, cattolica e protestante, e il governo cinese. Come affrontare questa situazione? La divisione nell'interno della Chiesa cinese non solo ha provocato una grande ferita alla Chiesa stessa, ma ne ha bloccato anche lo sviluppo e la missione evangelica. In attesa che tali problemi vengano risolti, le membra vive della Chiesa debbono impegnarsi a cercare una via d'uscita, sia teorica che pratica, ed affrontarla con la saggezza che viene dalla luce dello Spirito Santo.

---

[225] In pratica, il governo cinese ha esteso il suo controllo anche sull'Assemblea e sulla Commissione.

CAPITOLO 3

IL LIBRO

Nel capitolo I, parlando della vita di Yuan Zhiming, abbiamo sottolineato come egli, dopo essersi convertito al cristianesimo, abbia riletto il classico del daoismo *Laozi*《老子》(o *Daodejing*《道德经》) e sia rimasto stupito dalla vicinanza dei suoi contenuti a quelli della rivelazione biblica. Le sue ricerche lo hanno portato a scrivere *Lao Tzu and the Bible*.

Nel capitolo II abbiamo analizzato il criterio dato dal magistero della Chiesa a proposito dell'evangelizzazione delle culture e nelle culture, cioè dell'inculturazione della fede cristiana. Su questo sfondo abbiamo anche parlato del lavoro apostolico compiuto in Cina nel passato – specificamente dei tre importanti incontri della civiltà cinese con il cristianesimo – e dei problemi, culturali e politici, attualmente presenti.

In questo capitolo descriveremo il contenuto e la struttura di *Lao Tzu and the Bible (LTB)*, al fine di esaminarne successivamente più in dettaglio gli elementi specificamente teologici, e l'importanza nella prospettiva della teologia in lingua cinese.

1. IL CONTENUTO

Dopo un'introduzione (*The Majesty of Ancient Tao*), dedicata a un inquadramento del daoismo e alla problematica della sua interpretazione,[1] *LTB* si divide in quattro parti. La prima parte è dedicata al Dao originario (*The Seven Characteristics of Tao*), che l'autore considera sotto sette aspetti: auto-sussistente (*Self-existent*), creatore-che-sostiene (*Creator/Sustainer*), trascendente (*The One Who Transcends*), datore di vita (*The True Tao Has Life*), rivelatore

[1] Cf. *LTB*, 29-52.

(*Revealer*), giusto (*The Righteous One*), salvatore (*Savior*).[2] Nella seconda parte si parla del Dao incarnato, il Santo (*the Holy One*). L'autore lo presenta come un uomo normale: ha un nome, un'identità, un'immagine originale, una missione, ha subìto l'umiliazione, ha affrontato la passione e ha compiuto la sua missione.[3] Nella terza parte si parla della spiritualità come sequela del Dao (la Via del Dao, *the Way of Tao*), esponendo: i princìpi per la Via del Dao, gli esercizi per la Via del Dao, e alcune metafore sul seguire la Via del Dao.[4] La quarta parte, infine, è assai breve, e può essere considerata un'appendice sulle metafore del Tao (*Metaphors of Following Tao*)[5]

1.1. Il Dao originario (*The Seven Characteristics of Tao*)

Yuan inizia a trattare della sussistenza di Dio, facendo un confronto tra la Bibbia e il *Laozi*. Nel libro dell'Esodo si dice che il Signore è chiamato «Io Sono» (Es 3,14),[6] invece nel *Laozi* si dice: «Il Dao emula ciò che è come è».[7]

---

[2] Cf. *LTB*, 53-215.

[3] Cf. *LTB*, 217-292.

[4] Cf. *LTB*, 293-374.

[5] Cf. *LTB*, 375-391.

[6] Si può tradurre l'ebraico anche letteralmente: «Io sono colui che è», «Io sono l'esistente»; così lo hanno compreso i traduttori della LXX: *Ego eimi ho on*. Dio è il solo veramente esistente. Ciò significa che è trascendente e resta un mistero per l'uomo, e anche che agisce nella storia del suo popolo e nella storia umana che dirige verso un fine. Secondo una etimologia popolare, il tetragramma sacro, cioè le quattro consonanti ebraiche YHWH con le quali è indicato il Nome di Dio, viene spiegato con l'accostamento al verbo «essere» (hayah). Il significato di questo verbo, però, non va inteso tanto come una definizione filosofica di Dio: «colui che ha l'essere per essenza», ma in Dio l'essenza è identica all'atto d'essere, ossia Dio è lo stesso essere sussistente. Perciò l'essere per essenza è il costitutivo formale di Dio, e dall'essere per essenza derivano tutti gli altri attributi divini (cf. *LTB*, 55 nota 68).

[7] "道法自然" (*Laozi*, 25,7).

Nel libro del Deuteronomio si dice così, riferendosi a Dio: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo» (Dt 6,4). La Chiesa annuncia di credere nell'Unico Signore che ha creato il cielo e la terra; al di fuori di Lui non esiste un altro. Nel libro *Laozi* si dice che il Dao è Uno, immortale ed eterno.[8]

La Chiesa crede che Dio non muti, il Dio dell'antichità è lo stesso di oggi e sarà lo stesso in eterno, come si dice nella Lettera agli Ebrei: «Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e in eterno» (Eb 13,8). In Dio non vi è e non vi sarà nessun cambiamento, perché la parola di Dio è verace e non cambia (cf. Mt 24,35). Nel *Laozi* si dice: «il Dao è insondabile e immortale»,[9] «fin dal principio il suo nome non è mai scomparso»,[10] «l'uomo deve fare sacrifici e lodare Colui che è perfetto di generazione in generazione, senza mai cessare».[11] Ma il Dao rimane sempre misterioso: «Ciò che si vede, ma non si percepisce viene chiamato Yi 夷; ciò che si sente, ma non si capisce viene chiamato Xi 希; ciò che può essere toccato, ma non può essere afferrato viene chiamato Wei 微. Questi tre sono oltre la comprensione, ed insieme diventano Uno»;[12] il Dao «è nascosto, non rivela normalmente il suo nome».[13] Poiché Laozi lo conosce, lui stesso dice: «Io non ne conosco il nome, ma lo designo con l'appellativo di "Dao"; se costretto a dargli un nome, lo chiamerei "il Grande"».[14]

Yuan ha notato che nel *Laozi* non si trova la parola «creatore», ma la si trova nel *Zhuangzi*《庄子》(opera di Zhuangzi, discepolo di Laozi);[15] in esso si dice: «Sono stato creato con l'immagine umana, se mi inorgoglisco dicendo: sono uomo, sono uomo! il creatore-sostenitore riterrebbe sicuramente che io sono un uomo infausto».[16]

---

[8] Cf. *Laozi*, 10,1; 22, 2; 39, 1-2; 42, 1.

[9] "谷神不死" (*Laozi*, 6, 1).

[10] "自今及古, 其名不去" (*Laozi*, 21, 4).

[11] "子孙以祭祀不辍" (*Laozi*, 54, 2).

[12] "视之不见名曰夷, 听之不闻名曰希, 抟之不得名曰微" (*Laozi*, 14, 1).

[13] "道隐无名" (cf. *Laozi*, 41, 7; 32, 1).

[14] "吾不知其名, 强字之曰道, 强为之名曰大" (*Laozi*, 25, 4).

[15] Cf. *LTB*, 76.

[16] "今一犯人之形, 而曰:「人耳人耳!」夫造化者必以为不祥之人" [LI GUOMIN 李国敏,《庄子读本》(*Una lettura del* Zhuangzi), 大方出版社, 台北 1973, 94].

Pertanto, anche se il termine «creatore» non si trova nel *Laozi*, il concetto corrispondente gli appartiene.

Per nominare il Grande Dao Laozi usa esplicitamente i seguenti appellativi: Madre del creato, Madre del cielo e della terra e Madre di tutte le cose sotto il cielo;[17] Progenitore di tutte le cose;[18] Fonte, Essere materno, Radice del cielo e della terra;[19] Padre di tutti,[20] e altri ancora. Da tutte queste espressioni si comprende ciò che Laozi vuole comunicare: il Dao è creatore e sostenitore (*Creator*/*Sustainer*).[21] Anche se Laozi non usa il termine «creare», bensì «generare», diverso rispetto all'espressione della Bibbia, perché in essa si parla di «creare»: «In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu» (Gn 1,1-3). Si parla anche di «generare»: «Poiché di lui stirpe noi siamo. Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra» (At 17,28-29). Secondo Yuan, sia la Bibbia che il *Laozi* hanno la stessa idea di creazione: solo le loro espressioni differiscono, a motivo delle differenti culture.[22]

Laozi parla anche del Nulla: «Tutto ciò che sotto il cielo ha un inizio, quell'inizio è la madre del mondo»;[23] «il Nulla indica l'inizio del cielo e della terra».[24] Laozi afferma in un altro passo: «Tutte le cose sotto il cielo sono nate dall'Essere, e l'Essere è nato dal Nulla».[25] Appare dunque come la creazione di tutte le cose dal nulla, se è stata un problema insolubile per la filosofia greca, non lo è stata per la filosofia cinese.[26]

---

[17] Cf. *Laozi*, 1, 2; 25, 3; 52, 1.
[18] Cf. *Laozi*, 4, 1.
[19] Cf. *Laozi*, 6, 1-2; 16, 2.
[20] Cf. *Laozi*, 21, 4.
[21] Cf. *LTB*, 76.
[22] Cf. *LTB*, 76-78.
[23] "天下有始, 以为天下母" (*Laozi*, 52, 1).
[24] "无, 名天地之始" (*Laozi*, 1, 2).
[25] "天下万物生于有, 有生于无" (*Laozi*, 40, 2).
[26] Cf. *LTB*, 83.

A proposito del ruolo che ha il Dao nel mantenere in essere tutte le cose, dice il *Laozi*: «Tutte le cose sono create dal Dao, nutrite dalla sua grazia, formate nella materia, e completate nella sua cura. Pertanto, tutte le cose lo venerano e onorano le sue virtù. Egli è degno di riverenza e le sue virtù degne d'onore. Non perché il Dao lo decreta momentaneamente seguendo i propri sentimenti, ma perché è naturalmente così e sarà sempre così».[27]

Questa frase può facilmente accostarsi a un passo del Vangelo di Matteo: «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano e non mietono, né raccolgono nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. […] Osservate come crescono i gigli del campo: non faticano e non filano. Eppure io vi dico che neanche Salomone, con tutta la sua gloria, vestiva come uno di loro» (Mt 6,26-30).

Perciò, secondo Yuan, il termine «creatore-sostenitore» usato da Zhuangzi è più completo e preciso del termine «creatore».[28] In un certo senso, questo termine arricchirebbe anche la teologia sulla creazione, e sulla presenza di immensità di Dio nelle sue creature.

Tuttavia, nel *Laozi* sembrerebbe essere espresso un pensiero discordante da quest'idea:

> Il cielo e la terra non hanno alcun riguardo per la benevolenza, considerano tutte le creature come cani di paglia offerti a Dio. Né il Santo ha riguardo per la benevolenza, egli vede allo stesso modo la gente comune e i cani di paglia. Lo spazio tra il cielo e la terra non è forse come un mantice di raffinazione? Vuoto e inesauribile, più si muove, più vento crea. Molte parole portano al fallimento, è meglio contenersi.[29]

La vita degli uomini vale come quella dei cani di paglia: con questa frase non si esprime la volontà del Dao o del Santo, ma semplicemente si indica una realtà. Nell'antichità i cinesi davano

---

[27] "道生之，德蓄之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然" (*Laozi*, 51, 1-3).

[28] Cf. *LTB*, 81.

[29] "天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐龠乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中" (*Laozi*, 5, 1-3).

grande importanza ai sacrifici rivolti alla divinità; i cani di paglia erano molto importanti nel momento in cui erano offerti a Dio, mentre al di fuori di questo non valevano niente.[30] Anche nella *Bibbia* si dice qualcosa del genere: «Tu fai ritornare l'uomo in polvere e dici: «Ritornate, figli dell'uomo». Ai tuoi occhi, mille anni sono come il giorno di ieri che è passato, come un turno di veglia nella notte. Li annienti: li sommergi nel sonno; sono come l'erba che germoglia al mattino: al mattino fiorisce, germoglia, alla sera è falciata e dissecca» (Sal 90,3-6).

Paragonare lo spazio tra il cielo e la terra al mantice di raffinazione che serve per creare tutte le cose, che sembra vuoto ma è inesauribile nel suo uso, indica un mistero profondo: di fronte al quale è meglio tacere, perché parlarne troppo conduce all'errore.

Yuan si riferisce ancora al *Laozi*, allorché in esso si parla del nascondimento del Dao: «Ritirarsi dopo aver vinto e consolidare la reputazione, ecco il Dao del cielo».[31] A questo proposito Laozi dice ancora:

> Il dominatore più alto e buono, sembra ignorato dalla gente. Quello di seconda classe ottiene le lodi, e viene avvicinato dalla gente. Quello di terza classe, è temuto. Quello di classe ancora inferiore, è insultato. La mancanza di fedeltà produce sfiducia. Il Dao si muove liberamente come vuole; non ha bisogno di impartire comandi. Tuttavia, quando un grande lavoro è stato completato, la gente dice che ciò è naturale.[32]

Qui Yuan commenta la parola «naturale» (ziran 自然) dicendo: «L'autorità del Dao supremo è così assolutamente perfetta e soave che le sue azioni a stento si notano. Ecco perché l'autorità del Dao sembra così "naturale"».[33] Come si dice ancora in un altro capitolo

---

[30] Cf. *LTB*, 87.

[31] "功成名遂身退, 天之道" (*Laozi*, 9, 5). Cf. *LTB*, 93.

[32] "太上, 下不知有之。其次, 亲而誉之。其次, 畏之。其次, 侮之。信不足焉, 有-不信焉。悠兮其贵言, 功成事遂, 百姓皆谓我自然" (*Laozi*, 17, 1-3).

[33] «The authority of the supreme Tao is so absolutely perfect and kind that his actions are hardly noticeable. That is why Tao's authority looks so "natural"» (*LTB*, 93-94).

del *Laozi*: «Il Dao dà al creato la vita, lo nutre con la sua grazia e lo fa sviluppare fornendogli pace, amore e protezione. Anche se egli lo genera e lo alleva, non chiede alcun diritto di proprietà; tutto viene da lui, ma non si vanta; è il Signore di tutte le cose, ma non agisce come i tiranni. Quanto insondabile è la sua grazia!»[34]

A questo argomento Yuan associa il discorso sulla libertà umana: infatti il Dao governa gli uomini, ma non fa sentire il suo peso e concede, invece, a ciascuno la piena libertà.[35] Su questo torneremo nel capitolo seguente.

Il Dao è presente in tutte le cose create e le trascende, non è paragonabile a nessuna di esse; sovrasta la sapienza umana, ed è incomprensibile per la logica del mondo. Yuan cita il brano del *Laozi*: «Gli uomini del mondo dicono che il mio Dao è troppo grande per essere immaginato e per assomigliare a qualcosa. Proprio per la sua grandezza, egli non assomiglia concretamente a qualcosa; se somigliasse a qualcosa, già sarebbe piccolo».[36]

Yuan mette in parallelo queste parole con quelle della Bibbia:

> A chi potreste paragonare Dio, e quale immagine potreste mettergli a confronto? (Is 40,18).
> Non vedeste alcuna figura quando il Signore vi parlò sull'Oreb dal fuoco, state bene in guardia per la vostra vita, perché non vi corrompiate e non vi facciate l'immagine scolpita di qualche idolo, la figura di maschio o femmina, la figura di un animale, la figura di un uccello che vola nei cieli, la figura di una bestia che striscia sul suolo, la figura di un pesce che vive nelle acque sotto la terra; perché, alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna, le stelle, tutto l'esercito del cielo, tu non sia trascinato a prostrarti davanti a quelle cose e a servirle; cose che il Signore tuo Dio ha abbandonato in sorte a tutti i popoli che sono sotto tutti i cieli (Dt 4,15-19).[37]

---

[34] "故道生之, 德畜之, 长之育之, 亭之毒之, 养之覆之。生而不有, 为而不恃, 长而不宰, 是谓玄德" (*Laozi*, 51, 4).

[35] Cf. *LTB*, 95-100.

[36] "天下皆谓我道大, 似不肖。夫唯大, 故似不肖。若肖, 久矣其细也夫" (*Laozi*, 67, 1).

[37] Cf. *LTB*, 101-102.

L'autore di *Lao Tzu and the Bible* così commenta: «Da questi riferimenti, è chiaro che il Laozi e la Bibbia rappresentano le uniche concezioni del mondo che escludono completamente l'idolatria».[38] Come la Bibbia, infatti, anche il *Laozi* ha fornito la ragione per cui non si possono avere idoli: «Lo spazio è troppo grande per guardare negli angoli, la voce è troppo forte perché gli uomini la possano sentire; l'immagine è troppo grande per poter essere vista. Il Dao è tale che sovente è nascosto agli uomini».[39]

Il Dao esiste davvero, solo che gli uomini «vedono ma non percepiscono; sentono ma non capiscono; toccano ma non riescono ad afferrare».[40] «È chiamato la forma senza forma, l'immagine senza immagine, come se fosse un'ombra»;[41] ma «nell'ombra sembra che vi sia un'immagine, nell'ombra sembra che vi sia un essere reale».[42] Commenta Yuan: «Ovviamente, Laozi non si riferisce a una mancanza di chiarezza visiva, ma al fatto che egli sta cercando di esprimere l'inesprimibile. La "grande immagine" del Dao è al di là della presa dei sensi umani ordinari. Gli esseri umani debbono "bloccare i propri sensi e chiudere la porta all'intelligenza"[43] per raggiungere il Dao».[44]

Come nella Bibbia si parla dell'invisibilità di Dio da un lato,[45] e del vedere il volto di Dio dall'altro,[46] nel *Laozi* si parla del Dao «forma senza forma, immagine senza immagine, come fosse

---

[38] «From these references, it is clear that LaoTzu and the Bible represent the only worldviews that so thoroughly exclude idolatry» (*LTB*, 102).

[39] "大方无隅, 大器晚成, 大音希声, 大象无形。道隐无名。夫唯道, 善贷且成" (*Laozi*, 41, 5-7).

[40] "视之不见……, 听之不闻……, 抟之不得……" (*Laozi*, 14, 1).

[41] "是谓无状之状, 无象之象, 是谓惚恍" (*Laozi*, 14, 5).

[42] "惚兮恍兮, 其中有象。恍兮惚兮, 其中有物" (*Laozi*, 21, 2).

[43] "塞其兑, 闭其门, 终身不勤" (*Laozi*, 52, 4; 56, 2).

[44] «Obviously, Lao Tzu is not referring to a lack of visual clarity, but to the fact that he is trying to express the inexpressible. The "great image" of Tao is beyond the grasp of ordinary human senses. Human beings must "block their senses and shut their door to intelligence" to reach Tao» (*LTB*, 102).

[45] Cf. 1Tm 1,17; 6,16.

[46] Cf. Dn 7,9; Is 6,1.

un'ombra»[47] da una parte, e di ombra in cui «sembra vi sia un essere reale»[48] dall'altra. Su questa apparente contraddizione Yuan dice: «In un certo senso, l'esistenza del Grande Dao è priva di forma. Un'esistenza priva di forma e di immagine è un genere di esistenza, ma ai nostri limitati sensi umani, il Dao sembra inesistente».[49] Come si può concludere, allora, che il Tao esiste realmente se non può essere conosciuto dai sensi?

> Oltre ad avere cinque sensi, gli esseri umani possiedono un'anima, che può sperimentare ciò che i nostri sensi non possono. La differenza tra i nostri sensi e la nostra anima crea una contraddizione tra ciò che ha forma e ciò che non la ha. Allorché l'anima sperimenta qualcosa che i sensi non possono sperimentare, l'anima percepisce una forma che i sensi considerano priva di forma. Poiché Dio (il Dao) ha quel genere di esistenza che è oltre i cinque sensi [...] è solo quando gli occhi del corpo e dell'intelligenza sono chiusi, che gli occhi spirituali possono aprirsi.[50]

Il Dao, quindi, trascende la sapienza umana; e l'uomo dev'essere umile davanti al Dao. Laozi dice fin dall'inizio del suo libro: «il Dao può essere detto, ma non è il Dao comunemente detto dagli uomini; il Dao può essere nominato, ma non è un nome comune-

---

[47] "无状之状, 无象之象, 是谓惚恍" (*Laozi*, 14, 5).

[48] "恍兮惚兮, 其中有物" (*Laozi*, 21, 2).

[49] «In a sense, the great Tao's existence is shapeless. A shapeless and imageless existence is one kind of existence. To our limited human senses, Tao may seem nonexistent» (*LTB*, 104).

[50] «Besides having five senses, human beings possess a soul, which can experience what our senses cannot. The difference between our senses and our soul creates a contradiction between shape and shapelessness. When the soul experiences something that the senses cannot, the soul perceives a shape that the senses consider shapeless. Because God (Tao) has the kind of existence that is beyond the five senses [...] it is only when the eyes of one's body and intelligence are closed, that the spiritual eyes can be opened» (*LTB*, 104).

mente nominato dagli uomini».[51] Laozi aggiunge: «Io non ne conosco il nome, ma lo designo con l'appellativo di "Dao", se costretto a dargli un nome, lo chiamerei "il Grande"».[52]

Se vogliamo aumentare la conoscenza del Dao, dobbiamo umiliarci sinceramente; non è come la conoscenza delle altre cose, che si acquista con lo studio. «Perseguire la conoscenza nello studio fa diventare sempre più presuntuosi; invece perseguire il Dao fa diventare sempre più umili, e rimanendo umili si raggiunge lo stato della Non-azione».[53] Laozi dice ancora: «La mia parola è realmente facile ad essere compresa e praticata. Però gli uomini del mondo non riescono a comprenderla e praticarla».[54] Perché? Proprio perché «voi pensate di avere la conoscenza, voi non comprendete [il mio Dao]».[55] Laozi sottolinea dunque che l'uomo deve «umiliarsi al massimo ed essere completamente tranquillo»;[56] deve «rifiutare la conoscenza umana, scartare la saggezza dell'uomo»,[57] perché «gli uomini si trovano nella non conoscenza, nel non desiderio e nella non azione».[58] Quando «sorge la sapienza umana, sorge contemporaneamente la grande falsità»;[59] gli uomini «non conoscono, ma presumono di conoscere, questo è appunto una malattia».[60]

In modo analogo, la Bibbia dice: «Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente; perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio. Sta scritto infatti: Il Signore sa che i disegni dei sapienti sono vani» (1Cor 3,18-20). Nel libro di Giobbe è scritto: «(Dio) coglie di sorpresa i saggi nella loro astuzia» (Gb 5,13); nella Prima Lettera ai Corinzi è scritto:

---

[51] "道可道, 非常道。名可名, 非常名" (*Laozi*, 1, 1).
[52] "吾不知其名, 强字之曰道, 强为之名曰大" (*Laozi*, 25, 4).
[53] "为学日益, 为道日损。损之又损, 以至于无为" (*Laozi*, 48, 1).
[54] "吾言甚易知, 甚易行。天下莫能知, 莫能行" (*Laozi*, 70, 1).
[55] "言有宗, 事有君。夫唯有知, 是以不我知" (*Laozi*, 70, 2).
[56] "致虚极, 守静笃" (*Laozi*, 16, 1).
[57] "绝圣弃智" (Laozi, 19, 1).
[58] "常使民无知无欲" (*Laozi*, 3, 5).
[59] "智慧出, 有大伪" (*Laozi*, 18, 2).
[60] "不知知, 病" (*Laozi*, 71, 1).

«Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti». (1Cor 1,19). Paolo, l'apostolo, ha affermato chiaramente che la sapienza di Dio sovrasta di molto la sapienza umana. Yuan sottolinea come il Dao sovrasti di molto la dialettica umana;[61] su questa affermazione torneremo nel capitolo IV.

Il *Laozi* attribuisce al Dao pienezza di vita, egli è il Dao della vita: la madre di tutte le cose e la porta di tutte le meraviglie,[62] il progenitore di tutte le cose,[63] il Dio insondabile ed immortale, la radice del cielo e della terra, il Dao del cielo.[64] È Yi-xi-wei, l'essere che si rinnova, che una volta usurato e morto ritorna alla radice e ritorna alla vita. Egli muore ma vivrà ancora;[65] il suo nome non scomparirà, perché è l'unico e l'immutabile;[66] dirige tutto il mondo verso se stesso, ama e sostiene tutte le cose.[67] Il Dao parla, e in lui non c'è niente che non possa essere compiuto.[68]

Il Dao, oltre a vivere, ha una sua personalità. Anche se non è mai presentato come persona, come il Dio della Bibbia, è chiamato più volte «madre»;[69] è «fedele», «onnipotente», «misericordioso»; dona la «grazia», ha l'«autorità», la «giustizia», la «vita»; «educa» e «ricompensa», «perdona» e «salva»,[70] e così via. Si chiede Yuan: «Il Dao è esattamente Dio, l'Essere onnisciente, onnipotente e amorevole?».[71] Il Dao ha una personalità, e anzi la trascende; come si attribuisce a Dio la divinità, al Dao si può attribuire la «daoità».[72]

---

[61] Cf. *LTB*, 112-114; 121.
[62] Cf. *Laozi*, 1; 52.
[63] Cf. *Laozi*, 4.
[64] Cf. *Laozi*, 6.
[65] Cf. *Laozi*, 14; 15; 16.
[66] Cf. *Laozi*, 21; 25.
[67] Cf. *Laozi*, 21; 25.
[68] Cf. *Laozi*, 21; 25.
[69] Cf. *Laozi*, 1; 25; 52; 59.
[70] Cf. *Laozi*, 21; 4; 37; 34; 67; 81; 51; 65; 17; 77; 79; 16; 52; 35; 43; 73; 74; 62; 27; 67.
[71] «Is Tao precisely God, that omniscient, omnipotent loving Being?» (*LTB*, 127).
[72] Cf. *LTB*, 127-130.

Il Dao non solo ha la vita in sé, esso è anche la madre di tutte le vite:

> Tutte le cose sono create dal Dao, nutrite dalla sua grazia, formate nella materia, e completate nella sua cura. Pertanto, tutte le cose lo venerano e onorano le sue virtù. Egli è degno di riverenza e le sue virtù degne d'onore. Non perché il Dao lo decreta momentaneamente seguendo i propri sentimenti, ma perché è naturalmente così e sarà sempre così. Il Dao dà al creato la vita, lo nutre con la sua grazia e lo fa sviluppare fornendogli pace, amore e protezione. Anche se egli lo genera e lo alleva, non chiede alcun diritto di proprietà; tutto viene da lui, ma non si vanta; è il Signore di tutte le cose, ma non agisce come i tiranni. Quanto insondabile è la sua grazia![73]

Il Dao è la madre della vita. Nel *Laozi* il Grande Dao è chiamato «madre»[74] sette volte, e più di dieci volte il termine «generare» è utilizzato per manifestare l'identità e la posizione del Grande Dao come madre della vita.[75]

> Quell'Uno, che gli antichi hanno posseduto, è il Dao. Se il cielo raggiungesse l'Uno, sarebbe chiaro; se la terra raggiungesse l'Uno, sarebbe stabile; se gli spiriti raggiungessero l'Uno, apparirebbero nel tempo opportuno; se i fiumi raggiungessero l'Uno, le loro acque scorrerebbero sempre; se tutte le cose raggiungessero l'Uno, crescerebbero normalmente; se i prìncipi raggiungessero l'Uno, ci sarebbe la giustizia sotto il cielo. Quindi ne segue che se il cielo non fosse chiaro, si squarcerebbe; se la terra non fosse stabile, crollerebbe; se gli spiriti non apparissero, non esisterebbero più; se nei fiumi non scorressero le acque, si prosciugherebbero; se tutte le cose non cresces-

---

[73] "道生之, 德蓄之, 物形之, 势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊, 德之贵, 夫莫之命而常自然。故道生之, 德畜之, 长之育之,亭之毒之, 养之覆之。生-而不有, 为而不恃, 长而不宰, 是谓玄德" (*Laozi*, 51,1-4)

[74] Cf. *Laozi*, 25, 3; 1, 2; 52, 1; 59, 7; 52, 5; 52, 3; 20, 8.

[75] Cf. *Laozi*, 41, 7; 34, 3; 2, 4; 10; 7; 51, 4; 10, 7; 65, 4; 28, 6; 38, 1; 21, 1; 41, 4; 51, 2; 62, 4.

> sero, scomparirebbero; se i prìncipi non riuscissero a condurre il mondo alla giustizia, cadrebbero.[76]

La vita di tutte le cose dipende dal Dao. Qui Yuan cita un termine usato da Laozi, «shimu 食母» (letteralmente cibo-madre), che è un'espressione misteriosa: interpretata in molti modi, nessuno dei quali sembra coincidere con il senso originario inteso da Laozi. Il nostro autore, invece, l'ha messo in parallelo con un passo del Vangelo di Giovanni, in cui Gesù dice: «Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo» (Gv 6,51). Da qui egli ha avuto l'idea che «shimu» potrebbe indicare il nutrirsi del Dao, l'avere la vita dal Dao.[77]

Yuan affronta anche la questione dell'origine del mondo: evoluzionismo o creazionismo? Questo è un problema molto importante per i cinesi, i quali sono educati fin da piccoli ad accettare l'evoluzionismo e sono abituati a pensare così: la vita è venuta dalla non-vita, la sapienza è venuta dalla non-sapienza, tutti i viventi sono venuti dai non-viventi. Questo pensiero, condiviso con l'evoluzionismo darwiniano, in Cina è considerato verità indiscutibile; e poiché è una questione che riguarda l'origine della vita, la sua soluzione insegna anche come mantenere la vita. Gesù Cristo, parlando con una similitudine, ha detto: «Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto, perché senza di me non potete far nulla. Chi non rimane in me viene gettato via come il tralcio e si secca, e poi lo raccolgono e lo gettano nel fuoco e lo bruciano» (Gv 15,5-6). Perciò – indipendentemente dall'alternativa secca evoluzionismo-creazionismo – se vogliamo mantenere la nostra vita e conservarla bene, dobbiamo essere legati strettamente alla fonte della vita. Il che significa, come dice Laozi, che:

---

[76] "昔之得，一者。天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。其致之也，谓天无以清，将恐裂；-地无以宁，将恐废；神无以灵，将恐歇；谷无以盈，将 恐竭；万物无以生，将恐灭；侯王无以正，将恐蹶" (*Laozi*, 39, 1-3).

[77] Cf. *LTB*, 136.

> Le diecimila specie delle cose fiorenti, tutte ritornano alle loro radici. Il ritorno alle loro radici si chiama tranquillità; tale tranquillità è chiamata ritorno alla vita; tale ritorno è l'eternità. Conoscere l'eternità significa avere la luce. L'uomo può fare ciò che vuole, ma se non conosce l'eternità, cade nella calamità. Conoscere l'eternità è abbracciare tutto ciò che accade; abbracciare tutto ciò che accade è essere giusti; essere giusti è essere perfetti; essere perfetti è essere come il cielo; essere come il cielo è ritornare al Dao; ritornare al Dao, è vivere a lungo. Anche se il corpo muore, si continua a vivere.[78]

Yuan sostiene con decisione che il *Laozi* è frutto di ispirazione divina, e non è uno studio puramente umano.[79] Egli trae questa convinzione, in primo luogo, dal fatto che per Laozi l'uomo deve «rifiutare lo studio e abbandonare la conoscenza», deve «bloccare il passaggio ai sensi e chiudere la porta all'intelligenza», e deve «umiliarsi al massimo ed essere totalmente sereno».[80] Per conoscere il Dao, quindi, occorre rifiutare la conoscenza umana; la conoscenza del Dao non può che essere una conoscenza rivelata.

In secondo luogo, Yuan considera la descrizione che Laozi fa del Dao: «Il Grande Dao sembra vuoto e senza forma, ma la sua forza non si esaurisce mai; esso è misterioso, profondissimo; è il progenitore di tutte le cose, prima di tutti gli dèi visibili».[81] E ancora: «Ciò che si vede, ma non si percepisce viene chiamato Yi 夷; ciò che si sente, ma non si capisce viene chiamato Xi 希; ciò che può essere toccato, ma non può essere afferrato viene chiamato Wei 微. Questi tre sono oltre la comprensione, ed insieme diventano Uno».[82]

---

[78] "夫物芸芸, 各复归其根。归根曰静。静曰复命。复命曰常, 知常曰明。不知常, 妄作, 凶。知常容, 容乃公, 公乃全, 全乃天, 天乃道, 道乃久, 没身不殆" (*Laozi*, 16,2-10).

[79] Cf. *LTB*, 149.

[80] Cf. *Laozi*, 19, 1-2; 52, 4; 16, 1.

[81] Cf. *Laozi*, 4, 1-3.

[82] "视之不见名曰夷, 听之不闻名曰希, 抟之不得名曰微。此三者不可致诘, 故混而为一" (*Laozi*, 14, 1-2).

Secondo Yuan, poiché Laozi conosce ciò che non può essere conosciuto, deve aver ricevuto una rivelazione.[83]

Infine, va preso atto della testimonianza che Laozi dà del proprio rapporto con il Dao: «Il suo nome non è mai svanito, cosicché la gente potesse vedere il padre di tutti. Chi mi ha fatto conoscere il padre di tutte le cose? Lui stesso».[84] «Chi mi fa conoscere le cose di tutta la terra? Lui stesso».[85] Nel capitolo LXVII, Laozi utilizza la parola «il mio Dao»; nel capitolo successivo appaiono ancora le locuzioni «la mia parola», «ciò che so» e «ciò che possiedo». Così egli annuncia che la sua parola ha un fondamento, che le sue cose hanno un padrone, ma che gli uomini non conoscono questo fondamento e questo padrone, perciò non riescono a conoscere il Dao – un «vero tesoro»[86] – e neanche a praticarlo. Da tutto questo si deduce che Laozi parla di un Dao che ha ricevuto, che non possiede attraverso lo studio, e che quindi può considerarsi rivelato.

Ma il Dao rivelato è anche rivelatore – un rivelatore che non si svela nel discorso: «Il Grande Dao, quando se ne vuole parlare, manca di sapore. Non fa appello né agli occhi né agli orecchi; tuttavia, i suoi benefici non si esauriscono mai facendone uso».[87] Ovvero,

> il più morbido e debole che esista al mondo supera e governa il più duro, ciò che non ha sostanza penetra in ciò che non ha crepe. Da questo comprendo il vantaggio della non-azione. L'insegnamento senza la parola e il vantaggio della non-azione – pochissimi uomini sotto il cielo li conoscono![88]
> Il Dao del cielo […] risponde eloquentemente senza parole, si presenta senza essere stato chiamato.[89]

---

[83] Cf. *LTB*, 149-150.

[84] "今及古, 其名不去, 以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此" (*Laozi*, 21, 4-5).

[85] "吾何以知天下然哉？以此" (*Laozi*, 54, 4).

[86] "知我者希, 则我者贵。" (*Laozi*, 70, 3).

[87] "道之出口, 淡乎其无味, 视之不足见, 听之不足闻, 用之不足既" (*Laozi*, 35, 3).

[88] "天下之至柔, 驰骋天下之至坚。无有入无间。吾是以知无为之有益。不言之教, 无为之益, 天下希及之" (*Laozi*, 43, 1-3).

[89] "天之道……, 不言而善应, 不召而自来" (*Laozi*, 73, 3).

Yuan commenta dicendo:

> Il Dao, se usando le parole o facendo a meno di esse, può essere compreso solo da coloro che si trovano in esso. Gesù una volta ha detto: «Il mondo non può accettare lo Spirito di verità, perché non lo vede né lo conosce. Ma voi lo conoscete, perché egli vive con voi e sarà in voi […] Ma quando egli, lo Spirito di verità, verrà, vi guiderà nella verità tutta intera».[90]

Il nostro autore parla anche dei proverbi derivati dal *Laozi*, che sono molto comuni tra la gente, ma sono capiti veramente solo da pochi. Dopo di che Yuan affronta anche la questione della Trinità, che è il più importante articolo della fede cristiana; ne parleremo nel IV capitolo.

Prima di affrontare il tema della giustizia del Dao, l'autore dice che il Dao è santissimo e totalmente disinteressato, perché tutti i peccati derivano dalla concupiscenza.[91] Il Grande Dao è infinito, perciò è disinteressato; poiché esso è disinteressato, può conservare ciò che vuole:

> Il cielo sussiste a lungo e la terra è durevole. Il cielo sussiste a lungo e la terra è durevole proprio perché non hanno l'egoismo dell'auto-conservazione; ecco perché possono sussistere a lungo ed essere durevoli. Il Santo pone il suo corpo nell'ultima fila, eppure viene messo davanti. Egli pone il suo corpo ai margini, eppure è protetto. Non è forse perché egli è senza desideri egoistici che i suoi desideri si compiono?[92]

---

[90] «Tao, whether with words or without words, can be understood only by those inside Tao. Jesus once said to his disciples when he was still in this world: "[…] The Spirit of truth. The world cannot accept him, because it neither sees him nor knows him. But you know him, for he lives with you and will be in you […] But when he, the Spirith of truth, comes, he will guide you into all the truth" (John 14:17; 16:13)» (*LTB*, 157).

[91] Cf. *LTB*, 170; Gc 1,15.

[92] "天长地久。天地所以能长且久者, 以其不自生, 故能长生。是以圣人后其身而身先, 外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私" (*Laozi*, 7, 1-3).

La santità e il disinteresse del Dao si esprimono nell'umiltà e nel nascondimento; egli non si vanta e non si considera grande, è degno di essere chiamato «virtù misteriosa»,[93] tanto da rimanere volontariamente nell'umiliazione.[94]

In questo mondo non c'è la vera bontà: «Ciò che è normale diventa assurdo; il bene diventa male. Per lungo tempo, questo è stato un mistero per l'uomo».[95] «Nel mondo tra il bene e il male quali sono le differenze?».[96]

Laozi è così sensibile al male nel mondo, perché ha visto il bene assoluto nel Dao:

> La Bibbia [...] afferma che la salvezza non si basa sulle buone azioni delle persone ma sulla fede che deriva da una relazione rinnovata; in modo simile, Laozi sostiene la sequela del Dao, piuttosto che la dipendenza dagli sforzi umani. Sia la Bibbia che Laozi condividono la stessa visione, cioè abbandonare il legalismo dei farisei e dismettere la moralità dei confuciani in Cina, ammettendo che gli esseri umani nel loro fallimento non possono salvare se stessi, e che solo il Dao di Dio santissimo può fornire la salvezza.[97]

L'amore e la santità del Dao si mostrano nella fedeltà e nella giustizia. Il Grande Dao è contemporaneamente il dominatore, il legislatore e il giustiziere, perché Egli è il padrone di tutte le cose.

---

[93] Cf. *Laozi*, 9,5; 10,7; 2,4-5.

[94] Cf. *Laozi*, 41,3-4; 78,3; 8,1-2.

[95] "正复为奇, 善复为妖。人之迷, 其日固久" (*Laozi*, 58, 3).

[96] "美之与恶, 相去若何?" (*Laozi*, 20, 1).

[97] «The Bible [...] affirms that salvation does not rely on people's good deeds but on belief in God that results in a restored relationship; in a similar way, Lao Tzu advocates following Tao rather than depending on human effort. Both the Bible and Lao Tzu share the same view, which is to relinquish the legalism of the Pharisees of Israel and discard the morality of the Confucius of China, admitting that human beings in their failure cannot save themselves and that only the Tao of the Holy God can provide salvation» (*LTB*, 174).

Anche se è onnipotente non agisce arbitrariamente, perché la sua natura è santità ed amore, e la sua giustizia è assoluta:

> Il Dao del cielo, quanto è simile all'atto del tendere un arco! Ciò che è alto è spinto in basso, ciò che è basso è tratto in alto; il sovrappiù è tolto, ciò che manca è aggiunto. Il Dao del cielo toglie il sovrappiù e aggiunge ciò che manca. Il Dao degli uomini, al contrario, non è così: essi tolgono dove c'è mancanza per offrirlo dove c'è un sovrappiù. Chi è capace di offrire il suo sovrappiù là dove c'è mancanza? Soltanto colui che possiede il Dao.[98]
> Ciò che è piegato diventa intero, ciò che è tortuoso diventa diritto, ciò che è vuoto diventa pieno, ciò che è consumato diventa nuovo, colui che possiede poco acquista, colui che possiede molto è indotto in errore [...] L'antico detto: «ciò che è piegato diventa intero», come potrebbe essere una frase vuota?[99]

La giustizia del Grande Dao è irresistibile, Laozi esorta gli uomini dicendo:

> Meglio smettere di versare piuttosto che continuare a traboccare. Forgia una lama con mille colpi; ma la sua affilatezza non durerà a lungo. L'oro e la giada possono riempire la tua casa, ma per quanto tempo possono essere conservati? L'orgoglio della propria ricchezza porterà solo alle maledizioni![100]

Davanti alla giustizia del Dao, è possibile rispondere anche alle domande che nascono dalla sofferenza umana: se il Dao (Dio) è onnisciente e assolutamente giusto, perché ci sono così tante ingiu-

---

[98] "天之道, 其犹张弓欤？高者抑之, 下者举之, 有余者损之, 不足者补之。天之道, 损有余而补不足。人之道则不然, 损不足以奉有余" (*Laozi*, 77, 1-3).

[99] "曲则全, 枉则直, 洼则盈, 敝则新, 少则得, 多则惑。……古之所谓曲则全者, 岂虚言哉?" (*Laozi*, 22, 1-5).

[100] "持而盈之, 不如其已。揣而锐之, 不可常保。金玉满堂, 莫之能守。富贵而骄, 自遗其咎" (*Laozi*, 9, 1-4).

stizie nel mondo? Perché capita spesso che i cattivi prendano il potere e i buoni subiscano i danni? Se Dio è il sommo bene ed onnipotente, perché permette l'esistenza del male? Perché non crea un mondo perfetto?[101]

La risposta del Laozi è che «Il Dao del cielo vince senza contesa, risponde eloquentemente senza parole, si presenta senza essere stato citato, compie il suo piano senza essere notato. La rete del Cielo è molto vasta: sebbene le sue maglie siano allentate, nulla sfugge a essa».[102] Un pensiero analogo si trova nella *Bibbia*:

> Finché non entrai nel santuario di Dio, e compresi qual è la loro fine. Ecco, li poni in luoghi scivolosi, li fai precipitare in rovina. Come sono distrutti in un istante, sono finiti, periscono di spavento! Come un sogno al risveglio, Signore, quando sorgi, fai svanire la loro immagine. Quando si agitava il mio cuore e nell'intimo mi tormentavo, io ero stolto e non capivo, davanti a te stavo come una bestia. Ma io sono con te sempre: tu mi hai preso per la mano destra (Sal 73,17-23).

Sia Laozi che il salmista vanno al di là dell'irrealtà, della relatività e della brevità del mondo. Tante cose che gli uomini considerano ingiuste, sono soltanto una visione nel sogno. Oggi i desideri umani si affermano ovunque e la conoscenza umana è molto prepotente; ma Dio (il Dao), con grande amore e pazienza, chiama, esorta e salva gli uomini, affinché possiamo vincere le tentazioni che derivano dall'aspetto effimero delle cose ed entrare nel Grande Dao che è veritiero, eterno e santo.

Secondo Yuan, Laozi parla del Dao con lo scopo di proclamare la salvezza che viene da Lui.[103] Tutti i precedenti attributi del Dao convergono su un punto: il Dao è il salvatore degli uomini. Se così non fosse, tutto sarebbe un girare a vuoto, non sarebbe di alcun valore – e non varrebbe la pena di parlarne.

---

[101] Cf. *LTB*, 184.

[102] "天之道, 不争而善胜, 不言而善应, 不召而自来, 然而善谋。天网恢恢, 疏而不失" (*Laozi*, 73, 3).

[103] Cf. *LTB*, 188.

Il riferimento alla salvezza implica che gli uomini si trovino in condizione di peccato. Laozi definisce il peccato nei termini dell'«avarizia», o «avidità» (*greed*):

> Non c'è più grande disgrazia del malcontento, e non c'è più grande peccato dell'avarizia.[104]
> Fama e vita, qual è più preziosa? Vita e ricchezza, cos'è più importante? Avere il mondo tutto intero e perdere la vita, cos'è peggio? L'avidità porta a grandi disastri; l'accaparramento della ricchezza porta a grandi perdite.[105]

Anche in prospettiva biblica i peccati umani possono essere ricondotti all'avarizia-avidità, intesa come desiderio di accaparramento, superbo ed egoistico, dei beni che Dio mette a disposizione dell'uomo.[106] Eva «vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza**;** prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò» (Gn 3,6). La decadenza umana avviene a causa dell'incapacità di sopportare questo tipo di tentazioni; anche Gesù è stato tentato, ma ha vinto, e ha permesso all'umanità di condividere la sua vittoria.

L'evangelista Giovanni ha detto di Gesù: «Chi crede in lui non è condannato; chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio» (Gv 3,18). Qual è la condanna per chi non crede in Gesù Cristo? Come dice Paolo, «il salario del peccato è la morte; ma il dono di Dio è la vita eterna in Cristo Gesù nostro Signore» (Rm 6,23). Ugualmente Laozi proclama che il peccato conduce alla morte: «Al momento della nascita, gli uomini cominciano a morire. Gli uomini vivono con i quattro arti e le nove aperture; gli uomini muoiono con i quattro arti e le nove aperture. Gli uomini vanno alla loro tomba con i quattro arti e le nove aperture.

---

[104] "祸莫大于不知足, 咎莫大于欲得" (*Laozi*, 46, 2).
[105] "名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费; 多藏必厚亡" (*Laozi*, 44, 1-2).
[106] Cf. *LTB*, 191.

Perché è così? Perché gli uomini sono troppo avari del godimento di questa vita».[107]

La Bibbia e il *Laozi*, quando parlano del peccato, introducono ambedue la nozione di «morte». Ma che significa «morte», in questi testi? Gli uomini non devono forse tutti morire? Se si vuole sapere che cosa sia la «morte», occorre prima sapere che cosa sia la «vita».[108] Nella Bibbia si dice: «Il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gn 2,7). E Gesù ha detto: «È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla» (Gv 6,63). Ora, appare chiaro che la vera «morte» è la morte dell'anima: se l'uomo perde l'anima, il corpo, qualora vivesse, sarebbe già morto; se invece il corpo dell'uomo, la cui anima ha la vita eterna, morisse, l'anima vivrebbe ancora. Ciò è inteso anche da Laozi quando parla di «morire senza perire»,[109] e di «via della lunga vita e dell'eterna giovinezza».[110]

Di fronte allo stato di separazione dell'uomo da Dio, cioè dalla fonte della vita, coloro che hanno una coscienza e una moralità puramente naturali cercano rifugio nella speranza dell'auto-redenzione. In Cina il confucianesimo, il daoismo (religioso) e il buddhismo hanno tutti cercato una via d'uscita dalla morte, ma sono riusciti a trovare solo una sapienza e un'etica umane. Commenta Yuan: «L'intelligenza trascura il cuore e l'anima; la moralità attiene agli interessi. Saggezza e moralità, due attributi umani carichi di limitazioni e pretese umane, causano la cecità di fronte alla vita, alla verità e ai valori reali. Esse girano intorno a se stesse da generazioni, prese nella relatività, nei limiti e nella temporalità umani».[111]

---

[107] "出生入死。生之徒十有三, 死之徒十有三。人之生, 动之于死地, 亦十有三。夫何故？以其生生之厚" (*Laozi*, 50, 1-2).

[108] Cf. *LTB*, 195.

[109] "死而不亡" (*Laozi*, 33, 6).

[110] "长生久视" (*Laozi*, 59, 8).

[111] «Intelligence neglects the heart and soul; morality adheres to interests. Wisdom and morality, two human attributes laden with human limitations and pretensions, cause blindness in the face of real life, truth, and value. They have been circling around and around, for generations upon generations, in human relativity, limitation, and temporality» (*LTB*, 198).

Il capitolo LXII del *Laozi* proclama la salvezza del Grande Dao:

> Il Dao è il Signore di tutte le cose, tesoro dei buoni, mediatore dei non buoni. Belle parole possono ottenere l'onore; buone azioni possono ottenere il rispetto, ma come può un uomo purificare il suo peccato? Quindi, è meglio abitare nel Dao che essere incoronato imperatore o designato alto funzionario, con gloria e ricchezza! Perché il Dao era molto apprezzato nell'antichità? Non forse perché in lui si trova ciò che si cerca, e i peccatori trovano il perdono? Pertanto, il Dao dovrebbe essere nel mondo Colui che è più onorato.[112]

Qui «i buoni» sono i convertiti e coloro che considerano il peccato come una malattia (per essere curati, come dice Gesù nel vangelo: «non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati» [Mt 9,12]). Sono loro che considerano il Dao come un tesoro (bao 宝). I non buoni sono coloro che rimangono ancora nel peccato, che sono malati ma credono di non esserlo; malgrado essi non conoscano il Dao, il Dao rivolge anche a loro la propria offerta di salvezza.[113]

Laozi proclama la salvezza del Grande Dao, la maggior parte della sua proclamazione si concentra su un «Santo» che è il Dao incarnato, e che sarà come il maestro (shi 师) dei non buoni:

> Un buon viaggiatore non lascia traccia; un buon oratore parla senza macchia; chi sa calcolare bene non ha bisogno di nessun mezzo [bastoncini o tavolette]; chi ben chiude non usa sbarre né paletti, eppure non si può aprire; chi ben lega non usa corde né vincoli, eppure non si può sciogliere. Per questo il santo sempre salva gli uomini, perciò non vi sono uomini respinti; sempre salva le creature, perciò non vi sono creature

---

[112] "道者, 万物之奥。善人之宝, 不善人之所保。美言可以市尊, 美行可以加人, 人之不善, 何弃之有？故立天子, 置三公, 虽有拱璧, 以先驷马, 不如坐进此道。古之所以贵此道者何？不曰有求以得, 有罪以免邪？故为天下贵" (*Laozi*, 62, 1-4).

[113] Cf. *LTB*, 208-209.

> respinte: ciò si chiama tramandare la luce. Così l'uomo buono è maestro dell'uomo non buono, l'uomo che non è buono è tesoro dell'uomo buono. Chi non apprezza tale maestro, chi non ha caro tale tesoro, anche se è sapiente, si smarrisce irrimediabilmente: questo è un importante mistero.[114]

Nel capitolo XXXV Laozi parla del Santo come di «colui che possiede l'immagine del Grande Dao». Egli è la salvezza di tutto il mondo:

> Tutto il mondo viene da colui che possiede l'immagine del Grande Dao. Chi viene a lui non fa del male, ma trova riposo e pace, interiore ed esteriore. Chi viaggia di fretta si sofferma di fronte alla musica e alle prelibatezze; ma il Dao, quando se ne parla, manca di sapore. Egli non fa appello agli occhi né alle orecchie; tuttavia, i suoi benefici non si esauriscono con l'uso.[115]

Nel capitolo LXXIX Laozi dice: «Cercare di dissolvere un grande odio con la mediazione non lo rimuove del tutto. Come si può pensare che sia una cosa buona? Pertanto, il Santo concede il prestito, ma non chiede il pagamento; un creditore virtuoso conosce il debito, ma non cerca il pagamento; un creditore senza virtù esige il pagamento con ogni mezzo».[116] Il peccato è appunto un debito. Nella preghiera del *Padre Nostro* si dice: «Rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori» (Mt 6,12).

Laozi dall'inizio alla fine del suo libro sottolinea che il Grande Dao è la vera origine. Se l'uomo abbandona i desideri egoistici e rinuncia all'azione in vista dei propri scopi, può «obbedire piena-

---

[114] "善行无辙迹, 善言无瑕谪, 善数不用筹策。善闭无关楗而不可开, 善结无绳约而不可解。是以圣人常善救人, 故无弃人。常善救物, 故无弃物。是谓袭明。故善人者, 不善人之师。不善人者, 善人之资。不贵其师, 不爱其资, 虽智大迷, 是谓要妙" (*Laozi*, 27, 1-6).

[115] "执大象, 天下往。往而不害, 安、平、泰。乐与饵, 过客止。道之出口, 淡乎其无味, 视之不足见, 听之不足闻, 用之不足既" (*Laozi*, 35, 1-3).

[116] "和大怨, 必有余怨, 安可以为善？是以圣人执左契, 而不责于人。有德司契, 无德司彻" (*Laozi*, 79, 1-2).

mente al Grande Dao»;[117] può «unirsi al Dao ed essere [con lui] una cosa sola».[118] Questa condizione di salvezza è analoga al rapporto tra un bimbo e sua madre.[119] La Bibbia si riferisce, in proposito, al rapporto tra un bimbo e suo padre: «In quel tempo Gesù disse: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te"» (Mt 11,25-26); «In verità vi dico: se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli» (Mt 18,3).

1.2. Il Santo (*The Incarnation of Tao – About the Holy One*)

Nella seconda parte di *Lao Tzu and the Bible* Yuan analizza in dettaglio la figura del Santo (圣人):

> È degno di nota che Laozi descriva il Santo ventinove volte negli ottantuno capitoli del suo libro. Infatti, la locuzione «il Santo» appare in più capitoli della parola «virtù» (□), che si trova in diciassette capitoli. Perciò, forse un titolo più accurato per il libro di Laozi sarebbe stato *Il classico della santità* (*Daosheng Jing*《道圣经》), piuttosto che *Il classico della Via e della Virtù* (*Daode Jing*《道德经》).[120]

Però, nel passato della Cina, il Santo di Laozi è stato sempre sconosciuto; gli studiosi non hanno mai indagato seriamente sulla sua origine. Confessa francamente il nostro autore: «Se non fossi io stesso entrato nel Dao – se Gesù incarnato non avesse mosso e

---

[117] "道是从" (*Laozi*, 21, 1).

[118] "抱一" (*Laozi*, 22, 2).

[119] Cf. *LTB*, 213.

[120] «It is worth noting that Lao Tzu describes the Holy One 29 times in 26 of the 81 chapters in his book. In fact, the phrase *the Holy One* appears in more chapters than the word *virtue* (德), which is found in 17 chapters. Thus, a perhaps more accurate title for Lao Tzu's book would have been *On Holiness* (道圣经), rather than *On Virtue* (道德经)» (*LTB*, 217).

reclamato il mio cuore e si fosse stabilito nella mia mente – il Santo di Laozi non avrebbe attratto la mia attenzione. Sarei passato oltre a Lui nello stesso modo in cui avevo fatto quando studiavo filosofia, molti anni fa».[121]

Secondo la comprensione tradizionale della cultura cinese, il Santo di Laozi è una figura ideale, simbolica; in realtà non esiste, e non è possibile che sia mai esistito. Però, se osserviamo bene i 29 riferimenti al Santo nel *Laozi*, è facile notare che la sua connotazione è molto precisa e chiara; non è possibile che sia soltanto una figura inventata. Come dice Yuan:

> In effetti, chiunque conosce Gesù lo riconosce a prima vista. Egli è esattamente l'Uno profetizzato nell'Antico Testamento, dimostrato nei quattro Vangeli del Nuovo Testamento, e testimoniato dalle lettere scritte dai suoi discepoli. La notevole corrispondenza tra il Santo di Laozi e Gesù è sorprendente. Per quelli che non Lo conoscono, è semplicemente un nome; per quelli che lo conoscono, è così reale![122]

Il Santo di cui parlano gli uomini del mondo è colui che ha una virtù eccellente, come Confucio. Nella lingua cinese la parola «santità» significa originariamente «comunicazione»; «santità è comunicazione».[123] Il Santo di Laozi non rientra evidentemente nel concetto di «santità» com'è inteso dal mondo. La santità del mondo è

---

[121] «Had I myself not entered into Tao – and had the incarnate Jesus not deeply moved and reclaimed my heart and taken up lively residence in my mind – the Holy One in Lao Tzu would hot have attracted my attention either. I would have passed Him by in the same way I did when studying philosophy a number of years ago» (*LTB*, 217).

[122] «Actually, whoever knows Jesus recognizes Him at first glance. He is exactly the One prophesied in the Old Testament, demonstrated in the four Gospels of the New Testament, and testified by the letters his disciples wrote. The remarkable match between Lao Tzu's Holy One and Jesus is stunning. To those who do not know Him, He is merely a name; to those who know Him, He is so true!» (*LTB*, 219).

[123] Cf. XU SHEN许慎,《说文解字》(*Spiegazione dei caratteri*), a cura di Chai Jianhong 柴剑虹 – Li Zhaoxiang 李肇翔, 九州出版社, 北京 2001, 695.

saggezza, virtù meritevole e bontà grandiosa; Laozi dice invece che essa deve «scartare il successo e la saggezza, la predicazione dell'umanità e della giustizia, l'intelligenza e l'interesse»,[124] sottolineando così che il suo Santo non ha assolutamente le caratteristiche che gli attribuisce il mondo. «Le opere del Santo sono fatte senza sforzo umano e gli insegnamenti del Santo sorpassano quelli dati attraverso il linguaggio»;[125] «il Santo si unisce al Dao, e diventa strumento a disposizione di tutti per conoscere l'Altissimo».[126] È questo il significato originale della «santità», secondo Laozi.

Agli occhi di Laozi, coloro che possiedono il Dao,[127] coloro che seguono il Dao,[128] coloro che si uniscono al Dao,[129] coloro che obbediscono al Dao,[130] coloro che considerano il Dao come il loro signore,[131] i gentiluomini,[132] i buoni,[133] i nobili[134] e grandi uomini[135] non sono paragonabili al Santo. Queste figure appaiono saltuariamente nel *Laozi*, mentre la descrizione del Santo occupa un terzo del libro; esse desiderano il Dao, lo possiedono e lo praticano – ma il Santo è il Dao incarnato, è la sostanza stessa del Dao.

Il Santo di Laozi, quindi, supera il tempo e lo spazio. Invece Zhuangzi 庄子 e Mengzi 孟子(Mencio) hanno parlato della sua apparizione nel tempo e nello spazio.[136] In Gesù, come nel Dao incarnato, si attua l'unità tra la divinità eterna e l'umanità terrena; questo è un mistero, sul quale gli uomini possono avere una rivelazione, ma che non possono comprendere totalmente. In realtà, il Santo di Laozi, proprio come il Grande Dao, non può essere afferrato dal pensiero

---

[124] "绝圣弃智……, 绝仁弃义……, 绝巧弃利……" (*Laozi*, 19, 1).
[125] "是以圣人处无为之事, 行不言之教" (*Laozi*, 2, 3).
[126] "是以圣人抱一为天下式" (*Laozi*, 22, 2; 28, 3).
[127] Cf. *Laozi*, 24; 31; 77.
[128] Cf. *Laozi*, 15; 65.
[129] Cf. *Laozi*, 23.
[130] Cf. *Laozi*, 23.
[131] Cf. *Laozi*, 30.
[132] Cf. *Laozi*, 26; 31.
[133] Cf. *Laozi*, 27; 49; 62; 79; 81.
[134] Cf. *Laozi*, 41.
[135] Cf. *Laozi*, 38.
[136] Cf. *LTB*, 222-223.

razionale e dal metodo logico: «Che grande virtù! Quanto misteriosa! E quanto profonda! Essa corre contrariamente alle vicende umane»;[137] «L'inverso [o «il ritorno», o «l'andare al contrario», o «l'agire al contrario»] è il movimento del Dao».[138]

Quando la profezia di Isaia[139] e di Laozi, qualche centinaio di anni dopo, si è realizzata nel Santo Gesù, nel mondo è apparsa una strada che lassù raggiunge il cielo e quaggiù arriva a tutti gli uomini, i quali «tramite la sua luce ritornano alla sua gloria»,[140] seguendo Gesù e diventando come il Santo.

Il ministero di Gesù nel mondo si divide in tre parti: egli è profeta, rappresenta Dio e parla agli uomini; è sacerdote, rappresenta l'uomo e comunica con Dio; è re, rendendo manifesta la signoria e la gloria di Dio nel cuore degli uomini.

Misteriosamente, quando Laozi descrive il Santo, afferma con chiarezza anche questo triplice ministero! Infatti, egli dice che il Santo ha una missione affidatagli dal cielo, che eredita tutto dal cielo e che si differenzia dagli uomini: «Il Santo conosce senza dover sperimentare, concepisce senza guardare, compie senza sforzarsi».[141] Isaia, che come Laozi profetizzava la venuta di Gesù, diceva di lui: «non giudicherà secondo le apparenze e non prenderà decisioni per sentito dire» (Is 11,3), perché «su di lui si poserà lo spirito del Signore, spirito di sapienza e di intelligenza, spirito di consiglio e di fortezza, spirito di conoscenza e di timore del Signore» (Is 11,2).

Laozi dice che il Santo eredita la luce (ximing 袭明), fa ereditare agli uomini l'eternità (xichang 袭常), è un maestro che si rivolge agli empi.[142] Poiché il Santo «eredita la luce e la tramanda» può diventare il maestro dei non buoni; i non buoni tramite la sua luce ritornano alla luce, e ciò si chiama «ereditare l'eternità».[143]

---

[137] "玄德深矣, 远矣, 与物反矣, 然后乃至大顺" (*Laozi*, 65, 4).
[138] "反者道之动, 弱者道之用" (*Laozi*, 40, 1).
[139] Cf. Is 53.
[140] "用其光, 复归其明" (*Laozi*, 52, 6).
[141] "是以圣人不行而知, 不见而明, 不为而成" (*Laozi*, 47, 2).
[142] Cf. *Laozi*, 27, 3-4; 52, 6.
[143] Cf. *LTB*, 229.

Il Santo, che si trova lassù in cielo e arriva quaggiù tra gli uomini, si è caricato della responsabilità educativa dell'uomo; però egli non insegna tramite la conoscenza, la ragione e la parola, bensì tramite lo spirito, l'amore e la vita, e così fa ricevere agli uomini una vita nuova. Gesù dice: «Le parole che vi ho dette sono spirito e vita» (Gv 6,63): ciò perché per coloro che leggono la *Bibbia* non in spirito e verità, le parole sono morte e non riescono ad attingere la vita. Laozi dice: «L'insegnamento praticato dal Santo supera tutti gli insegnamenti dati con la parola»,[144] e supera tutta la conoscenza e la sapienza del mondo.[145]

Laozi non chiama il Santo «sacerdote», ma gli attribuisce chiaramente le connotazioni del ministero sacerdotale; dice infatti: «Il Santo si unisce al Dao, per essere lo strumento (shi 式) degli uomini per conoscere l'Altissimo».[146] Qualche capitolo dopo, dice anche: «Conoscendo la sua luminosità, si mantiene invece nell'oscurità, diventa così lo strumento del mondo per conoscere l'Altissimo. Essendo lo strumento del mondo per conoscere l'Altissimo egli ha la virtù eterna, consente alle persone di ritornare allo stato infinito».[147]

Ren Jiyu 任继愈, in *Traduzione completa del* Laozi (*Laozi quanyi*《老子全译》), afferma: «Shi 式, chiamato anche shi 栻, è uno strumento divinatorio dell'antichità; nella dinastia Han coloro che praticavano l'astrologia oraria utilizzavano ancora questo strumento, secondo i risultati della rotazione prevedevano il bene e il male, la fortuna e la sfortuna».[148] In questo senso «il Santo si unisce al Dao, per essere lo strumento (shi 式) per gli uomini per conoscere l'Altissimo»; l'essere tale strumento coincide con il significato di «mediatore» attribuito al Santo.[149]

---

[144] "是以圣人处无为之事, 行不言之教" (*Laozi*, 2, 3).
[145] Cf. *Laozi*, 2; 3; 12; 19; 58.
[146] "是以圣人抱一为天下式" (*Laozi*, 22, 2).
[147] "知其白, 守其黑, 为天下式。为天下式, 常德不忒, 复归于无极" (*Laozi*, 28, 3-4).
[148] Cf. REN JIYU 任继愈,《老子新译》(*Una nuova traduzione del* Laozi), 上海古籍出版社, 上海 1985, 107; SIMA QIAN, *Memorie di uno storico*, 7457.
[149] Cf. *LTB*, 234-235.

Laozi dice: «Il Dao è Signore di tutte le cose. È il tesoro dei buoni e il bao 保 dei non buoni».[150] «Tesoro dei buoni» e «bao 保 dei non buoni» sono due frasi opposte: la seconda è una forma passiva, vuol dire che i non buoni sono garantiti dal Dao, cioè dal mediatore; «tesoro dei buoni» è una forma attiva, vuol dire che i buoni considerano il Dao come il loro tesoro per la salvezza degli uomini. Le due frasi si collegano insieme, e il significato è molto chiaro: «Dao» è il tesoro usato dai buoni per «garantire» i non buoni. Ciò rimanda alle suddette parole di Laozi: «il Santo sempre salva gli uomini, perciò non vi sono uomini respinti; egli è maestro dei non buoni, i quali sono il tesoro dei buoni».[151] Seguendo questo pensiero, «garantire» i non buoni vuol dire farli entrare nel Grande Dao, affinché possano abbandonare i loro atti cattivi e trovare perdono.[152]

Nella Bibbia è scritto: «Se qualcuno ha peccato, abbiamo un avvocato presso il Padre: Gesù Cristo giusto» (1Gv 2,1). Questo avvocato è appunto quel sacerdote, apparso nel mondo proprio per portare il perdono di Dio ai cattivi. «Egli è mediatore di una nuova alleanza, perché, essendo ormai intervenuta la sua morte per la redenzione delle colpe commesse sotto la prima alleanza, coloro che sono stati chiamati ricevano l'eredità eterna che è stata promessa» (Eb 9,15).

Laozi afferma: «Il Santo, se indietreggia, viene messo davanti; se trascura se stesso, si conserva in eterno»;[153] «colui che è umiliato per il regno, è il signore della società; colui che è sacrificato per il regno, è il re del mondo»;[154] «colui che dà la vita per il mondo, è degno dell'affidamento di tutto il mondo; colui che dà la vita per amare il mondo, è degno della fiducia di tutto il mondo».[155]

---

150 "道者, 万物之奥。善人之宝, 不善人之所保" (*Laozi*, 62, 1).

151 "是以圣人常善救人, 故无弃人。常善救物, 故无弃物。是谓袭明。故善人者, 不善人之师。不善人者, 善人之资。不贵其师, 不爱其资, 虽智大迷, 是谓要妙" (*Laozi*, 27, 3-6).

152 Cf. *Laozi*, 62, 2-4.

153 "是以圣人后其身而身先, 外其身而身存" (*Laozi*, 7, 2).

154 "受国之垢, 是谓社稷主；受国不祥, 是为天下王" (*Laozi*, 78, 3).

155 "故贵以身为天下, 若可寄天下。爱以身为天下, 若可托天下" (*Laozi*, 13, 4).

Confrontando le parole del *Laozi* con la profezia di Isaia – «Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti […] tuo redentore è il Santo di Israele, è chiamato Dio di tutta la terra» (Is 53,5–54,5) – non si può che rilevare come le profezie di Laozi e Isaia sul Santo che deve assumere la sofferenza e l'umiliazione, la morte e la risurrezione, ed essere sostegno di tutte le persone del mondo, si sono realizzate misteriosamente in Gesù.[156]

Quando il governatore romano Pilato chiese a Gesù se egli fosse un re, questi rispose: «Il mio regno non è di questo mondo […] io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo» (Gv 18,36-37). Tra tutti i regni della terra non ce n'è nessuno che non perisce, invece il regno del Santo non è di questo mondo; può essere detto eterno. Non c'è nessun regno, se non lo si possiede con il cuore, che non perisca; ma il regno del Santo è puramente un regno dell'anima, dura per sempre. Laozi descrive così questo re:

> Niente nel mondo è così morbido e debole come l'acqua, ma, per attaccare il duro e forte, niente funziona meglio di essa. Questo perché l'acqua è troppo morbida e debole, nulla riesce a modificarla. […] Colui che è umiliato per il regno, è il signore della società; colui che è sacrificato per il regno, è il re del mondo. Queste parole positive, che sono negative, non sono facili da comprendere.[157]

Perché quest'uomo, che è morbido e debole come acqua, che assume la sofferenza e la passione, può essere invece Signore e re? Laozi lo aveva detto in precedenza: «l'azione del Santo non viene dalla propria forza».[158] In un altro passo egli dice anche: «Le opere del Santo escludono tutte le opere forzate degli uomini».[159] Questa è una vera profezia, che si è realizzata in Gesù!

---

[156] Cf. *LTB*, 237.

[157] "天下莫柔弱于水, 而攻坚强者莫之能胜以其无以易之。弱之胜强, 柔之胜刚, 天下莫不知莫能行。是以圣人云: 受国之垢是谓社稷主; 受国不祥是为天下王。–正言若反" (*Laozi*, 78, 1-4).

[158] "是以圣人为而不恃" (*Laozi*, 77, 4).

[159] "是以圣人处无为之事" (*Laozi*, 2, 3).

Nel Vangelo si dice che la radice originale della vita umana è lo Spirito Santo; chiunque riceve il battesimo dello Spirito Santo, cioè colui che ha la comunione tra il proprio spirito e lo Spirito Santo, è lo strumento di Gesù – del Santo, secondo Yuan.[160] Infatti:

> Conoscendo la sua gloria, rimane volontariamente nella disgrazia; diventa così la valle per il mondo. Essendo la valle per il mondo, è piena ed abbondante delle grazie eterne, che portano gli uomini a ritornare all'essere originario (Pu 朴). Agendo sulle persone quest'essere li fa diventare i suoi strumenti; il Santo le usa così per diventare il loro sovrano.[161]

«Pu 朴» è l'essere originario – in effetti, è lo Spirito. Laozi dà testimonianza al Santo dicendo:

> La mia parola è realmente facile da comprendere e da praticare. Però gli uomini del mondo non riescono a comprenderla e praticarla. La [mia] parola ha la radice, le [mie] cose hanno il padrone. Voi pensate di avere la conoscenza, perciò non comprendete [la mia parola e le mie cose]. Coloro che mi comprendono sono pochi, ciò indica che le mie [parola e cose] sono preziose. Pertanto, il Santo si è vestito di abiti grossolani, ma nasconde un tesoro all'interno.[162]

Laozi dice che il Santo si veste apparentemente di abiti grossolani, quelli che si considerano sapienti non lo conoscono per niente; tuttavia egli possiede un vero tesoro. Gesù stesso era rifiutato e disprezzato dalla gente:

> Perché non comprendete il mio linguaggio? Perché non potete dare ascolto alle mie parole […] A me, invece, voi non credete, perché dico la verità (Gv 8,43.45).

---

[160] Cf. *LTB*, 239.

[161] "知其荣, 守其辱, 为天下谷。为天下谷, 常德乃足, 复归于朴。朴散则为器, – 圣人用之, 则为官长" (*Laozi*, 28, 5-7).

[162] "吾言甚易知, 甚易行。天下莫能知, 莫能行。言有宗, 事有君。– 夫唯有知, 是以不我知。知我者希, 则我者贵。是以圣人被褐而怀玉" (*Laozi*, 70, 1-4).

> Io sono la via, la verità e la vita (Gv 14,6).
> Il mio giogo infatti è dolce e il mio carico leggero (Mt 11,30).

Perché Gesù, come il Santo di Laozi, non è interessato a se stesso, considera la gente con gli occhi e il cuore di un bambino:

> Il cuore del Santo non è interessato a se stesso, si interessa solo al popolo. È buono con coloro che sono buoni, ed è buono anche con coloro che non sono buoni; produce così il frutto della bontà. Si affida a coloro che sono affidabili, e confida anche in coloro che non sono degni di fiducia; produce così il frutto della fiducia. In questo mondo il Santo, con il suo soffio, rende semplici i cuori delle persone. Le persone fissano i loro occhi e le orecchie su di lui, ed egli le tratta come bambini.[163]

Gesù dice ugualmente: «Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà» (Lc 18,17); dice ancora: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli» (Mt 11,25). Il Santo Gesù è chiamato re: ciò evidentemente non per la potenza, né per la conoscenza, ma per la capacità di attirare le anime.

Chi è, in definitiva, il Santo di Laozi? Gli studiosi contemporanei affermano che questa figura è falsa, irreale, e non esiste nel tempo né nello spazio dell'uomo. È veramente così? Yuan afferma che Laozi non accetterebbe tali conclusioni.[164] In effetti, secondo il pensiero del grande daoista, la forma originale del Santo è il Dao: il Santo è il Dao incarnato, è l'immagine originale del Dao.

Nel XXXV capitolo del *Laozi*, a proposito della venuta nel mondo dell'immagine del Grande Dao (cioè del Santo), si dice chiaramente:

---

[163] "圣人无常心, 以百姓心为心。善者吾善之, 不善者吾亦善之, 德善。信者吾信之, 不信者吾亦信之,德信。圣人在天下,歙歙焉为天下浑其心,百姓皆注其耳目, 圣人皆孩之" (*Laozi*, 49, 1-4).

[164] Cf. *LTB*, 243.

> Tutto il mondo viene da colui che detiene l'immagine del Grande Dao. Anche se tutti vengono da lui, non si fanno del male a vicenda ma trovano riposo, pace interiore ed esteriore. Chi viaggia di fretta si sofferma di fronte alla musica e alle prelibatezze; ma il Dao, quando se ne parla, manca di sapore. Egli non fa appello agli occhi né alle orecchie; tuttavia, i suoi benefici non si esauriscono con l'uso.[165]

La Bibbia lo testimonia ripetutamente: Gesù è l'«impronta della sua [di Dio] sostanza» (Eb 1,3); «Cristo [...] è immagine di Dio» (2Cor 4,4); «Egli [Gesù] è immagine del Dio invisibile» (Col 1,15); «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18).

Laozi ha usato ventidue volte la parola shiyi 是以, che in genere significa «perciò, pertanto», per introdurre il Santo:[166]

> Le promesse che vengono fatte facilmente, non sono affidabili; l'apparentemente facile si rivelerà difficile. Pertanto, il Santo ha un cuore che è disponibile alle difficoltà, non c'è più niente di difficile per lui.[167]
>
> Ciò che viene dallo sforzo umano fallirà; perderà ciò che conserva della forza umana. Pertanto, il Santo che non opera con la propria azione, non fallirà affatto; che non conserva con il proprio sforzo, non perderà affatto.[168]
>
> Sciogliere un grande odio con la mediazione non lo rimuove del tutto. Ciò come può essere considerato buono? Pertanto, il Santo concede il prestito, ma non chiede il pagamento.[169]

---

165 "执大象, 天下往。往而不害, 安、平、泰。乐与饵, 过客止。道之出口淡-乎其无味视之不足见听之不足闻, 用之不足既" (*Laozi*, 35, 1-3).

166 Cf. *LTB*, 246.

167 "夫轻诺必寡信, 多易必多难。是以圣人犹难之, 故终无难矣" (*Laozi*, 63, 5-6).

168 "为者败之, 执者失之。是以圣人无为故无败, 无执故无失" (*Laozi*, 64, 3).

169 "和大怨, 必有余怨安可以为善？是以圣人执左契, 而不责于人。有德司契, 无-德司彻" (*Laozi*, 79, 1-2).

Laozi descrive il Santo con il linguaggio usato per descrivere il Grande Dao:

> Pertanto, le opere del Santo sono compiute senza sforzo umano e gli insegnamenti del Santo superano quelli fatti con le parole. Tutte le cose risalgono a lui, eppure non rivendica sovranità; moltiplica tutto ma non pretende possesso; beneficia tutto ma non aspetta ritorno; compie tutto ma non rivendica alcun credito; non rivendica alcun credito ma dura in eterno.[170]

Laozi parla molto anche dell'opera del Santo, che «compie tutto ma senza azione»:

> Il Santo possiede solamente il Dao, e diventa lo strumento di tutti per conoscere l'Altissimo; egli non pensa di poter vedere, perciò vede chiaramente. Non è supponente, perciò rende chiara la giustizia. Non cerca la propria gloria, perciò ha un grande successo. Non pensa d'essere grande, perciò diventa re su tutta la terra. Proprio perché non fa concorrenza a nessuno, nessuno può fare concorrenza a lui. L'antico assioma: «chi ha ricevuto un torto avrà successo», come potrebbe essere una frase vuota? Tutta la terra apparterrà a chi ha veramente successo.[171]
> Il Santo conosce senza dover sperimentare, concepisce senza guardare, compie senza sforzarsi.[172]
> Il Santo che non opera con la propria azione, non fallirà affatto; che non conserva con il proprio sforzo, non perderà affatto […] Il Santo apprezza ciò che gli uomini abbandonano; disprezza ciò che gli uomini accarezzano. Egli impara ciò

---

[170] "是以圣人处无为之事, 行不言之教。万物作焉而不为始, 生而不有, 为而不恃, 功成而不居。夫唯不居, 是以不去" (*Laozi*, 2, 3-5).

[171] "是以圣人抱一为天下式。不自见故明, 不自是故彰, 不自伐故有功, 不自矜故长。夫唯不争, 故天下莫能与之争。古之所谓曲则全者, 岂虚言哉？诚全而归之" (*Laozi*, 22, 2-5).

[172] "是以圣人不行而知, 不见而明, 不为而成" (*Laozi*, 47, 2).

> che gli uomini non vogliono imparare; conduce gli uomini a ritornare dalle loro trasgressioni. Ciò che fa il santo è in accordo con la natura di tutte le cose; il suo non è sforzo umano.[173]
> Il Santo conosce [la sua sovranità] ma non si vanta; si ama ma non si erge sopra a nessuno.[174]
> Il Santo non agisce confidando nella propria forza, non merita dopo aver avuto successo, non lascia che la gente lodi il suo talento.[175]
> Il Santo non accumula per sé: siccome vive per gli altri, possiede di più; siccome ha dato tutto agli altri, diventa più ricco. Il Dao dell'Altissimo è benevolo, non provoca danni a nessuno sotto il cielo. Il Dao del Santo agisce in nome del popolo, invece di lottare con il popolo.[176]

La missione del Santo, in sintesi, è salvare tutti gli uomini del mondo:

> Un buon viaggiatore non lascia traccia; un buon oratore parla senza macchia; chi sa calcolare bene non ha bisogno di nessun mezzo [bastoncini o tavolette]; chi ben chiude non usa sbarre né paletti, eppure non si può aprire; chi ben lega non usa corde né vincoli, eppure non si può sciogliere. Per questo il santo sempre salva gli uomini, perciò non vi sono uomini respinti; sempre salva le creature, perciò non vi sono creature respinte: ciò si chiama tramandare la luce.[177]

---

[173] "是以圣人无为故无败, 无执故无失。民之从事, 常于几成而败之。…… 学不学, 复众人之所过。以辅万物之自然, 而不敢为" (*Laozi*, 64, 3-5).

[174] "是以圣人自知不自见, 自爱不自贵" (*Laozi*, 72, 3).

[175] "是以圣人为而不恃, 功成而不处, 其不欲见贤" (*Laozi*, 77, 4).

[176] "圣人不积, 既以为人己愈有, 既以与人己愈多。天之道, 利而不害。圣人之道, 为而不争" (*Laozi*, 81, 4-5).

[177] "善行无辙迹, 善言无瑕谪, 善数不用筹策。善闭无关楗而不可开, 善结无绳约而不可解。是以圣人常善救人, 故无弃人。常善救物, 故无弃物。是谓袭明" (*Laozi*, 27, 1-4).

Qui si puntualizza che la missione del Santo è per la salvezza. Questa salvezza è l'illuminazione dall'alto, «è chiamata tramandare la luce». Nel LXIV capitolo Laozi descrive ancora una volta questa potente salvezza:

> Ciò che il costruttore perfetto costruisce non può essere distrutto, ciò che conserva il conservatore perfetto non può essere perso. L'uomo deve fare sacrifici e lodare colui che è perfetto, di generazione in generazione senza interrompere mai. Se questo culto è praticato da un uomo, le sue virtù saranno autentiche e senza ipocrisia. Se è praticato in una famiglia, le virtù di questa famiglia saranno sufficienti e vi sarà del superfluo. Se è praticato in un villaggio, le virtù di questo villaggio saranno durevoli. Se è praticato in un paese, le virtù di questo paese saranno abbondanti. Se si potesse diffonderlo su tutta la terra, le virtù sarebbero praticate su tutta la terra. Perciò se l'uomo applicasse ciò a una persona, conoscerebbe la persona; se l'applicasse a una famiglia, conoscerebbe la famiglia; se l'applicasse a un villaggio, conoscerebbe il villaggio; se l'applicasse a un paese, conoscerebbe il paese; se l'applicasse a tutta la terra, conoscerebbe tutta la terra. Da dove conosco le cose di tutta la terra? Ecco, da questo.[178]

Il Santo «conduce gli uomini a ritornare dai loro peccati», cioè a pentirsi e a volgersi di nuovo al Grande Dao:

> Il Santo apprezza (fa apprezzare anche agli uomini) ciò che gli uomini abbandonano; disprezza (fa disprezzare anche agli uomini) ciò che gli uomini accarezzano. Egli impara (fa imparare anche agli uomini) ciò che gli uomini non vogliono imparare; conduce gli uomini a ritornare dalle loro trasgressioni.

---

[178] "善建者不拔, 善抱者不脱。子孙以祭祀不辍。修之于身, 其德乃真。修之于家, 其德乃余。修之于乡, 其德乃长。修之于邦, 其德乃 丰。修之于天下, 其德乃普。故以身观身, 以家观家, 以乡观乡, 以邦观邦, 以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此" (*Laozi*, 54, 1-4).

> Ciò che fa il Santo è in accordo con la natura di tutte le cose; non è sforzo umano.[179]

Nel LVII capitolo Laozi dice ancora:

> Quanto più ci sono divieti e proibizioni sotto il cielo, tanto più il popolo si impoverisce. Quanto più il popolo possiede armi affilate, tanto più lo Stato è disordinato. Quanto più la tecnica si sviluppa, tanto più vengono prodotti oggetti bizzarri. Quanto più si pubblicano leggi e decreti, tanto più si moltiplicano ladri e briganti. Il Santo dice: se io non agisco da solo, il cuore del popolo sarà trasformato naturalmente; se amo la tranquillità, il cuore del popolo sarà giustificato; se mi disimpegno da solo, il mio popolo sarà ricco; se io sono senza desiderio, il popolo sarà semplice.[180]

Si comprende come la salvezza che viene dal Santo porti gli uomini a conoscere la realtà dei loro peccati e dei loro limiti, a passare dalla cecità alla vista, a superare se stessi e a ritornare al vero Dao. Dal punto di vista gnoseologico l'uomo è originariamente limitato e peccatore: ma egli giudica tutte le cose con occhi che crede infiniti e giusti. Ciò è la radice di ogni peccato e disordine. Perciò Laozi dice: «Non conoscono, ma pensano di conoscere, questa è appunto una malattia».[181]

«Possedere il Dao, e diventare lo strumento di tutti per conoscere l'Altissimo»: in questo si mostra chiaramente la via della salvezza:

> Il Santo possiede il Dao, e diventa lo strumento di tutti per conoscere l'Altissimo.[182]

---

[179] "是以圣人欲不欲, 不贵难得之货; 学不学, 复众人之所过。以辅万物之自然, 而不敢为" (*Laozi*, 64, 5).

[180] "天下多忌讳, 而民弥贫。民多利器, 国家滋昏。人多伎巧, 奇物滋起。法令-滋彰, 盗贼多 有。故圣人云: 我无为而民自化, 我好静而民自正, 我无事而-民自富, 我无欲而民自朴" (*Laozi*, 57, 2-3).

[181] "不知知, 病" (*Laozi*, 71, 1).

[182] "是以圣人抱一为天下式" (*Laozi*, 22, 2).

> Conosce la sua luminosità, ma si mantiene nell'oscurità, diventa così lo strumento per il mondo per conoscere l'Altissimo. Essendo lo strumento del mondo per conoscere l'Altissimo, condivide con Lui la virtù eterna, consente alle persone di tornare all'infinito.[183]

Yuan, collegando il Santo a Gesù Salvatore, dice che il Santo è il messaggero di Dio e il pastore degli uomini; conoscerLo è dunque la salvezza, non c'è bisogno di tanti digiuni e di sforzi spirituali.[184]

Poi interpreta le parole di Laozi «avere il cuore del popolo» nel senso che gli oggetti della salvezza sono i cuori umani, sono le anime:

> Le norme che vengono dal Santo sono: umiliare i cuori del popolo, riempire i loro stomaci, sottomettere la loro volontà, e rafforzare le loro ossa.[185]
> Nel governare il popolo il Santo fornisce soddisfazione interiore, non piaceri esteriori. Così gli uomini discernono e scelgono.[186]
> Il Santo non ha un cuore per sé, ma ha il cuore del popolo.[187]
> In questo mondo, il Santo, col suo soffio, rende semplici i cuori delle persone. Le persone fissano i loro occhi e le orecchie su di lui, ed egli le tratta come bambini.[188]

Dire che il Santo «ha il cuore del popolo» vuol dire che egli considera soprattutto il bene del popolo. Egli – identificato con Gesù da Yuan – attraverso lo Spirito Santo rende le persone semplici come bambini; solo così esse possono essere salvate, liberate dall'avarizia, dall'astuzia e dalla superbia del mondo.

---

[183] "知其白, 守其黑, 为天下式。为天下式, 常德不忒, 复归于无极" (*Laozi*, 28, 3-4).
[184] Cf. *LTB*, 262-263.
[185] "是以圣人之治, 虚其心, 实其腹, 弱其志, 强其骨" (*Laozi*, 3, 4).
[186] "是以圣人之治也, 为腹不为目, 故去彼取此" (*Laozi*, 12, 2).
[187] "圣人无常心, 以百姓心为心" (*Laozi*, 49, 1).
[188] "圣人在天下, 歙歙焉为天下浑其心, 百姓皆注其耳目, 圣人皆孩之" (*Laozi*, 49, 4).

Alla fine Yuan dice che il culmine dell'opera di salvezza del Santo, cioè della sua missione, è donare l'eternità agli uomini.[189] Il Santo salva gli uomini: ciò significa che essi ereditano la luce del Grande Dao del cielo e tramandano la luce della vita.[190] Tutti coloro che ritornano nella sua luminosità tramite la luce che viene dal Dao, non saranno di nuovo vittima del male. Questo significa ereditare ed avere l'eternità.[191] Proprio come dice Gesù: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8,12).

Fin qui il nostro autore si è stupito molto di questo mistero che è apparso nel mondo, e ne parla così: «Può sembrare sorprendente, perfino inimmaginabile, che il glorioso, onnipotente Dio compia la sua unica rivelazione e salvezza nella forma più umile e umiliata. Comunque, questa è una verità di cui Laozi aveva scritto, che la Bibbia registra, e che la storia ha dimostrato».[192] Ora, la metà delle descrizioni del Santo nel *Laozi* riguarda la sua umiliazione. Laozi sottolinea più volte che il Santo aveva originariamente la gloria, la potenza e il dominio, ma che nel mondo rimane volontariamente nel posto più umile; proprio nella sua umiliazione si manifestano il suo primato e la sua immensa grazia.

Laozi utilizza sedici descrizioni dirette e indirette in riferimento all'umiliazione del Santo:

> 1) Tutte le cose vengono da lui, eppure non rivendica sovranità; moltiplica tutto ma non ne rivendica il possesso; benefica tutto ma non si aspetta un ritorno; compie tutto ma non rivendica alcun credito; non rivendica alcun credito, ma dura in eterno.[193]

---

189 Cf. *LTB*, 264.

190 Cf. *Laozi*, 27, 3-4.

191 Cf. *Laozi*, 52, 6.

192 «It may seem surprising, even unimaginable, that the glorious, Almighty God accomplishes His unique revelation and salvation in the most humble and humiliated form. However, this is a truth about which Lao Tzu wrote, the Bible records, and history has demonstrated» (*LTB*, 265).

193 "圣人……万物作焉而不为始, 生而不有, 为而不恃, 功成而不居。夫唯不居, 是以不去" (*Laozi*, 2, 3-5).

2) Il sommo bene è come l'acqua, che nutre tutte le cose ma non contende con loro. Essa rimane nel luogo disprezzato da tutti, perciò è molto simile al Dao.[194]
3) Il Santo […] non pensa di poter vedere, ma vede chiaramente. Non è supponente, perciò rende chiara la giustizia. Non cerca la propria gloria, perciò ha un grande successo. Non pensa d'essere grande, perciò diventa il re di tutta la terra. Proprio perché egli non fa concorrenza a nessuno, nessuno può fare concorrenza a lui. L'antico assioma: «colui che si piega avrà successo», come potrebbe essere una frase vuota? Tutta la terra apparterrà a colui che ha veramente successo.[195]
4) Conosce la sua forza maschile, ma mantiene una tenerezza femminile, diventa così il ruscello nel mondo. Essendo un ruscello sotto il cielo, ha con sé l'eterna grazia; così egli conduce gli uomini a ritornare puri come bambini. Conosce la sua luminosità, ma si mantiene nell'oscurità; così diventa lo strumento del mondo per conoscere l'Altissimo. Essendo lo strumento del mondo per conoscere l'Altissimo, ha con sé l'eterna grazia, conduce gli uomini a tornare all'infinito. Conosce la sua gloria, rimane volontariamente nella disgrazia, e diventa la valle del mondo. Essendo la valle del mondo è pieno di grazia eterna, e conduce gli uomini a tornare all'aspetto originario dell'essere.[196]
5) Il Santo rinuncia a tutte le cose che sono afferrate con forza, che sono stravaganti e piene di orgoglio.[197]
6) Il Dao è luminoso, la gente lo considera invece buio, la crescita nel Dao sembra essere rallentata; la pace nel Dao appare difficile. La virtù più alta assume una posizione bassa come l'abisso, il più grande onore appare come un'umi-

---

194 "上善若水。水善利万物而不争。处众人之所恶, 故几于道" (*Laozi*, 8, 1-2).
195 "圣人……不自见故明, 不自是故彰, 不自伐故有功, 不自矜故长。夫唯不争, 故-天下莫能与之争。古之所谓曲则全者, 岂虚言哉？诚全而归之" (*Laozi*, 22, 2-5).
196 "知其雄, 守其雌, 为天下溪。为天下溪, 常德不离, 复归于婴儿。知其白, 守其黑, 为天下式。为天下式, 常德不忒, 复归于无极。知其荣, 守其辱, 为天下谷。为天下谷, 常德乃足, 复归于朴" (*Laozi*, 28, 1-6).
197 "圣人去甚, 去奢, 去泰" (*Laozi*, 29, 4).

liazione, l'abbondanza di virtù sembra insufficiente; la forza della virtù appare debole, la vera virtù sembra un nulla.[198]
7) Il Santo vive rettamente ma non giudica nessuno; egli è forte ed intelligente, ma non danneggia nessuno. È schietto, ma non sfrenato; brilla ma non abbaglia.[199]
8) Il Santo non mira mai ad essere grande, perciò compie grandi cose.[200]
9) Il Santo ha un cuore che è disponibile alle difficoltà, perciò non c'è più niente di difficile per lui.[201]
10) Il Santo non agisce con la propria forza, perciò non fallisce; non conserva con il proprio sforzo, perciò non perde nulla.[202]
11) Il Santo apprezza ciò che gli uomini abbandonano; disprezza ciò che gli uomini accarezzano. Egli impara ciò che gli uomini non vogliono imparare; conduce gli uomini a ritornare dalle loro trasgressioni. Ciò che fa il Santo è in accordo con la natura di tutte le cose; non è sforzo umano.[203]
12) Il mare raccoglie centinaia di fiumi perché si trova in basso; a causa della sua posizione bassa, diventa il re di più di cento fiumi. Chi desidera elevarsi al di sopra del popolo deve prima umiliarsi; chi vuole andare davanti al popolo deve prima seguirlo da dietro. Così, quando il Santo governa dal di sopra, le persone si sentono senza pesi; quando egli le conduce, le persone non ricevono danno. Di conseguenza, il mondo intero lo accetta volentieri e non si stanca mai di lui. Egli non fa concorrenza a nessuno, è umile e non pensa a sé, pertanto nessuno al mondo può concorrere con lui.[204]

---

198 "明道若昧, 进道若退, 夷道若类, 上德若谷, 大白若辱, 广德若不足, 建德若偷, 质真若渝" (*Laozi*, 41, 2-4).

199 "圣人方而不割, 廉而不刿, 直而不肆, 光而不耀" (*Laozi*, 58, 4).

200 "圣人终不为大, 故能成其大" (*Laozi*, 63, 4).

201 "圣人犹难之, 故终无难矣" (*Laozi*, 63, 6).

202 "圣人无为故无败, 无执故无失" (*Laozi*, 64, 3).

203 "圣人欲不欲, 不贵难得之货; 学不学, 复众人之所过。以辅万物之自然, 而不敢为" (*Laozi*, 64, 5).

204 "江海所以能为百谷王者, 以其善下之, 故能为百谷王。是以欲上民, 必以言下之; 欲先民, 必以身后之。是以圣人处上而民不重, 处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争, 故天下莫能与之争" (*Laozi*, 66, 1-4).

> 13) Il Santo è vestito di abiti grossolani, nasconde un tesoro all'interno.[205]
> 14) Il Santo conosce [la sua sovranità] ma non si vanta; ama se stesso ma non si innalza al di sopra di nessuno.[206]
> 15) Il Santo, nelle sue imprese, non si basa sulle proprie capacità; dopo aver compiuto tutto egli non vanta alcun credito e non mostra le proprie abilità.[207]
> 16) Il Santo dice: colui che si è umiliato per il regno, è il signore della società; colui che si è sacrificato per il regno, è il re del mondo.[208]

Cercando di sintetizzare queste descrizioni di Laozi, si può dire che il Santo ha tre caratteristiche evidenti.[209] La prima riguarda la sua posizione: il Santo è l'immagine di Dio, ma si è umiliato e ha preso la condizione servile dell'uomo obbedendo volontariamente.[210] La seconda riguarda la sua opera: il suo «non agire da sé» e la sua «non azione» sono in obbedienza al Grande Dao, come Gesù ha detto ripetutamente – ciò che egli ha fatto, detto e operato, non proviene da lui ma dal Padre.[211] La terza riguarda le sue qualità morali: il Santo è umile, si veste di abiti grossolani, è semplice, affronta le difficoltà, è estremamente modesto.[212] Gesù stesso dice: «Sono mite e umile di cuore» (Mt 11,29).

In seguito Yuan cita le profezie di Isaia, contemporaneo di Laozi, sul Santo di Dio, il servo di YHWH;[213] ed espone anche come le profezie su Gesù Cristo, Verbo incarnato, si siano realizzate.[214] Su questo ritorneremo nel capitolo IV.

---

[205] "圣人被褐而怀玉" (*Laozi*, 70, 4).
[206] "圣人自知不自见, 自爱不自贵。故去彼取此" (*Laozi*, 72, 3).
[207] "圣人为而不恃, 功成而不处, 其不欲见贤" (*Laozi*, 77, 4).
[208] "圣人云: 受国之垢, 是谓社稷主; 受国不祥, 是为天下王" (*Laozi*, 78, 3).
[209] Cf. *LTB*, 266-268.
[210] Cf. Fil 2,6-8.
[211] Cf. Gv 5,19-30; 6,38; 7,15-18; 8,28.50; 12,44-50; 14,10.
[212] Cf. *Laozi*, 29, 4; 58, 4; 63, 6; 70, 4.
[213] Cf. Is 52,13-14; 53,2-10.
[214] Cf. *LTB*, 268-277.

A proposito del «sacrificio» del Santo, il significato originale della parola indica la vittima. La lingua cinese le dà un significato attivo, si estende all'atto della donazione di sé, ma il significato originale non è ancora svanito.[215]

Nel capitolo VII del *Laozi* è scritto: «Il Santo indietreggia, e invece viene messo davanti; trascura il suo corpo, e invece lo conserva in eterno».[216] Si dice anche: «Colui che abbandona la sua vita per il mondo, è degno della fiducia di tutto il mondo; su colui che abbandona la propria vita per amare il mondo, il mondo fa affidamento».[217] Subito dopo, Laozi dice che il più grande guaio per gli uomini è considerare troppo la propria vita terrena. Se invece potessero, come il Santo, servire il mondo con la propria vita e amarlo, non ci sarebbero sciagure per loro, anzi sarebbero degni di essere la custodia e la sicurezza del mondo.

Gesù con la sua morte diventa custodia e sicurezza, pace e consolazione per il mondo; questa realtà è apparsa sempre più realtà credibile agli uomini. In tutta la storia umana, Gesù ha donato la vita a tutti gli uomini; ha donato loro la pace con la propria sofferenza; ha donato loro l'eternità con la propria breve vita; li ha fatti vivere nell'amore, morendo invece a causa del loro odio.

L'ultima parte del *Laozi* parla molto del Santo. Dal capitolo LVII al capitolo LXXXI si fa cenno di lui sedici volte; invece negli ultimi cinque capitoli se ne parla ben cinque volte, molto importanti: si riferiscono al compimento delle sue opere, al suo essere re, al suo eterno amore e al «possesso nel donarsi». Ecco la descrizione del Santo che si sacrifica e diventa re, nel capitolo LXVIII:

> Il principio secondo cui la delicatezza e la debolezza vincono la durezza e la forza è conosciuto da tutti gli uomini nel mondo ma non c'è nessuno che riesca a praticarlo. Perciò il Santo dice: colui che è umiliato per il regno, è il signore della società; colui che è sacrificato per il regno, è il re del mondo.

---

[215] Cf. *LTB*, 278.

[216] "圣人后其身而身先, 外其身而身存" (*Laozi*, 7, 2).

[217] "故贵以身为天下, 若可寄天下。爱以身为天下, 若可托天下" (*Laozi*, 13, 4).

> Queste parole positive sembrano negative, e non sono facili da comprendere.[218]

Che la delicatezza e la debolezza vincano la durezza e la forza è un principio che non può essere praticato, perché nel mondo i forti prevalgono sui deboli, i grandi sui piccoli. Invece il Santo annuncia: colui che assume su di sé le sporcizie e le sciagure, le umiliazioni e ingiustizie, i mali e peccati del mondo sarà il re del mondo. Chi è così dall'eternità? Solo Gesù Cristo! Secondo la profezia di Isaia, «come agnello condotto al macello» (Is 53,7), egli

> si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato. Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. […] Il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti. […] Ha consegnato se stesso alla morte (Is 53,4-7.12).

Quando i giudei discutono sul come tenere Gesù a bada, il sommo sacerdote Caifa dice loro:

> «Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera». Questo però non lo disse da se stesso, ma essendo sommo sacerdote profetizzò che Gesù doveva morire per la nazione e non per la nazione soltanto, ma anche per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi (Gv 11,49-52).

Quando Gesù è condotto davanti a Pilato, dice:

> Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù […] io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce (Gv 18,33-37).

---

[218] "弱之胜强, 柔之胜刚, 天下莫不知, 莫能行。是以圣人云: 受国之垢, 是谓社稷主; 受国不祥, 是为天下王。正言若反" (*Laozi*, 78, 2-4).

Gesù subisce l'umiliazione e la sofferenza, ma diventa re e Signore; assume le sporcizie e le sciagure di una sola nazione, ma diventa il re del cuore di tutti gli uomini del mondo – il re dei re.

Al termine della parte del suo libro dedicata al Santo, Yuan si dichiara stupito della missione svolta dal Santo, da ciò che è scritto da Laozi e realizzato in Gesù:

> Nei capitoli precedenti abbiamo scoperto diverse caratteristiche del Santo, il quale opera senza sforzo in modo tale che la sua stessa operazione raggiunge uno stato di debolezza. Allora, in tale stato di debolezza, egli cade in disgrazia e alla fine dona la sua vita. Nondimeno, il Santo riesce nel padroneggiare ogni cosa e vive in eterno. Inoltre, le sue realizzazioni durano in eterno; egli è il re della società e il signore del mondo; egli salva i cuori delle persone e tratta gli esseri umani come bambini. Il Santo è straordinario, e le Sue opere sono miracolose![219]

Nell'ultimo capitolo del *Laozi*, cioè nell'LXXXI, si dice:

> Le parole di verità non sono desiderabili per le orecchie; quelle che sono piacevoli per le orecchie non sono parole di verità. Le parole buone non sono sofismi; i sofismi non sono buoni. Le parole che si fanno capire non richiedono una vasta erudizione, quelle che richiedono una vasta erudizione non si fanno capire. Il Santo non accumula per sé: poiché egli vive per gli altri, possiede di più; poiché egli ha dato tutto agli altri, diventa più ricco. Il Dao dell'Altissimo è

---

[219] «In the preceding chapters, we have uncovered various characteristics of the Holy One, who works without effort in such a way that gives his effortlessness reaches a state of weakness. Then, in that state of weakness, he is disgraced and ultimately up his life. Nonetheless, the Holy One succeeds in mastering all and lives eternally. Moreover, his accomplishments last forever; he is the king of society and the lord of the world; he saves people's hearts and treat human beings like infants. The Holy One is extraordinary, and His doings are miracolous!» (*LTB*, 283).

> benevolo, non provoca danni a nessuno sotto il cielo. Il Dao del Santo è quello che agisce per il popolo, e che non fa concorrenza al popolo.[220]

Secondo Yuan, quest'ultimo capitolo sintetizza in tre parti la missione del Santo. In primo luogo si parla dell'insegnamento lasciato dal Santo, che consiste in: parole di verità, parole di bontà, e parole di vera conoscenza.[221]

Lin Yutang 林语堂 così afferma, a proposito delle parole di Gesù:

> Tutte le teologie indeboliscono la forza e la semplicità degli insegnamenti di Gesù. È vero, negli Atti degli Apostoli ci sono tante domande e risposte, ma nelle parole stesse di Gesù non ci sono cose che non possano capire anche i più semplici. Nelle parole di Gesù non c'è la definizione di mistero, non ci sono argomenti pericolosi, non ci sono i discorsi dialettici con cui si inganna se stessi. […] Gesù non ha mai spiegato la sua fede, di essa non dà neanche un motivo. Al massimo egli diceva: «Voi non capite ancora?». Insegnava agli uomini, non utilizzava né supposizioni né discussioni. Egli diceva con voce naturale e bellissima: «L'uomo che vede me, vede il Padre». Con atteggiamento semplice diceva: «Questo vi comando: amatevi gli uni gli altri». Queste parole sono una voce completamente nuova nella storia. […] Egli ha un tono veramente nobile, ad esempio: «Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò». Questa è la voce dolce di Gesù, è anche una voce di comando che sovrasta la comprensione umana di questi duemila anni.[222]

---

[220] "信言不美, 美言不信。善者不辩, 辩者不善。知者不博, 博者不知。圣人不积, 既以为人己愈有, 既以与人己愈多。天之道, 利而不害。圣人之道, 为而不争" (*Laozi*, 81, 1-5).

[221] Cf. *LTB*, 284.

[222] Lin Yutang 林语堂,《信仰之旅》(*Il viaggio della fede*), 新华出版社, 北京 2002, 248; 240; 245.

In secondo luogo, Yuan individua tre livelli di significato nella missione del Santo, com'è descritta nel Laozi.[223]

1) Il Santo non accumula per sé, fa tutto per gli uomini del mondo, dà tutto a loro. «Siccome egli vive per gli altri […] egli ha dato tutto agli altri»;[224] questa frase è introdotta dalla parola «siccome», che afferma che questa è già una realtà: il Santo ha già «assunto l'umiliazione e la sofferenza».[225]

2) Il Santo «possiede di più e diventa più ricco», che equivale a dire: il Santo «diventa il Signore e il re», «alla fine diventa grande».

3) Vale la pena di riflettere bene sulla relazione tra quanto detto. Il Santo non è presuntuoso, si fonda su qualcos'altro; non guarda a sé, mira a qualche altra cosa; non si pensa grande, pensa che ci sia qualcuno più grande di lui. In realtà, anche per uno che legge il *Laozi* per la prima volta, l'unità del Santo e del Grande Dao è indiscutibile. Il Santo non ha alcun attaccamento, è proprio il compimento del Grande Dao incarnato.

Essendo il Grande Dao incarnato, egli viene nel mondo per rivelare, praticare e diffondere il Grande Dao, per amare, salvare e convertire gli uomini; è un uomo vivo e vero, è anche il Dao vivo e vero. Questo è appunto il Santo descritto da Laozi, il servo profetato da Isaia, Gesù nella storia: «egli è miserrimo ma è gloriosissimo, non agisce, ma compie tutto, vive nel mondo ma ha le opere di Dio».[226]

In terzo luogo, nel capitolo LXXXI del *Laozi* si parla della natura del Grande Dao e del Santo: il Dao è amore, il Santo è amore. «Il Dao dell'Altissimo è benevolo, non provoca danni a nessuno sotto il cielo. Il Dao del Santo agisce per il popolo, non fa concorrenza al popolo».[227] Con queste parole, che concludono il suo libro, Laozi come un grande profeta cinese lo ricorda agli uomini con sincerità e franchezza.

Coloro che credono nel Santo Gesù e che «sono entrati nel Dao», non perdono niente, ma ricevono la luce della vita. Gesù dice: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10). Gesù non combatte per avere possedimenti, né per la

---

[223] Cf. *LTB*, 287.
[224] Cf. *Laozi*, 81, 4.
[225] Cf. *Laozi*, 78, 3.
[226] Cf. "知其荣, 守其辱" (*Laozi*, 28, 5); "不积, 愈有" (81, 4); "无为, 无不为" (37, 1).
[227] "天之道, 利而无害; 圣人之道, 为而不争" (*Laozi*, 81, 5).

ricchezza, né per il potere, «non fa concorrenza al mondo»; al contrario, egli dona a coloro che sono in diversi paesi, in diverse situazioni, in diverse nazioni, in diverse culture una medesima benedizione: l'acqua viva dell'amore, il riposo dell'anima, la pace e la sincerità nella vita terrena, e la vita eterna.[228]

1.3. La spiritualità (*The Ways of Tao – Spiritual Cultivation*)

Yuan inizia questa parte della sua ricerca tirando le conclusioni delle prime due parti:

> Nell'età dell'Antico Testamento, il Tao era oscuro al popolo ebraico, le cui vie uscivano spesso dalla rotta tracciata. Solo quando Gesù ha manifestato nella propria persona l'originale, amorevole natura del Tao, questi ha potuto effettivamente diffondere la pace e seminare i semi della grazia salvifica. Così il Tao divenne rintracciabile, rilevante e riconoscibile agli occhi della gente umile. Nel Santo Gesù il Tao finalmente si è rivelato nella storia, provando di essere il vero Tao della salvezza che mette insieme questo mondo e il mondo eterno.[229]

Yuan propone che il Grande Dao di Laozi sia considerato uguale al Dao (Verbo) indicato nel prologo del Vangelo di Giovanni;[230]

---

[228] Cf. *LTB*, 291.

[229] «In the Old Testament era, Tao was also obscure to the Jewish people, whose ways were often off the mark. Only when Jesus manifested Tao's original, loving nature in person could Tao effectively spread peace and sow the seeds of saving grace. Tao thus became searchable, relevant and accessible to humble people. In the Holy One Jesus, Tao finally revealed himself within history, proving to be the true Tao of salvation that brought this world and the eternal world together» (*LTB*, 293).

[230] Nella traduzione cinese della Bibbia ci sono due versioni diverse che traducono la parola *Logos* usata nel prologo di Giovanni. La prima, cattolica, usa il termine Shengyan 圣言 (Sacra Parola), cioè Verbo; ma questa è un'invenzione dei traduttori, perché nella cultura cinese tale espressione non esisteva, e per capirla occorre una spiegazione. L'altra usa il termine

e che il Santo di Laozi sia considerato il Signore dei cristiani, cioè il Verbo incarnato Gesù Cristo. Se fosse veramente così, allora quello che dicono i cristiani – «seguire Gesù Cristo» – sarebbe la stessa cosa di ciò che diceva Laozi: «seguire la via del Dao».

I capitoli XVI, LII e LXII del *Laozi* forniscono i principi generali per praticare la via del Dao.

> Umiliarsi al massimo ed essere completamente tranquilli, nelle cose che crescono si possono trovare le loro origini e i loro sviluppi. Tutte le forme delle cose ritornano alle loro radici. Il ritorno alle radici si chiama tranquillità; tale tranquillità si chiama ritorno alla vita; tale ritorno è l'eternità. L'uomo seguirà il proprio volere se non conosce l'eternità, e cadrà nelle calamità. Conoscere l'eternità abbraccia tutto ciò che viene; abbracciare tutto ciò che viene è giusto; essere giusto è essere perfetto; essere perfetto è essere come il cielo; essere come il cielo significa ritornare al Dao; ritornando al Dao si può vivere a lungo, anche se il corpo morisse, continuerebbe a vivere.[231]

Se si seguisse l'indicazione principale del XVI capitolo – «umiliarsi al massimo ed essere completamente tranquilli» – i propri occhi interiori vedrebbero che tutto il creato (uomini compresi) ritorna alla sua radice. «Il ritorno alle radici si chiama tranquillità; tale tranquillità si chiama ritorno alla vita» – e il ritorno alla vita esprime che la vita si trova originariamente lì. Perciò l'anima, quando ritorna alla tranquillità, si sente subito serena. Si può tro-

---

Dao 道, ed è propria dei protestanti; forse per la loro «libertà» essi hanno scelto una parola presa dal linguaggio comune, ma molto profonda e comprensibile da parte dei cinesi. Negli ultimi decenni anche i teologi cattolici cinesi preferiscono usare Dao piuttosto che Shengyan, forse perché i fedeli in Cina lo comprendono meglio, o forse per le necessità dell'inculturazione. Recentemente a Shanghai è uscita una nuova traduzione cattolica della *Bibbia* (1992), che usa Dao per tradurre il *Logos* del Vangelo di Giovanni.

[231] "致虚极, 守静笃。万物并作, 吾以观其复。夫物芸芸, 各复归其根。归根曰静。静曰复命。复命曰常, 知常曰明。不知常, 妄作, 凶。知常容, 容乃公, 公乃全, 全乃天, 天乃道, 道乃久, 没身不殆" (*Laozi*, 16, 1-10).

vare un parallelismo con ciò che dice la Bibbia: «In lui (il Verbo) era la vita» (Gv 1,4).

«Tale ritorno è l'eternità», chang 常. Nell'eterno Dao la vita si conserva per sempre: «anche se il corpo morisse, continuerebbe a vivere». «Di conseguenza è meglio abitare nel Dao che essere incoronato imperatore, o designato alto funzionario con gloria e ricchezza».[232] Chiedevano anche i discepoli a Gesù: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna» (Gv 6,68).

Collegandosi al capitolo LII, questo ritorno alla radice significa anche il ritorno alla «madre» creatrice del mondo, ossia al Dao che conserva, protegge e nutre il creato.

> Tutto ciò che è sotto il cielo ha un inizio, quell'inizio è la madre del mondo. Se riconosciamo che esiste una madre, allora riconosciamo che il mondo è suo figlio. Se riconosciamo di essere figli, dobbiamo ritornare e restare accanto alla nostra madre. Così, anche se scompare il nostro corpo, rimaniamo ancora sicuri e salvi. Se blocchi il passaggio ai tuoi sensi, se chiudi la porta alla tua intelligenza, non avrai mai fatiche e afflizioni nella vita. Se apri i tuoi sensi che consideri buoni, e se eserciti la tua intelligenza con tutta la capacità, allora non ti salverai nella vita. Poter vedere ciò che è piccolo è chiamato «luminosità»; poter rimanere morbido e debole è chiamato «forza». Tramite la luce che viene dal Dao puoi ritornare nella sua luminosità, così non cadrai mai più nelle calamità. Questo significa assumere l'eternità![233]

I riferimenti alla radice, alla madre e al creatore sono indubbiamente la premessa della ricerca e della pratica del Dao. Perché una volta che noi abbiamo conosciuto di avere una radice e una madre, il nostro cuore certamente spererà di raggiungerle. Quando il nostro spirito supera tutte le immagini apparenti del mondo, e tocca nel profondo la radice e la madre, sentiamo una profonda tranquillità e serenità.

---

[232] "故立天子, 置三公, ……不如坐进此道。" (*Laozi*, 62, 3).

[233] "天下有始, 以为天下母。既得其母, 以知其子。既知其子, 复守其母, 没身-不殆。塞其兑, 闭其门, 终身不勤。开其兑, 济其事, 终身不救。见小曰明, 守柔曰强。用其光, 复归其明, 无遗身殃, 是为袭常" (*Laozi*, 52, 1-6).

«Io sono tranquillo e sereno come bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è l'anima mia» (Sal 131,2).

Laozi ha detto: «Tramite la luce che viene dal Dao puoi ritornare nella sua luminosità, così non cadrai mai più nelle calamità. Questo significa assumere l'eternità». È evidente, solo il Grande Dao con la sua luce illumina il mondo, ma solo gli uomini possono servirsene. In effetti Laozi descrive quel Santo che è il Dao incarnato nel mondo, e dice che egli è «la luce del Dao» che illumina il mondo, e che diffonde il Grande Dao. Nella Bibbia si dice che quel Dao sin dal principio è la luce dell'uomo: la luce è venuta nel mondo, ma il mondo non l'ha accolta. Gesù ha ripetuto più volte: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8,12). Egli dice anche: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). «Tramite la sua luce», nel *Laozi*, indica la via; «ritorno alla sua luminosità», indica la verità; «non si cadrà mai più nelle calamità. Questo significa assumere l'eternità», indica la vita.

Nel capitolo LXII Laozi aggiunge:

> Il Grande Dao è il Padrone del creato, il tesoro dei buoni, il mediatore dei peccatori. Belle parole possono ottenere l'onore; buone azioni possono ottenere il rispetto; ma come può un uomo purgare il suo peccato? Di conseguenza è meglio abitare nel Dao che essere incoronato imperatore o designato alto funzionario con gloria e ricchezza! Perché il Dao è molto apprezzato nell'antichità? Non forse perché in lui i cercatori trovano ciò che stanno cercando, e i peccatori trovano il perdono? Perciò il Dao è la cosa più preziosa di tutta la terra.[234]

Laozi sa profondamente che le belle parole, le belle azioni, con cui si possono ottenere l'onore e il rispetto, non servono alla purificazione dei peccati. Solo il Grande Dao infinito, la cui luce illumina

---

[234] "道者, 万物之奥。善人之宝, 不善人之所保。美言可以市尊, 美行可以加人, 人之不善, 何弃之有？故立天子, 置三公, 虽有拱璧, 以先驷马, 不如坐进此-道。古之所以贵此道者何？不曰有求以得, 有罪以免邪？故为天下贵" (*Laozi*, 62, 1-4).

il cuore, può portare gli uomini a uscire dalla loro natura limitata e tenebrosa. Perciò egli afferma: «Perché il Dao è molto apprezzato nell'antichità? Non forse perché in lui, i cercatori trovano ciò che stanno cercando, i peccatori trovano il perdono? Perciò il Dao è la cosa più preziosa di tutta la terra!»

Avendo ripercorso questi tre capitoli del *Laozi*, Yuan sintetizza con quattro parole i principi della via del Dao: 反 (agire al contrario, ovvero ritornare alla radice); sun 損 (seguire il Dao in umiltà); jing 静 (vivere in tranquillità); xi 袭 (ereditare il Dao). Fan 反 ha due significati: quello di «contrario», «opposto», «inverso», e quello di «rientro». Si collegano reciprocamente: fare il contrario di ciò che vuole il mondo equivale a ritornare al Dao.

Nel Vangelo di Luca si dice: «Ciò che è esaltato fra gli uomini è cosa detestabile davanti a Dio» (Lc 16,15), e Paolo conclude: «Non conformatevi alla mentalità di questo mondo» (Rm 12,2). Gesù conferma che i suoi discepoli non sono del mondo, come egli stesso non è del mondo. Egli annuncia: «Abbiate fiducia; io ho vinto il mondo» (Gv 16,33) L'apostolo Paolo confessa con il cuore: «Quanto a me invece non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo della quale il mondo per me è stato crocifisso, come io per il mondo» (Gal 6,14). Questo principio di «opposizione al mondo» è il vero punto di partenza per la pratica del Dao; coloro che si conformano al mondo non possono praticare il Dao.

L'«opposizione al mondo» è necessaria proprio perché «tutto il mondo giace sotto il potere del maligno» (1 Gv 5,19). L'avarizia e il desiderio egoistico sono le forze che muovono questo mondo, l'inganno e la conquista sono le sue ruote, l'interesse e i godimenti sono il suo scopo, l'arroganza e l'ignoranza sono i suoi occhi. Perciò la sofferenza, il male, l'invidia, la diffamazione, l'odio, l'omicidio e la morte riempiono il mondo. L'anima e la coscienza affogano in questo mare di peccati, chiamando premurosamente la bontà, sperando pazientemente nella salvezza. Nel libro di Isaia si dice: «Nella conversione e nella calma sta la vostra salvezza, nell'abbandono confidente sta la vostra forza» (Is 30,15). La parola «conversione» si traduce anche con «rientro nel riposo»: ora è il momento del rientro, ora è il momento della conversione.[235]

---

[235] Cf. *LTB*, 301-302.

La parola sun 损, «diminuire», «perdere», indica che il perseguimento del Dao richiede il ritorno alla sostanza della vita dai fenomeni fantasmagorici della natura, e il passaggio dall'esterno all'interno, dalla diversità all'unità, dalla conoscenza alla vita (Dao); così nascono la modestia e la tranquillità, sorgono l'umiltà e la mitezza, il cuore diventa più puro e l'anima si risveglia, la luce del Dao entra nell'uomo, lo Spirito Santo lo riempie e la volontà divina gli si rivela. Proprio come diceva Laozi: «Con il restare umili si raggiunge lo stato di non-azione; quando gli esseri umani sono liberati dai propri sforzi, il Dao è in grado di compiere tutto quello che vuole»![236] «Tra le creature alcune diminuendo si accrescono, altre accrescendosi diminuiscono».[237]

Perciò, dal punto di vista del Dao, colui che persegue il Dao non mira ad interessi profani, quindi riceverà la benedizione divina; subisce volontariamente l'umiliazione, ma ha la luce del Dao;[238] subisce volontariamente gli insulti, e diventa quindi perfetto;[239] non vive per sé, perciò vive in eterno;[240] non è supponente, perciò rende chiara la giustizia.[241]

> La più alta perfezione sembra carente, ma non manca ogni volta di essere applicata. La più grande pienezza sembra vuota, ma non si esaurisce nell'uso. Il più dritto sembra piegato, il più saggio sembra ingenuo, il più eloquente sembra lento nel parlare.[242]

La terza parola-chiave è jing 静, che ha tre significati: il primo indica ciò che fonda la ricerca del Dao, cioè l'essere quieti (tranquillità); il secondo indica la modalità della ricerca del Dao, cioè il

---

[236] "损之又损, 以至于无为。无为而无不为" (*Laozi*, 48, 1-2).
[237] "物或损之而益, 或益之而损" (*Laozi*, 42, 4).
[238] Cf. *Laozi*, 28, 5.
[239] Cf. *Laozi*, 22, 1.
[240] Cf. *Laozi*, 7, 1.
[241] Cf. *Laozi*, 22, 3.
[242] "大成若缺, 其用不弊。大盈若冲, 其用不穷。大直若屈, 大巧若拙, 大辩若讷" (*Laozi*, 45, 1-2). Cf. *LTB*, 302-304.

tenersi quieti; il terzo è il risultato della ricerca del Dao, cioè l'ingresso nella quiete (riposo).

Laozi dice: «Il quieto è signore dell'irrequieto […] l'irrequieto perde il controllo di sé».[243] «La pura quiete è la regola del mondo».[244] Chi non è quieto non può perseguire il Dao, chi non è quieto non riesce neanche ad ascoltare il Dao. Con il cuore pieno delle preoccupazioni del mondo l'uomo non può venire davanti a Dio, non può neanche ricevere il Dao. «Perché Dio non è un Dio di disordine, ma di pace» (1 Cor 14,33); «cercate piuttosto di adornare l'interno del vostro cuore con un'anima incorruttibile piena di mitezza e di pace: ecco ciò che è prezioso davanti a Dio» (1 Pt 3,4).[245]

La quarta parola, xi 袭, è stata utilizzata da Laozi con due significati diversi. Il primo è «tramandare la luce»: «Il Santo sempre salva gli uomini e perciò non vi sono uomini respinti, sempre salva le creature e perciò non vi sono creature respinte: ciò si chiama tramandare la luce».[246] Il secondo significato è «ereditare l'eternità»: «Tramite la luce che viene dal Dao puoi ritornare nella sua gloria, così non cadrai mai più nelle calamità. Questo significa ereditare l'eternità».[247] Colui che «tramanda la luce» è il Santo, egli entra nel mondo e salva gli uomini, affinché ereditino e trasmettano a loro volta la luce del Grande Dao. Invece coloro che «ereditano l'eternità» sono gli uomini che ritornano alla gloria del Grande Dao tramite la luce tramandata dal Santo.

Si comprende così che gli uomini, se vogliono ereditare il Dao eterno, hanno necessariamente bisogno di passare per il Santo. Laozi afferma che il glorioso Dao sembra oscuro; solo il Santo conosce la sua gloria, è entrato nel mondo, è diventato lo strumento con cui gli uomini del mondo possono conoscere il Grande Dao, e prepara agli uomini le occasioni affinché ritornino allo stato di eternità infinita.[248]

---

[243] "静为躁君, ……躁则失君" (*Laozi*, 26, 1-4).
[244] "清静, 为天下正" (*Laozi*, 45, 5).
[245] Cf. *LTB*, 305-307.
[246] "是以圣人常善救人, 故无弃人。常善救物, 故无弃物。是谓袭明" (*Laozi*, 27, 3-4).
[247] "用其光, 复归其明, 无遗身殃, 是为袭常" (*Laozi*, 52, 6).
[248] "知其白, 守其黑, 为天下式。为天下式, 常德不忒, 复归于无极" (*Laozi*, 28, 3-4).

Nella Bibbia si dice anche che il Signore è la luce della vita per gli uomini; questa luce è entrata nel mondo, «splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta»; quanti però l'hanno accolta non rimangono nelle tenebre, ma avranno la vita eterna.[249]

Colui che persegue il Dao non dovrebbe mai concentrarsi sulla moralità, sulla saggezza e sulla comodità della vita; dovrebbe avere un cuore umile, e non coltivare mai l'intenzione di svilupparsi con le proprie forze; dovrebbe accettare la quiete, non avere intenzione di indagare con sforzo; dovrebbe avere il cuore pieno di timore e d'attesa, non avere l'intenzione di fare conquiste. Solo così potrebbe avvicinarsi al perseguimento del Dao.[250]

A questo punto, Yuan mette il lettore di fronte alla consapevolezza dell'esistenza di una realtà che trascende il mondo visibile.

> Com'è tragico che tante persone viventi nel mondo effimero e ingannevole lo considerino reale, e considerino il mondo eterno una vuota speranza religiosa, perfino una costruzione superstiziosa, mentre invece, nei fatti, l'essere umano in quanto tale deve confrontarsi con questa realtà. Diverse religioni credono nel mondo oltre il mondo presente, come molti filosofi e scienziati di alto rango. Inoltre, le più avanzate scoperte scientifiche dimostrano che ciò che è più importante è invisibile, e sfugge al possesso e al controllo umani.[251]

È chiaro, la condizione necessaria affinché si percorra la via del Dao è che gli occhi dello spirito non fissino più questo mondo breve, irreale e rumoroso, ma il mondo eterno, della verità e della pace. Ciò significa passare dall'irrealtà all'autenticità, dalla brevità all'eternità.

---

[249] Cf. Gv 1; 6; 8; 12.

[250] Cf. *LTB*, 307-310.

[251] «How tragic that many people living in the deceptive, temporary world consider this real and eternal world to be a hollow religious hope, even a superstitious fabrication, when, in fact, very human being must come to terms with this reality. Various religions believe in the world beyond this one, as do many first-rate philosophers and scientists. Moreover, the most advanced scientific findings demonstrate that what matters most is invisible and elusive to human possession and control» (*LTB*, 311).

Il nostro autore ha schematizzato cinque tipi di esercizi, che legati insieme costituiscono una pratica graduale: «rinunciare», «tranquillizzarsi», «umiliarsi», «annullarsi», «unificare».

Esercizio del «rinunciare (discarding)». Secondo Laozi si deve rinunciare all'intelligenza e alla saggezza, alla pratica dell'umanità e della giustizia, alla tecnica e all'utilitarismo, si deve eliminare l'egocentrismo, diminuire il desiderio egoistico, rinunciare alla conoscenza, a stare tranquilli e a non avere preoccupazioni.[252] Egli raccomanda anche di non onorare i virtuosi, di non valutare troppo preziosi tesori difficili da trovare, di non evocare desideri malvagi, di non cercare la conoscenza, di non avere desideri egoistici.[253] I molti colori, i molti suoni, le prelibatezze, l'equitazione e la caccia, non sono assolutamente cose buone.[254] Addirittura il nostro corpo e la nostra vita sono cause di grande sventura, non devono essere presi in considerazione.[255]

La sapienza e la conoscenza, la tecnica e l'interesse, l'umanità e la giustizia, i piaceri della vita e la vita stessa, sono tutte cose molto considerate dagli uomini. Ma nella Bibbia si dice: «Ciò che è esaltato fra gli uomini è cosa detestabile davanti a Dio» (Lc 16,15). Il Santo Gesù è venuto dal Dio eterno, è colui che sa di provenire dalla luce eterna, ma rimane volontariamente nell'oscurità; egli conosce l'autenticità ma entra nell'irrealtà. Egli è entrato nel mondo prima d'iniziare la propria missione, ha realizzato la propria rinuncia affrontando la prova dei quaranta giorni nel deserto.

Gesù dice: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua. Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per me, la salverà. Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi si perde o rovina se stesso?» (Lc 9,23-25). Il che equivale a quanto prima si è detto: «La fama e la vita, qual è più vicina a te? La vita e la ricchezza, qual è più importante per te? Possedere il mondo e perdere la vita, quale dei due è una malattia?».[256]

---

[252] Cf. *Laozi*, 19.
[253] Cf. *Laozi*, 3.
[254] Cf. *Laozi*, 12.
[255] Cf. *Laozi*, 13, 7.
[256] "名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？" (*Laozi*, 44, 1).

Gesù raccomanda al Padre i suoi discepoli dicendo: «Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal maligno. Consacrali nella verità. La tua parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo» (Gv 17,14-17). Ma l'abbandono di sé, del mondo e della sapienza come possono essere facili? Noi, che viviamo praticamente in noi stessi, nel mondo e nella sapienza, come possiamo rinunciare completamente a ciò di cui abbiamo bisogno per vivere?

In realtà, con la pratica della rinuncia, non è che tutta la persona debba uscire dal mondo; è un esercizio dello spirito, non è anche il metodo per la sopravvivenza. Rinunciare è trascendere. Con il «rinunciare a se stessi, al mondo e alla sapienza» si raggiunge lo stato del «senza conoscenza, senza desiderio e senza agire»; questa non è solo una decisione del cuore e un perseguimento dello spirito, è anche un vero modo di pregare: forse solo nella preghiera l'uomo può entrare nello stato «delle tre rinunce e dei tre senza».

Quindi, perseguire il Dao è in effetti praticare la stessa via spirituale dei cristiani: abitando nello Spirito Santo si agisce seguendo il Dao – ciò significa appartenere al Grande Dao, trovare in Lui il fulcro della vita, ricevere la grazia del Cielo, mangiare, bere e succhiare la vita eterna, arrivare a disprezzare e superare tutto ciò che appartiene a se stessi, al mondo e alla sapienza umani.[257]

Esercizio del «tranquillizzarsi (tranquility)». Percorrendo la via del Dao l'uomo dovrebbe essere «svuotato e quieto», ma non è così; egli non riesce ad avvicinarsi al Dao, non può ascoltarlo, non può praticarlo. Laozi dice: «La quiete è padrona dell'agitazione […] ma quando uno si agita perde la quiete».[258] La natura umana cade spesso vittima di queste emozioni: irritabilità, impazienza, ansia, impetuosità – ogni volta che si impossessano di lui, l'uomo perde il controllo. Padrone dell'uomo dovrebbe essere un animo quieto. Tante persone non si trovano forse nello stato dell'«agitarsi e perdere la quiete»? Se si riuscisse ad avere un cuore «quieto», la vita dell'uomo sarebbe molto più serena. Come si può essere «svuotati e quieti»? Laozi indica almeno due modi.

---

[257] Cf. *LTB*, 320-334.

[258] "静为躁君。…… 躁则失君" (*Laozi*, 26, 1-4).

1) «Essere quieti e rimanere in basso»: la femminilità vince spesso la mascolinità, perché la femmina può stare tranquillamente in basso.[259] L'acqua, se è agitata, sale e si disperde, se è quieta, scende e si riunisce. L'aria (energia, qi 气) si comporta come l'acqua; gli antichi cinesi dicevano che l'uomo nasce dall'unione dell'aria, muore dalla dispersione dell'aria. Agitarsi, salire e disperdersi, è un perdere; essere tranquilli, scendere e riunirsi, è un possedere. Colui che è umile e rimane volontariamente in basso avrà un cuore pacifico e quieto, e la sua vita sarà sottomessa al suo vero padrone; colui che disputa per il primo posto, avrà un cuore impetuoso e inquieto, e la sua vita avrà come padrona la morte.

2) «Bloccare il passaggio ai sensi, chiudere la porta all'intelligenza, cancellare tutte le intenzioni perverse e le preoccupazioni».[260] Il cuore dell'uomo non riesce a rimanere quieto: ciò deriva dagli impulsi dei sensi interiori ed esteriori. La forza degli impulsi psicofisici riesce a prevalere sull'anima; come nuvole fugaci, come l'acqua che scorre e il fiore che sboccia essi passano veloci. Invece l'anima, eterna per natura dell'eternità, appare dignitosa e magnanima, tranquilla e paziente. All'uomo, quando riesce a superare le interferenze degli impulsi sensoriali, l'anima appare come il vero padrone della vita.

Yuan afferma che la vita umana è caratterizzata dall'irrequietezza.[261] Se l'uomo si rendesse conto di tale inquietudine, la soluzione sarebbe molto facile: basterebbe distogliere il cuore dal conflitto insensato tra l'uomo stesso e il mondo. Esercitare la pratica dell'essere svuotato e quieto, per conoscere il Dao ed entrare in esso, non ha come finalità il guadagno del mondo: perciò la conoscenza delle cose terrene non è utile, bensì dannosa. La vera fede non si costruisce sulla conoscenza dell'uomo, ma sullo stato che supera tutte le conoscenze umane.

«Si umilia al massimo e si mantiene nella quiete fino in fondo»:[262] ciò vuol dire che il seguace del Dao si svuota completamente, fino al

---

[259] Cf. *Laozi*, 16, 2.
[260] Cf. *Laozi*, 52, 4; 10, 3.
[261] Cf. *LTB*, 337.
[262] "致虚极, 守静笃" (*Laozi*, 16, 1).

punto di entrare nello stato in cui è senza conoscenza, senza desiderio, senza azione, senza affari e senza se stesso. Ciò vuol dire, in definitiva, entrare nello stato della «morte»: lo stato di cui parla Gesù quando dice «prendi la tua croce e seguimi», lo stato dell'«essere morto al mondo e vivere per il Signore».[263]

Esercizio dell'«umiliarsi (gentle humility)». Laozi afferma:

> Il corpo di un uomo è delicato quando è vivo, ma rigido quando è morto. Le erbe e gli alberi sono elastici e duttili quando vivono, ma si seccano quando muoiono. Pertanto, la durezza e la fortezza appartengono alla morte; la morbidezza e la debolezza appartengono alla vita. Un esercito svanirà quando diventa forte; un albero cadrà quando cresce forte. Perciò ciò che è forte occupa la posizione inferiore; ciò che è debole occupa la posizione superiore.[264]

Egli dice ancora:

> Niente nel mondo è così delicato e debole come l'acqua, ma per attaccare il duro e forte, niente funziona meglio di essa. Questo perché l'acqua è talmente delicata che nulla riesce a modificarla. Il principio secondo cui la delicatezza e la debolezza vincono la durezza e la fortezza non c'è nessuno che non lo conosca tra tutti gli uomini del mondo, ma non c'è nessuno che riesca a praticarlo.[265]

L'acqua non è solo delicata, ma anche umile: «Essa rimane nel luogo disprezzato da tutti, perciò è molto simile al Dao».[266]

---

[263] Cf. Mt 16,24; Fil 1,21; Rm 14,8. Cf. *LTB*, 335-344.

[264] "人之生也柔弱, 其死也坚强。草木之生也柔脆, 其死也枯槁。故坚强者死之徒, 柔弱者生之徒。是以兵强则灭, 木强则折。强大处下, 柔弱处上" (*Laozi*, 76, 1-4).

[265] "天下莫柔弱于水, 而攻坚强者莫之能胜, 以其无以易之。弱之胜强, 柔之胜刚, 天下莫不知, 莫能行" (*Laozi*, 78, 1-2).

[266] "处众人之所恶, 故几于道" (*Laozi*, 8, 2).

> Il mare raccoglie cento fiumi perché si trova in basso; a causa della sua posizione bassa, diventa il re di cento fiumi. Chi desidera elevarsi al di sopra del popolo deve prima umiliarsi; chi vuole andare davanti al popolo deve prima seguirlo da dietro. Così quando il Santo governa dall'alto, le persone non ne sentono il peso; quando egli conduce, le persone non subiscono danni. Di conseguenza, il mondo intero lo sostiene volentieri e non si stanca mai di lui. Egli non fa concorrenza a nessuno, è umile e non pensa a sé, pertanto nessuno al mondo può fargli concorrenza.[267]

Gesù diceva ai suoi discepoli: «Non così dovrà essere tra voi; ma colui che vorrà diventare grande tra voi, si farà vostro servo, e colui che vorrà essere il primo tra voi, si farà vostro schiavo; appunto come il Figlio dell'uomo, che non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti» (Mt 20,26-28). Quando gli apostoli discutevano su chi fosse il più grande nel regno dei cieli, Gesù chiamò a sé un bambino, lo pose in mezzo a loro e disse: «Chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel regno dei cieli. E chi accoglie anche uno solo di questi bambini in nome mio, accoglie me» (Mt 18,4-5). Gesù diceva ancora: «Chiunque si esalta sarà umiliato, e chi si umilia sarà esaltato» (Lc 14,11); «beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. Beati gli afflitti, perché saranno consolati. Beati i miti, perché erediteranno la terra» (Mt 5,3-5).

Laozi dice: «Colui che è umiliato sarà perfetto; colui che è accusato otterrà giustizia».[268]

> Sono ciechi coloro che pensano di poter vedere; sono stolti coloro che si credono saggi. Quelli che si vantano non hanno nessun merito; quelli che sono prepotenti non possono essere capi. Dal punto di vista del Dao queste cose sono come i cibi

---

[267] "江海所以能为百谷王者, 以其善下之, 故能为百谷王。是以欲上民, 必以言下之; 欲先民, 必以身后之。是以圣人处上而民不重, 处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争, 故天下莫能与之争" (*Laozi*, 66, 1-4).

[268] "曲则全, 枉则直" (*Laozi*, 22, 1).

> avanzati e le cose ingombranti, danno solo fastidio agli uomini. Coloro che seguono il Dao non si comportano così.[269]

Nell'*Imitazione di Cristo*, opera veramente raccomandabile per i cercatori del Dao, si dice:

> Portare la croce, amare la croce, castigare il corpo e sottometterlo, fuggire gli onori, sopportare lietamente il disprezzo, disprezzare se stessi e desiderare di essere disprezzati, soffrire ogni avversità e perdita – questa non è la via dell'uomo. Se tu fai affidamento su te stesso non potrai fare nulla di queste cose, ma se confidi nel Signore la forza ti sarà data dal Cielo, e il mondo e la carne saranno sottomessi alla tua parola. Non temerai nemmeno il tuo nemico, il diavolo, se sarai armato della fede e segnato con la croce di Cristo.[270]

Esercizio dell'«annullarsi (effortlessness)». Ciò significa annullare lo sforzo umano, in modo che l'uomo emuli il Dao, obbedisca solamente al Dao; in conseguenza di tale annullamento («non-agire» wu wei 无为), l'uomo può raggiungere l'«agire in conformità al volere del Dao».

Gli uomini comuni si onorano sempre di avere successi, solo i praticanti del Dao prendono in considerazione l'annullamento delle proprie azioni. Gli uomini comuni fanno sempre le cose con sforzo, solo i praticanti del Dao abbandonano tutti gli sforzi. Gli uomini comuni perseguono le cose utili, solo i praticanti del Dao

---

[269] "自见者不明, 自是者不彰。自伐者无功, 自矜者不长。其在道也, 曰余食赘–形。物或恶之, 故有道者不处" (*Laozi*, 24, 2-4).

[270] «To carry the cross, to love the cross, to chastise the body and bring it to subjection, to flee honors, to endure contempt gladly, to despise self and wish to be despised, to suffer any adversity and loss, to desire no prosperous days on earth – this is not man's way. If you rely upon yourself, you can do none of these things, but if you trust in the Lord, strength will be given you from heaven, and the world and the flesh will be made subject to your word. You will not even fear your enemy, the devil, if you are armed with faith and signed with the cross of Christ» (cit. in *LTB*, 354).

considerano l'umiliarsi come una cosa bella: «Perseguire la conoscenza nello studio fa diventare sempre più presuntuosi; invece perseguire il Dao fa diventare sempre più umili, e rimanendo umili si raggiunge lo stato della Non-azione. Quando gli esseri umani sono liberati dai propri sforzi, il Dao è in grado di compiere tutto quello che vuole».[271]

Perché l'uomo dovrebbe cercare il Dao attraverso l'annullamento delle proprie azioni? Yuan ne dà una triplice spiegazione:

> In primo luogo, il Dao è irraggiungibile dalle limitate moralità e saggezza umane, ed è identico al Dio infinito e auto-sussistente. Come può un essere limitato raggiungere l'essere infinito? […] In secondo luogo, anche se il Dao si rivela agli uomini, gli uomini non possono comprenderlo pienamente. È possibile che l'infinito Uno illumini gli esseri umani di tempo in tempo (ciò è già avvenuto e avviene anche ora); tuttavia, troppo spesso i limitati esseri umani accettano questa illuminazione in modo incompleto […] In terzo luogo, ciò che proviene dagli esseri è macchiato di egoismo, irrequietezza, peccato e morte, tutte cose che sono assolutamente incompatibili con il Dao santo, quieto ed eterno.[272]

Così, le pratiche del «rinunciare», del «tranquillizzarsi», e dell'«umiliarsi» si unificano nella pratica dell'«annullarsi»: cioè nel completo abbandono dei desideri egoistici, della sapienza terrena e

---

[271] "为学日益, 为道日损。损之又损, 以至于无为。无为而无不为" (*Laozi*, 48, 1-2).

[272] «First, Tao is unreachable by limited human morality and wisdom, and Tao is the infinite, self-existent Jeovah. How can a limited being reach the infinite being? […] Secondly, even though Tao self-reveals to human beings, human beings cannot totally understand Tao. It is possible that the infinite One enlightens limited human beings from time to time (actually, it has happened and is happening now); however, all too often limited human beings accept this enlightenment incompletely. […] Thirdly, what comes from human beings is tainted with selfishness, restlessness, sin, and death, all of which are absolutely incompatible with the holy, tranquil, and eternal Tao» (*LTB*, 359-360).

del mondo. «Umiliarsi al massimo ed essere completamente tranquillo» vuol dire che l'uomo dev'essere assolutamente debole, umile e morire a se stesso, lasciare viva solo l'anima. Quando si entra nel Dao, la pratica dell'annullamento di sé non è più un metodo, ma è un orizzonte mentale, un atteggiamento e un'abitudine. In quel momento il «non-agire» diventa «compiere la volontà del Dao» (di Dio). Entrare nel Dao e non agire da sé, significa «badare a non fare niente, assaporare il senza-sapore; considerare il piccolo come grande, il poco come molto! Ricambiare il male con il bene».[273] Lo Spirito di Dio entrerebbe naturalmente nel cuore dell'uomo, se questi potesse annullare i propri lavori e sforzi; come l'acqua fluirebbe naturalmente in un luogo, se esso fosse sufficientemente basso e svuotato. Ciò, in un certo senso, vale per Gesù, che a causa del Dao rinuncia alla propria vita, e la ha di nuovo; come dice Laozi, «chi trascura il proprio corpo, lo conserva in eterno».[274] Perciò l'unica possibilità di percorrere la via del Dao consiste nell'abbandonare tutti gli sforzi umani; il grande mistero della pratica del Dao risiede proprio nell'auto-annullamento.[275]

Esercizio dell'«unificare (unification)». Le pratiche della via del Dao – dal rinunciare ai propri desideri, alla sapienza e alle seduzioni del mondo fino all'essere vuoti e quieti, deboli e umili nella pratica del non-agire – alla fine conducono inevitabilmente all'unificazione con il Dao (Dio). Il praticante del Dao affronta fin dall'inizio le difficoltà di rinunciare al mondo, di trovare la quiete nel mondo rumoroso, di umiliarsi e di annullare le proprie azioni; se non giungesse al punto di unificarsi con il Dao, le difficoltà che affronta non sarebbero mai superate.

Laozi chiede: «Chi può unire la sua anima con il vero Dao, e non separarsene mai»?[276] E risponde che il Santo riesce a fare così: «Si unisce al Dao, e diventa lo strumento degli uomini per conoscere l'Altissimo».[277] L'unificazione con il Dao, per coloro che si sono separati da Lui, è un ritorno: il ritorno alla radice, alla madre, alla

---

[273] "为无为, 事无事, 味无味。大小多少, 抱怨以德" (*Laozi*, 63, 1-2).
[274] "外其身而身存" (*Laozi*, 7, 2).
[275] Cf. *LTB*, 356-364.
[276] "载营魄抱一, 能无离乎?" (*Laozi*, 10, 1).
[277] "圣人抱一为天下式" (*Laozi*, 22, 2).

luce, all'essenza, al wuji 无极.[278] Laozi paragona quelli che entrano nel Dao ai bambini nelle braccia della mamma, «a causa dell'armonia della natura».[279]

San Paolo dice: «Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito» (1 Cor 6,17). Unirsi al Dao (Dio) significa separarsi dalle altre cose, da tutto ciò che è contro il Dao – questo è il senso della frase di Laozi «l'andare al contrario (fan 反) è il movimento del Dao» (ovvero, «il ritorno è il movimento del Dao»).[280] Il praticante della via del Dao deve ricordarsi, perciò, che egli non agisce con «sforzo» umano; quanto più ci si sforza di rinunciare a qualcosa, tanto più il proprio cuore non riesce ad acquietarsi. Perciò l'essere umile, l'obbedire alla guida dello Spirito Santo e l'abbandonare la progettualità incentrata sulla propria volontà è la condizione necessaria affinché l'anima ritorni al puro stato di unificazione originaria con Dio. Quando l'anima entra in tale stato essa arriva al suo fine, giacché noi siamo stati creati ad immagine di Dio: «il punto culminante dell'essere creato è godere Dio, cioè Dio è il nostro godimento»;[281] «l'unica volontà di Dio è di comunicarsi all'uomo».[282]

1.4. Metafore del Dao (*Metaphors of Following Tao*)

Yuan Zhiming conclude il suo libro riepilogando le metafore usate da Laozi per riferirsi al Dao: la luce, l'acqua, la madre.

Prima metafora: la luce (Light). Laozi paragona il Grande Dao alla luce, descrivendo il Santo come colui che «tramanda la luce»,[283] ed esortando gli uomini a «utilizzare questa luce e unirsi ad essa».[284]

---

[278] La parola wuji 无极 appare per la prima volta nel capitolo XXVIII del *Laozi*, «Ritorna all'infinito»《复归于无极》(*Laozi*, 28, 4). Il suo significato, differente da quello della parola taiji 太极 «culmine supremo», si riferisce allo stato caotico che precedeva la formazione del mondo; si identifica con il concetto di wu 无 nel *Laozi*.

[279] Cf. *Laozi*, 55, 2-3.

[280] "反者道之动" (*Laozi*, 40, 1).

[281] J. GUYON, 《馨香的没药》 (*Sweet Smelling Myrrh*), 以琳出版社, 台北 1993, 98.

[282] J. GUYON, *Sweet Smelling Myrrh*, 98. Cf. *LTB*, 365-374.

[283] Cf. "是谓袭明" (*Laozi*, 27, 4).

[284] "用其光, 复归其明" (*Laozi*, 52, 6).

Laozi dice:

> Ciò che si vede, ma non si percepisce viene chiamato Yi 夷; ciò che si sente, ma non si capisce viene chiamato Xi 希; ciò che può essere toccato, ma non può essere afferrato viene chiamato Wei 微. Questi tre sono oltre la comprensione, ed insieme diventano Uno. Sopra di esso, non esistono più luci, sotto di esso, non esistono più tenebre.[285]

«Yi-Xi-Wei»: questo nome include i tre che sono «oltre la comprensione, ed insieme diventano Uno», è il Dao che «emula ciò che è come è». È la luce stessa, è la luce di tutta la vita,[286] come canta il salmista: «È in te la sorgente della vita, alla tua luce vediamo la luce» (Sal 36,10). Solo che «la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta» (Gv 1,5), perché gli uomini non conoscono questa luce; perciò Laozi dice: «Il Dao è luminoso, la gente lo considera invece buio».[287]

Laozi dice ancora: «Il Santo sempre salva gli uomini, perciò non vi sono uomini respinti, sempre salva le creature, perciò non vi sono creature respinte: ciò si chiama tramandare la luce».[288] Laozi dice anche che il Santo è pieno di luce, non abbaglia però gli occhi degli uomini.[289] Questa è una luce di salvezza, piena di mitezza, generosità e pietà; è una luce che dona la vita. Gesù ha detto più volte: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita»; «finché sono nel mondo, sono la luce del mondo»; «se uno cammina di giorno, non inciampa, perché vede la luce di questo mondo»; «camminate mentre avete la luce, perché non vi sorprendano le tenebre; chi cammina nelle tenebre non sa dove va. Mentre avete la luce credete nella luce, per diventare figli

---

[285] "视之不见名曰夷, 听之不闻名曰希, 抟之不得名曰微。此三者不可致诘, 故混而为一。其上不, 其下不昧" (*Laozi*, 14, 1-3).

[286] Cf. Gv 1,4.

[287] "明道若昧" (*Laozi*, 41, 2).

[288] "是以圣人常善救人, 故无弃人。常善救物, 故无弃物。是谓袭明" (*Laozi*, 27, 3-4).

[289] Cf. *Laozi*, 58, 4.

della luce».[290] Con le parole di Laozi: «Tramite la luce che viene dal Dao puoi ritornare nella sua gloria, così non cadrai più nelle calamità. Questo significa ereditare l'eternità».[291]

Per seguire la luce, però, occorre prima conoscerla; come ha detto Gesù, occorre «credere in essa», poi si può «ritornare alla sua gloria», e «diventare figli della luce».[292] «Chi opera la verità viene alla luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio» (Gv 3,21); «chi crede in lui (la luce) non è condannato» (Gv 3,18), ma avrà la vita eterna – come dice anche Laozi: «Non cadrà mai più nelle calamità. Questo significa ereditare l'eternità».[293]

La luce del Dao (Dio) sicuramente non è la luce, fisicamente visibile, del sole, della luna o delle stelle, ma è la luce che illumina la vita ed è veduta dall'anima. Dopo che i praticanti del Dao saranno entrati nel Dao della gloria, le loro intenzioni e idee saranno naturalmente magnanime, il percorso della loro vita sarà pacifico.[294]

Seconda metafora: l'acqua (Water). Dice Laozi:

> Il sommo bene è come l'acqua che nutre il creato, ma non gli fa concorrenza. Rimane nel luogo disprezzato da tutti, perciò è molto simile al Dao;[295]
> Niente nel mondo è così morbido e debole come l'acqua, ma per attaccare il duro e forte, niente funziona meglio di essa. Questo perché l'acqua è troppo delicata, nulla riesce a modificarla.[296]
> Il mare raccoglie cento fiumi perché si trova in basso; a causa della sua posizione bassa, diventa il re di cento fiumi.[297]
> Conosce la sua forza maschile, ma mantiene la tenerezza femminile, diventa così il ruscello nel mondo.[298]

---

[290] Cf. Gv 8,12; 9,5; 11,9; 12,35-36.
[291] "用其光, 复归其明, 无遗身殃, 是为袭常" (*Laozi*, 52, 6).
[292] Cf. Gv 12,36.
[293] "无遗身殃, 是为袭常" (*Laozi*, 52, 6).
[294] Cf. *LTB*, 375-379.
[295] "上善若水。水善利万物而不争。处众人之所恶, 故几於道" (*Laozi*, 8, 1-2)
[296] "天下莫柔弱于水, 而攻坚强者莫之能胜, 以其无以易之" (*Laozi*, 78, 1).
[297] "江海所以能为百谷王者, 以其善下之, 故能为百谷王" (*Laozi*, 66, 1).
[298] "知其雄, 守其雌, 为天下溪" (*Laozi*, 28, 1).

> Il Dao guida tutto il mondo a se stesso, come i torrenti e le valli conducono le acque al mare.[299]

La natura del Dao, quindi, è come quella dell'acqua: docile, nutre gli altri ma non fa loro concorrenza, rimane volentieri nelle valli più basse, va nei luoghi dove è disprezzato da tutti, come i ruscelli che conducono i cuori degli uomini sotto il cielo a ritornare al mare della vita.

Per i praticanti del Dao, il più grande significato della metafora dell'acqua è: solo coloro che sono umili e rimangono in basso possono percorrere la via del Dao.[300] I luoghi alti come monti e colli non possono trattenere l'acqua; ugualmente, Dio fa difficoltà ad entrare nel cuore di coloro che tengono per se stessi i vantaggi della propria conoscenza e sapienza, si accontentano degli interessi delle proprie ricchezze, godono dei divertimenti della carne e del mondo. Se non ti abbassi, l'acqua come potrebbe entrare? Occorre abbassare il colle di cui siamo fieri, e diventare come una valle. Gesù dice: «Beati coloro che sono poveri di spirito, umili, afflitti, hanno fame e sete, perché vedranno Dio».[301] E Laozi afferma: «Ciò che è piegato diventa intero, ciò che è tortuoso diventa diritto, ciò che è vuoto diventa pieno, ciò che è consumato diventa nuovo, colui che possiede poco acquista, colui che possiede molto è indotto in errore».[302]

Terza metafora: la madre e il bambino (Mother and Infant). Laozi paragona il Dao alla madre, mentre Dio viene paragonato dal cristianesimo al padre; tuttavia la differenza non è così grande come potrebbe sembrare. Dio stesso è l'Essere per essenza, privo di caratteristiche sessuali, immortale, senza inizio né fine, perciò parlare di madre o di padre in riferimento a Lui ha un semplice valore simbolico. La figura paterna ne sottolinea la fermezza virile; la figura materna ne sottolinea invece i sentimenti di tenerezza; ambedue sono creatori-sostenitori.

---

[299] "譬道之在天下, 犹川谷之于江海" (*Laozi*, 32, 5).
[300] Cf. *LTB*, 384.
[301] Cf. Mt 5,3-8.
[302] "曲则全, 枉则直, 洼则盈, 敝则新, 少则得, 多则惑" (*Laozi*, 22, 1).

Con le parole di Laozi:

> Esistente prima del cielo e della terra, è la madre di tutto il creato.[303]
> Tutto ciò che esiste sotto il cielo ha un inizio, quell'inizio è la madre del mondo.[304]
> Prima della fondazione del cielo e della terra c'era un essere unitario, in stato di indifferenziazione. Quieto e immateriale, esiste da solo e non muta; circola ovunque senza stancarsi. Si può considerarlo come la madre di tutto sotto il cielo.[305]

Siccome sappiamo che il mondo ha una madre, e che siamo nati e sostenuti da lei, allora possiamo considerarci a pieno diritto suoi figli; ciò chiarisce la relazione tra l'uomo e il Dao. Sapendo di essere figli, dobbiamo ritornare alla madre; ciò chiarisce come deve agire l'uomo: «Se riconosciamo che esiste una madre, allora sappiamo che il mondo è suo figlio. Se riconosciamo di essere figli, dobbiamo ritornare e conservare la nostra madre. Così, anche se scompare il nostro corpo, rimaniamo ancora sicuri e salvi».[306]

In un passo successivo, Laozi chiarisce in che modo si può ritornare alla madre e conservarla: «Tramite la luce che viene dal Dao puoi ritornare alla sua gloria, così non cadrai mai più nelle calamità. Questo significa ereditare l'eternità».[307] Il Santo è «colui che eredita e tramanda la luce»[308] con cui salva gli uomini del mondo; allora, la luce tramandata dal Santo è l'unica via che permette di ritornare alla madre e di ereditare l'eternità.

Laozi non solo sottolinea la necessità di ritornare alla Madre, ma anche l'importanza di nutrirsi da Lei: «Mi distinguo dagli altri

---

[303] "天地之始。万物之母" (*Laozi*, 1, 2).
[304] "天下有始, 以为天下母" (*Laozi*, 52, 1).
[305] "有物混成, 先天地生。寂兮寥兮, 独立而不改, 周行而不殆, 可以为天地母" (*Laozi*, 25, 1-3).
[306] "既得其母, 以知其子。既知其子, 复守其母, 没身不殆" (*Laozi*, 52, 2-3).
[307] "用其光, 复归其明, 无遗身殃, 是为袭常" (*Laozi*, 52, 6).
[308] "是谓袭明" (*Laozi*, 27, 4).

uomini perché apprezzo di nutrirmi dalla Madre».[309] Questa espressione si riferisce a colui che è già entrato nel Dao eterno; se non si conoscesse il Dao di Gesù, l'espressione «nutrirsi dalla Madre» sarebbe molto difficile da comprendere. Gesù dice chiaramente:

> Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo. In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui (Gv 6,51-56).

In effetti, colui che vive nel Dao non può separarsi neanche un momento dal nutrimento del Dao, come i bambini non possono separarsi dalla mamma. Il Dao si è fatto carne, il Santo è venuto nel mondo; con la sua parola, il suo spirito, la sua luce, il suo amore, la sua delicatezza, la sua umiliazione, la sua sofferenza, la sua risurrezione, la sua vita, egli diventa il Dao che può essere mangiato e bevuto dai praticanti del Dao. Gesù Cristo ha reso comprensibili le parole di Laozi, depositate da più di mille anni; egli ha realizzato anche la speranza, la profezia di Laozi.

Laozi nomina tante volte i bambini: «Chi può superare la sua carne in modo da essere mite e gentile come un bambino?»;[310] «l'eterna grazia è con lui, conduce gli uomini a ritornare bambini»;[311] «come se fossi un incivile, un incolto, come un neonato che non sappia ancora sorridere»;[312] «colui che ha virtù abbondanti è come un neonato»;[313] «in questo mondo, il Santo, con il suo soffio, rende

---

309 "我独异于人, 而贵食母" (*Laozi*, 20, 8).
310 "专气致柔, 能如婴儿乎?" (*Laozi*, 10, 2).
311 "常德不离, 复归于婴儿" (*Laozi*, 28, 2).
312 "我独泊兮其未兆, 沌沌兮如婴儿之未孩" (*Laozi*, 20, 3).
313 "含德之厚, 比于赤子" (*Laozi*, 55, 1).

semplici i cuori delle persone. Le persone fissano gli occhi e le orecchie su di lui, ed egli le tratta come bambini».[314]

Quando Gesù era sulla terra, insegnava ai suoi discepoli a prendere come modello i bambini. Egli diceva: «In verità vi dico: se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli. Perciò chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel regno dei cieli. E chi accoglie anche uno solo di questi bambini in nome mio, accoglie me» (Mt 18,3-5). Gesù diceva anche: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te» (Mt 11,25-26).

In effetti, i bambini non conoscono l'avarizia del mondo e le trasgressioni della sapienza umana, si concentrano nello stare in braccio alla mamma; compiono così la «pratica del rinunciare». I bambini si rannicchiano fra le braccia della mamma, sono quieti, dolci, soddisfatti; compiono così la «pratica del tranquillizzarsi». I bambini sono delicati e docili, umili e obbedienti. Non sono competitivi; quanto più sono addolorati, tanto più si nascondono nell'abbraccio della madre. Compiono così la «pratica dell'umiliarsi». I bambini non vogliono cercare qualcosa con le proprie forze. La ricchezza, il successo, la fama e il profitto del mondo non significano nulla per loro. Conoscono soltanto la mamma; nell'abbraccio della madre trovano la loro completa gioia, pace e speranza. Compiono così la «pratica dell'annullarsi». Tutto questo è l'unione di vita tra una madre e il suo bambino, la nascita della vita dei bambini, e la crescita vitale nel completo ritorno alla madre. I bambini con la mamma, con il mondo, con il suo corpo e spirito costituiscono una perfetta unità. Ecco «la naturale unità suprema»;[315] essi compiono così la «pratica dell'unificare».[316]

---

[314] "圣人在天下, 歙歙焉为天下浑其心, 百姓皆注其耳目, 圣人皆孩之" (*Laozi*, 49, 4).

[315] "和之至也" (*Laozi*, 55, 2).

[316] Cf. *LTB*, 389-391.

2. LA STRUTTURA TEOLOGICA

Yuan ha usato una similitudine per descrivere la sua fede, nella quale possiamo trovare anche la struttura teologica da lui utilizzata in *Lao Tzu and the Bible*. Su un'isola solitaria c'era un gruppo di bambini, e fin da quando cominciavano a conoscere le cose nutrivano una domanda nel loro cuore: da dove erano venuti? Chi erano i loro genitori?[317] All'inizio, questi bambini credevano che i loro genitori li avessero posti lì. Perciò quando incontravano gravi pericoli, chiedevano aiuto a loro, sperando di essere uditi; ugualmente quando le cose andavano bene, provavano gratitudine verso di loro. Diventati gradualmente adulti, non sapevano ancora dove fossero i loro genitori. Di fronte al mare, così vasto, non sapevano che cosa ci fosse oltre; potevano solo immaginarlo, con la loro intelligenza e la ragione che possedevano.

Tanti anni erano passati, tante persone avevano faticato e le loro ipotesi erano diventate favole, non c'era nessuno che potesse con sicurezza testimoniare di aver visto davvero i suoi genitori. Uno che usava il metodo della meditazione, dopo aver pensato per lungo tempo, diceva: «Vedete, tutte le cose nascono e muoiono, alla fine ritornano al vuoto, perciò il vuoto è la radice di tutte le cose, compresi tutti noi uomini. Ogni persona in quest'isola si incarna nei secoli, non abbiamo dunque genitori comuni». Un altro, che usava il metodo positivista, dopo aver girato tutta l'isola ed averne esaminate tutte le spiagge, diceva: «Ciò che ci ha fatti nascere e crescere sono questo mare davanti ai nostri occhi e quest'isola sotto i nostri piedi; perché dobbiamo cercare genitori che non esistono realmente? Questa ricerca non è forse una stoltezza?». Un altro ancora, usando la ragione scientifica, diceva lucidamente: «Tutte le cose si muovono e tutti i movimenti hanno bisogno di energia, perciò quell'energia è tutto, è anche l'origine della nostra vita».

Tuttavia, nei cuori di queste persone c'erano ancora dubbi; sembrava proprio che i loro genitori dovessero esistere, poiché aveva-

---

[317] YUAN ZHIMING,《人找神与神找人》(«L'uomo cerca Dio e Dio cerca l'uomo»), in ID. (ed.),《信仰对话录》(*Dialoghi sulla fede*), 校园书房出版社, 台北 1997, 105-108.

no la vita e l'intelligenza – e chi se non dei genitori avrebbero potuto trasmetterle a loro? Perciò alcuni con il metodo dell'immaginazione religiosa visualizzavano figure di genitori una dopo l'altra, immaginando anche un mondo nell'aldilà bello e affascinante; compivano poi pratiche spirituali e digiuni, osservavano leggi e comandamenti per poter entrare in quel mondo e finalmente trovare i genitori.

Così passava il tempo, queste figure aumentavano, le leggi e i comandamenti si facevano sempre più complicati, i discorsi erano sempre più difficili, e nello stesso tempo i dubbi diventavano più numerosi.

Finalmente, un giorno il padre dei bambini mandò i suoi messaggeri a chiamarli. Però i bambini, diventati adulti, non riuscivano a comprendere il suo messaggio; lo cercavano soltanto con l'intelligenza, e non credettero ai messaggeri. Si erano allontanati completamente da lui ed erano diventati come orfani: si combattevano l'uno con l'altro, indulgevano nel godimento, si vantavano ed estendevano i loro poteri, erano molto vicini alla morte. Alla fine il padre mandò il suo figlio primogenito che viveva sempre con lui, che era anche il fratello maggiore di quei bambini. Egli portò l'immagine e l'amore del Padre, dicendo loro: il nostro Padre è spirito, non può essere veduto e non può essere afferrato, si deve comunicare con lui in spirito e verità; il Padre spera che voi sappiate che siete creati da lui e sostenuti da lui, Egli vi ama da sempre; il Padre spera anche che voi confessiate i vostri peccati e vi convertiate, che vi amiate gli uni gli altri; non avete più bisogno di cercare i genitori, io sono appena venuto dal Padre, basterebbe che voi credeste a questa buona notizia; se volete vedere il volto del Padre, venite da me e camminate insieme a me, io sono la via che conduce al Padre; non avete bisogno di accontentarlo con digiuni e pratiche ascetiche, perché il suo unico comando è «amore»: amare il Padre che ti ha generato e ti ha sostenuto, poi amare i tuoi fratelli e le tue sorelle; dovete capire anche che i giorni del soggiorno in quest'isola passeranno, e perché voi siete suoi figli, il Padre vi darà un'altra vita più bella, purché accogliate il suo amore; peccato per quelli che non lo accolgono, perché non otterranno la nuova vita. Per farsi credere dai fratelli egli faceva miracoli, subiva insulti e sofferenze, la morte e la risurrezione, amandoli dall'inizio alla fine e così mostrando la vera immagine dell'amore del Padre.

Dopodiché, coloro che credettero a questa buona notizia finalmente diventarono come bambini che hanno trovato il Padre, amando i loro fratelli e sorelle, e vivendo come se fossero entrati nella casa del Padre.

2.1. Da Dio all'uomo

Evidentemente, con questa similitudine Yuan intende affermare che le pratiche ascetiche, le meditazioni e le regole della spiritualità sono sforzi umani, cose fatte quando «gli uomini cercano Dio»; ma quando «Dio cerca gli uomini», essi devono invece abbandonare le proprie opere, ed accettare gratuitamente ciò che Dio vuol fare, mantenendosi semplicemente in questo atteggiamento.

Il motivo principale di tutto questo è: gli uomini sono limitati, e Dio invece è infinito. Gli uomini cercano Dio tramite le proprie capacità limitate; Dio cerca gli uomini tramite l'infinita onnipotenza divina. Gli uomini cercano Dio e non riescono a trovarlo; Dio cerca gli uomini, li può trovare e può anche incarnarsi in un uomo. Gli uomini cercano Dio, di conseguenza ci saranno il politeismo o l'ateismo; Dio cerca gli uomini, ci sarà il monoteismo e gli uomini troveranno l'unico vero Dio. Gli uomini cercano Dio, mantenendo la propria iniziativa; Dio cerca gli uomini, e l'iniziativa è solo sua. Gli uomini cercano Dio, appoggiandosi a metodi umani; Dio cerca gli uomini, superando tutti i metodi umani. Gli uomini cercano Dio ma conservano l'attaccamento alle azioni, ai successi, ai ragionamenti e ai desideri; Dio cerca gli uomini e gli uomini devono lasciare le azioni, i successi, i ragionamenti e i desideri.[318]

Gli uomini cercano Dio, ma questa ricerca perfeziona soltanto la ragione umana; Dio cerca gli uomini, e gli uomini ereditano la luce e l'eternità, cioè ereditano il Dao eterno. Gli uomini cercano Dio, e se ne attribuiscono il merito; Dio cerca gli uomini, e gli uomini non hanno alcun merito. Gli uomini cercano Dio, mettendo molto in evidenza la propria bontà, sapienza e virtù; Dio cerca gli uomini, ed essi seguono il processo della confessione, della conversione, della rigenerazione e della salvezza.[319]

---

[318] Cf. YUAN ZHIMING, «L'uomo cerca Dio e Dio cerca l'uomo», 106.
[319] Cf. YUAN ZHIMING, «L'uomo cerca Dio e Dio cerca l'uomo», 106.

Gli uomini cercano Dio, in loro c'è l'orgoglio; Dio cerca gli uomini, e chiede l'umiltà assoluta – che consiste nel non considerare se stessi come Dio, e nel rinunciare a cercare Dio attraverso i propri sforzi. Gli uomini cercano Dio fuggendo dal mondo, allontanandosi dagli altri, praticando l'ascetismo e compiacendosi dei propri successi; Dio cerca gli uomini, e invece occorre che gli uomini entrino attivamente nel mondo, amino gli altri come se stessi e condividano i propri doni con loro.[320]

Gli uomini cercano Dio, ma i successi della loro ricerca non possono evitare errori e deviazioni. Dio cerca gli uomini, e gli uomini non riescono a prevederlo; la ricerca da parte di Dio non è prevista dagli uomini, non si concilia con la ragione, ma evidenzia i peccati e i limiti degli uomini al fine di condurli al bene.[321]

Detto questo, Yuan riflette sul perché gli uomini aspirino alla conoscenza di Dio, ma non riescano a trovarlo. Dio ha messo nei cuori degli uomini la vita eterna, li ha creati a sua immagine e in essi c'è l'alito divino, cioè lo Spirito di Dio; per questo gli uomini non possono che cercare Dio. Ma negli esseri umani opera costantemente ciò che li ha fatti separare da Dio, cioè il peccato originale: l'orgoglio dell'intelligenza, simboleggiato dal «frutto dell'albero della sapienza» che si trovava nel giardino dell'Eden. Volendo diventare come Dio, gli uomini si sono separati da Lui. Nel loro cuore non c'è posto per Dio; sono come i bambini nell'isola, che non avendo l'amore e l'insegnamento del Padre cadono nel relativismo (della conoscenza), nell'individualismo (degli atteggiamenti), nel liberalismo (della vita) e nel socialismo (della vita politica), da cui si producono tanti altri peccati che li conducono a tante diverse morti.[322]

Sembra che ci siano due componenti nell'uomo, uno – si chiama «bene» – a cui piacciono la pace, l'amore, la virtù e la giustizia; un altro – si chiama «male» – a cui piacciono il mettersi in mostra, il godimento, l'esercizio dell'intelligenza e la concupiscenza. Il «bene» viene dallo Spirito di Dio, il «male» viene invece dalla carne; i due si combattono a vicenda, e vince spesso il «male». In questo

---

[320] Cf. YUAN ZHIMING, «L'uomo cerca Dio e Dio cerca l'uomo», 106.
[321] Cf. YUAN ZHIMING, «L'uomo cerca Dio e Dio cerca l'uomo», 106.
[322] Cf. YUAN ZHIMING, «L'uomo cerca Dio e Dio cerca l'uomo», 107.

mondo il «bene» si è separato da Dio Padre, come Anteo, il gigante nella mitologia greca, si è separato dalla terra e ha perso la forza che prima possedeva; invece il «male» si basa sugli interessi carnali, è mosso astutamente da essi, e agisce dunque con prepotenza.

Il «bene» è delicato come un moribondo, spera impazientemente in Dio Padre e desidera trovarlo; ma è troppo debole, non riesce a giungere a Lui. Perciò si sforza di fuggire dal «male» e di essere buono, sperando di uguagliare Dio (di arrivare alla perfetta giustizia e santità – come ha fatto, ad esempio, Buddha).[323] Comunque, se il «bene» che si trova negli uomini non si accende in Dio, fonte del vero bene, non ha forza né vita; e si verifica ciò che ha detto san Paolo: «c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo» (Rm 7,18). In questa situazione, se l'uomo tenta l'auto-coltivazione e l'auto-propagazione del «bene» non riesce affatto a vincere il «male», come ha detto Laozi: «Con belle parole si possono acquistare onori, con una bella condotta si può guadagnare il rispetto degli altri, ma il male dell'uomo come può essere purificato?».[324]

Perciò, in coloro che non cercano Dio il «bene» è latente e il «male» domina su tutto: questi sono chiamati «peccatori». In coloro che cercano Dio solo con l'intelligenza e le azioni umane il «bene» è sveglio, ma è molto debole e fragile, e subisce il dominio e l'inganno dal «male»: questi sono chiamati «religiosi». Invece, in tutti coloro che hanno conosciuto Dio Padre e ricevono il potere divino il «bene» diventa vincitore, e il «male» (l'uomo vecchio) muore: questi sono chiamati «salvati».

L'uomo può vincere il peccato ed essere salvato solo quando si appoggia al potere di Dio e gli obbedisce, non quando si affida alla bontà e alla forza dell'uomo stesso; come un fiume che riceve l'acqua fresca corrente solo dalla fonte viva, non accumulandola od espandendosi. È per questo che, quando Dio viene a cercare gli uomini, la sua prima parola è: «Il regno di Dio è vicino, convertitevi»![325]

---

[323] Cf. YUAN ZHIMING, «L'uomo cerca Dio e Dio cerca l'uomo», 107.
[324] "美言可以市尊, 美行可以加人, 人之不善, 何弃之有?" (*Laozi*, 62, 2).
[325] Cf. YUAN ZHIMING, «L'uomo cerca Dio e Dio cerca l'uomo», 108.

2.2. Dall'uomo a Dio

Seguendo la riflessione di Yuan, si può comprendere perché il suo libro è articolato in tre parti principali: il Dao originario, il Santo e la spiritualità. Nella prima parte si parla del Dao originario per evidenziare l'importanza di conoscere Dio; ma questa conoscenza non proviene assolutamente dallo studio umano, soltanto dalla rivelazione di Dio stesso. Nella seconda parte si parla del Santo: il Dao incarnato, cioè il rivelatore. Poiché l'uomo non può salvarsi da solo, e la salvezza richiede invece la conoscenza di Dio, occorre una guida mandata dal Padre per ricondurre tutti gli uomini sulla via del ritorno a Lui. Nella terza parte si parla proprio di questa via: la spiritualità. La spiritualità cristiana non è come quella delle altre religioni, che si traduce in esercizi ascetici finalizzati a fuggire dalla realtà e a liberare l'uomo dai suoi limiti. Che cos'è allora? A questo riguardo, Yuan propone un'altra similitudine.[326]

Un giorno uno sciame di formiche entra in una stanza pulita, perché ha trovato un pezzo di dolce sulla tavola. Improvvisamente la padrona di casa si accorge della loro presenza, quale sarà il loro destino? Normalmente la padrona le ucciderebbe tutte, e le porterebbe con la scopa fuori della stanza. Però questo non succede: avendo compassione delle formiche, la padrona prende alcuni pezzetti di dolce e li mette sulla via d'uscita, in modo da condurre tutto lo sciame all'esterno senza far male a nessuna.

Yuan Zhiming commenta questa allegoria dicendo che quelle formiche in pericolo di morte siamo noi, e la padrona di casa è il Signore Dio che ha compassione di noi, e ci vuole condurre dal rischio di morte alla libertà e alla vita.[327] E allora, che cosa devono fare le formiche per essere salvate? Innanzitutto, accorgersi della situazione di pericolo in cui esse si trovano. Poi devono trovare una via per uscire dal pericolo: ma questo per esse è impossibile, perché esse non hanno l'ampiezza di visione che sarebbe necessaria. Ci vorrebbe dunque un'indicazione da parte dell'uomo; la padrona di casa la fornisce loro, esse non ne capiscono la logica

---

[326] Cf. YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 54-55.
[327] Cf. YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 55.

perché è troppo superiore alle loro capacità di comprensione, tuttavia la seguono e si trovano in salvo. Questo si può paragonare a ciò che è accaduto nella storia biblica della salvezza: Gesù Cristo è stato mandato dal Padre, ed è venuto nel mondo come un messaggero di Dio per riportare gli uomini a Lui.

Le formiche devono seguire l'indicazione data dalla padrona, perché essa è infallibile – considerata la sapienza che hanno gli uomini, nei confronti di quella delle formiche. Ma le formiche potrebbero avere dubbi su questa indicazione, potrebbero ribellarsi ad essa e decidere di non accettarla...Tutto questo è successo nella storia umana, in cui gli uomini, chiamati a collaborare con Dio, sono sempre tentati di non seguire la via da Lui tracciata.[328]

Detto questo, si comprende bene perché Yuan ha scritto anche la terza parte nel suo libro, dedicata alla spiritualità della non-azione: che, come abbiamo già visto, non consiste nel «non fare niente», ma si concretizza nel processo di rinuncia-tranquillizzazione-umiliazione-annullamento-unificazione. Solo quando gli uomini compiono questo processo sono in grado di seguire il Dio incarnato, cioè il Santo di Laozi, per arrivare al luogo in cui Egli vuole condurci.

---

[328] Cf. YUAN ZHIMING, *Why I Believe in Jesus*, 55.

CAPITOLO 4

ELEMENTI TEOLOGICI

Nel capitolo III abbiamo parlato del contenuto e della struttura di *Laozi e la Bibbia*; nel presente capitolo forniamo qualche ulteriore dettaglio degli elementi teologici di quest'opera: la sostanza di Dio e la Trinità, lo Spirito Santo, la creazione, la rivelazione, la soteriologia, la visione del Santo e dell'uomo.

1. LA SOSTANZA DI DIO E LA TRINITÀ

1.1. La sostanza di Dio

La parola «sostanza» viene dal latino *substantia*, preso dal greco *ousía,* letteralmente traducibile con «ciò che uno possiede». In filosofia essa indica ciò che è nascosto all'interno della cosa sensibile come suo fondamento ontologico. La sostanza è quindi ciò che di un ente non muta mai, ciò che è il suo elemento ineliminabile, costitutivo; distinto da ciò che è accessorio, contingente, chiamato da Aristotele «accidente». Qualche volta, la parola «sostanza» è anche sinonimo di «essenza»: che indica la perfezione caratteristica di una certa classe di esseri, ciò che essi «non possono non essere».[1]

La parola «sostanza», nel linguaggio filosofico cinese, può essere tradotta con shiti 实体. Essa non si trova nel vocabolario antico, ma ciò non significa che in Cina non ci fosse il concetto corrispondente. Per quanto riguarda la sostanza di Dio, dalla rivelazione e dagli insegnamenti della Chiesa sappiamo che Dio è uno e trino, è l'Essere eterno che ha creato e conserva il mondo; è trascendente al mondo, e al tempo stesso è presente a tutte le cose. Ora, come parla Laozi della sostanza?[2]

---

[1] Cf. «Sostanza», in *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano 1993, 1087-1089.
[2] Cf. *LTB*, 53-55.

«Gli esseri umani emulano la terra, la terra emula il Cielo, il Cielo emula il Dao e il Dao emula ciò che è come è».[3] Questa frase è spesso fraintesa, ed è portata come prova per attestare il naturalismo filosofico di Laozi. In primo luogo, il termine «ciò che è come è» (ziran 自然), nella frase «il Dao emula ciò che è come è», ha il significato oggi comune di «natura»; che non coincide, evidentemente, con il significato originale. «Natura» indica il cielo, la terra e tutte le cose che esistono nel mondo; ma Laozi ha detto in precedenza che il cielo e la terra sono inferiori al Dao, come possono essere emulati dal Dao?

In secondo luogo, se si interpreta «il Dao emula ciò che è come è» nel senso di «il Dao lascia sviluppare naturalmente», ciò vorrebbe dire che il Dao lascia agire come si vuole, e non interviene affatto. Ma questo non si accorda con l'ordine grammaticale della frase. Il testo originale dice che il Dao «emula» (fa 法, «obbedire»), non «lascia agire naturalmente» (ren 任); dice anche «il Dao del Cielo non mostra favoritismi, lui è sempre con gli uomini buoni»;[4] «la rete dei cieli è grande; sebbene le sue maglie siano allentate, nulla sfugge ad essa».[5] Come si possono intendere queste frasi nel senso che il Dao lascia agire come si vuole e non interviene?

Dal primo fraintendimento scaturisce l'asserzione «Laozi è un ateo naturalista»; dal secondo l'asserzione «Laozi è un fatalista naturalista». In realtà, secondo il significato originale, la parola ran 然 indica anche l'«essere», e ziran 自然 indica «ciò che è così come è», la propria esistenza, l'immagine originale delle cose etc.[6]

Prima di parlare del «Dao [che] emula ciò che è come è», Laozi descrive l'immagine del Grande Dao, «degno di essere la Madre del cielo e della terra»;[7] poi dice che il Dao, il cielo, la terra e l'uomo sono tutti chiamati grandi, ma che solo il Dao può essere chiamato veramente grande. Infatti, l'uomo viene dalla terra e ritorna alla terra, la sua nascita e morte non possono oltrepassare l'ordine terreno;

---

[3] "人法地, 地法天, 天法道, 道法自然" (*Laozi*, 25, 6-7).
[4] "天道无亲, 常与善人" (*Laozi*, 79, 3).
[5] "天网恢恢, 疏而不失" (*Laozi*, 73, 4).
[6] La parola ziran 自然 nel *Laozi* appare cinque volte: 25, 7; 17, 3; 23, 1; 51, 3; 64, 5.
[7] "可以为天地母" (*Laozi*, 25, 3).

la terra viene dal cielo e si dissolve nel cielo, la sua esistenza deve seguire l'ordine del cielo; il cielo viene dal Dao, si muove dentro il Dao, la sua azione non sorpassa l'ordine del Dao. Solo il Dao non viene da un altro e non ritorna a un altro, non segue nessuno e non appartiene a nessuno: «la natura del Dao è così come è, non emula niente altro»,[8] perciò Laozi dice che «il Dao segue l'ordine di sé stesso», cioè «il Dao emula ciò che è come è». Con queste parole si intende che «il Dao è il supremo legislatore, è la legge di tutti gli esseri»; vale a dire, che «il Dao è ciò che è come è», che «il Dao agisce seguendo la propria azione». Questo Dao, che è principio senza principio, legge senza legge, principio e legge di sé stesso, che è ciò che è così come è, è evidentemente l'unico Dio.[9]

Il Dao «esiste da solo» e non muta:[10]

> Prima della fondazione del cielo e della terra c'era un essere unitario in stato di indifferenziazione. Quieto e immateriale, esiste da solo e non muta; circola ovunque senza stancarsi. Lo si può considerare come la Madre di tutto sotto il cielo. Io non ne conosco il nome, ma lo designo con l'appellativo di «Dao»; sforzandomi per quanto possibile di definirlo con un nome, lo chiamo «grande».[11]

Tutte le cose sotto il cielo si trasformano l'una nell'altra: la terra produce i raccolti, l'uomo diventa terra, la terra può scomparire. Solo il Dao supremo, che crea tutte le cose del mondo, «esiste da solo e non muta; esso circola ovunque senza stancarsi». Nella Bibbia si dice: «In principio tu hai fondato la terra, i cieli sono opera delle tue mani. Essi periranno, ma tu rimani, tutti si logorano come veste, come un abito tu li muterai ed essi passeranno. Ma tu resti lo stesso e i tuoi anni non hanno fine» (Sal 102,26-28). Tutte le cose sotto il cielo sono interdipendenti. Gli uccelli non possono

---

[8] HE SHANGGONG 河上公,《老子道德经河上公章句》 (*Annotazioni sul* Daodejing), a cura di Wang Ka 王卡, 中华书局, 北京 1993, 103.

[9] Cf. *LTB*, 55.

[10] Cf. *LTB*, 59.

[11] "有物混成, 先天地生。寂兮寥兮, 独立而不改, 周行而不殆" (*Laozi*, 25, 1-2).

essere separati dall'aria, gli uomini dal cibo, la Terra dal sole. Solo il Dao supremo, che nutre tutte le cose sotto il cielo, esiste da solo e non dipende da nessun altro. «Esso è ciò che non sembra, dà e non si esaurisce»;[12] «[come un vaso] che sembra vuoto, esso non si esaurisce con l'uso».[13] Tutte le cose sotto il cielo emulano qualcosa. Proprio come dice Laozi, gli uomini vivono nella legge della terra, la terra esiste nella legge del cielo, il cielo si muove nella legge del Dao. Solo il Dao supremo (Dio) emula sé stesso, e «da lui, grazie a lui e per lui sono tutte le cose» (Rm 11,36).[14]

In *Laozi* la parola «Uno» appare cinque volte: «Chi può unire il suo cuore con il Dao per ottenere un'unione senza discontinuità»?[15] «Questi tre (Yi-Xi-Wei) sono al di là della comprensione, insieme diventano l'"Uno"»;[16] «Il Santo si unisce con il Dao per essere lo strumento del Cielo in favore di tutte le persone»;[17] «Quello che gli antichi hanno raggiunto è l'"Uno"»;[18] «il Dao generò l'"Uno"».[19] Che cos'è l'«Uno»? L'«Uno» è il Dao stesso; è «la numerazione del Dao».[20] In precedenza abbiamo citato il *Laozi* in due luoghi[21] in cui appare il termine baoyi 抱一, che significa «unirsi con l'Uno». «Il Dao generò l'"Uno"», ma l'«Uno» è il Dao stesso; «Yi-Xi-Wei» insieme diventano Uno, come Dio è Uno.

Ma perché il Dao è Uno? «Uno» ha almeno tre significati, spiega Yuan.[22] 1) È Colui che dà l'origine, l'inizio e la radice di tutti gli altri numeri. Perciò il Dao è «inizio del cielo e della terra», è «chia-

---

[12] "绵绵若存, 用之不勤" (*Laozi*, 6, 3).
[13] "大成若缺, 其用不弊。大盈若冲, 其用不穷" (*Laozi*, 45, 1).
[14] Cf. *LTB*, 59-60.
[15] "载营魄抱一, 能无离乎?" (*Laozi*, 10, 1).
[16] "此三者不可致诘, 故混而为一" (*Laozi*, 14, 2).
[17] "是以圣人抱一为天下式" (*Laozi*, 22, 2).
[18] "昔之得一者。天得一以清, 地得一以宁, 神得一以灵, 谷得一以盈, 万物得一以生, 侯王得一以为天下贞" (*Laozi*, 39, 1-2).
[19] "道生一, 一生二, 二生三, 三生万物" (*Laozi*, 42, 1).
[20] YAN LINGFENG 严灵峰,《老子达解》(*Un'interpretazione precisa del* Laozi), 华正书局, 台北 2008, 210.
[21] Cf. *Laozi*, 10, 1; 22, 2.
[22] Cf. *LTB*, 61-62.

mato l'origine del cielo e della terra».[23] 2) È l'Unificatore. Nel cosmo ci sono migliaia di cose, ma esse costituiscono un'unità in virtù dell'Uno che le unifica. 3) È l'Unico. Se è «Uno» e non è «Due», è assolutamente «Uno»: sotto il cielo c'è solo un Dao, «il Dao è il Padrone di tutte le cose».[24]

Non è solo Laozi che descrive la radice dell'Universo identificandola con l'Uno. Il filosofo greco Pitagora diceva: «l'origine di tutte le cose è l'"Uno"».[25] Nella Bibbia si dice: «YHWH è il nostro Dio, è "Uno"» (Dt 6,4). Gesù ha detto: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30); e ancora, «coloro che credono in Dio, in Dio possono diventare una cosa sola»[26] (cf. Gv 17,21-23). Questo è il significato delle espressioni guiyi 归一(«diventare uno solo») e baoyi 抱一 («unirsi con il Dao»).[27]

Ci si può chiedere: come può essere infinito l'Uno? «Uno» non è il più piccolo di tutti i numeri? È giusto, la nostra conoscenza ci dice così. Però quando il più piccolo supera tutti i «piccoli» entra nell'infinità; così come anche il più grande, se supera tutti i grandi, entra nell'infinità. Entrambi superano tutte le differenze, tutte le finitezze e tutte le relatività. Prendiamo ad esempio le figure geometriche: linea, angolo, quadrato, cerchio… ognuna di esse ha la propria particolarità. Però se tutte si riducessero all'«uno», cioè ad un singolo punto, queste figure diventerebbero una e una sola, senza nessuna differenza. Nel senso geometrico tutti i separabili sono finiti; solo il punto, cioè l'«uno», è infinito. Solo esso può coprire tutte le figure, le contiene tutte e ha la capacità di costruirle tutte.

Nel tentativo di esplicitare il più possibile il mistero dell'unità del Dao-Dio, Yuan si spinge ad affermazioni che potrebbero suonare panteiste, se non venissero inquadrate nel contesto del pensiero dell'autore:

---

[23] *Laozi*, 1, 2; 6, 2.

[24] "道者, 万物之奥" (*Laozi*, 62, 1).

[25] Beijng Daxue Zhexue Xi 北京大学哲学系, 《西方哲学原著选读》 (*Letture selezionate di testi originari della filosofia occidentale*), I, 商务印书馆, 北京 1982, 20.

[26] Cf. Gv 17,21-23.

[27] Cf. *LTB*, 62.

> Lo stesso vale per l'universo, che è fatto di atomi. Un atomo è formato di particelle ancora più piccole. Un quark è l'entità più piccola che gli scienziati possono ora trovare nell'universo. Supponiamo che ci siano livelli di composizione della materia ancor più profondi e raffinati, provvisoriamente chiamati «spirito». Forse l'intero universo non converge nello «spirito», l'elemento più piccolo dell'esistenza? Questo «spirito» è, al tempo stesso, l'Uno senza limiti, che contiene tutti gli esseri, la saggezza e la vita.[28]

L'infinità dell'«Uno», sottolinea Yuan, contiene almeno tre aspetti: l'onnipresenza, l'onnicomprensività, l'onnipotenza. Dire che il Dao è onnipresente (*omnipresent*) significa che il Dao si trova ovunque: è in mezzo alle genti, è presente perfino all'interno del cuore e del corpo, ma gli uomini non se ne accorgono; sembra che esso non ci sia. «Il Grande Dao scorre e riempie la terra, a destra ed a sinistra»;[29] «Il [vaso] sembra vuoto, ma esso non si esaurisce con l'uso»;[30] «La rete dei cieli è grande; sebbene le sue maglie siano allentate, nulla sfugge ad essa».[31]

Dire che il Dao è onnicomprensivo (*all-encompassing*) significa che il Dao è supremamente grande: tutto esiste in lui e diventa uno solo con lui. «Gli vai incontro, e non ne vedrai il capo, lo segui, e

---

[28] «The same is true with the universe, which is made of atoms. An atom is formed by even smaller particles. A quark is the smallest entity that scientists now can find in the universe. Suppose there are even deeper and more refined levels of composition of matter tentatively called "spirit". Does not the whole universe converge into "spirit", the one smallest element of existence? This "spirit" is at the same time the limitless One, containing all beings, wisdom and life» (*LTB*, 63).

[29] "大道泛兮, 其可左右" (*Laozi*, 34, 1).

[30] "大成若缺, 其用不弊。大盈若冲, 其用不穷" (*Laozi*, 45, 1).

[31] "天网恢恢, 疏而不失" (*Laozi*, 73, 4). Nella Bibbia è scritto: «Può forse nascondersi un uomo nei nascondigli senza che io lo veda? Non riempio io il cielo e la terra? Parola del Signore» (Ger 23,24); «Un solo Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti» (Ef 4,6); «In lui [...] viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,28). Cf. *LTB*, 63-64.

non ne vedrai le orme»;[32] «operando in ramificazioni infinite, che non possono essere espresse da parole, esso ritorna al nulla»;[33] «Lo spazio è troppo grande per guardare gli angoli, la voce è troppo forte per essere ascoltata; l'immagine è troppo grande per essere vista. Il Dao è tale che è spesso nascosto alla gente».[34] Ma

> blocca il passaggio ai tuoi sensi, chiudi la porta alle tentazioni, abbandona l'auto-giustizia, disimpegnati da coinvolgimenti e vieni alla luce, accetta di essere soltanto polvere; fai così e potrai entrare nel regno meraviglioso dell'unione con il Dao. In questo regno non appaiono più intimità o alienazione, benefici o danni, nobiltà o bassezza. Questo regno di unione con il Dao è veramente l'unico prezioso stato sotto il cielo.[35]

Dire che il Dao è onnipotente (*omnipotent*), significa che il Dao è il più piccolo e nello stesso tempo il più grande, il più morbido e il più saldo, il più debole e il più forte: «Il più morbido nel mondo supererà il più duro, ciò che non ha sostanza penetra in ciò che non ha crepe»;[36] «Anche se l'esistenza originaria dell'essere (l'essenza del Dao), è piccola e sottile, non vi è alcuna autorità superiore sopra di essa»;[37] «Il Dao normalmente sembra inattivo, eppure non c'è niente che esso non faccia».[38]

---

[32] "迎之不见其首, 随之不见其后" (*Laozi*, 14, 6).

[33] "绳绳兮不可名, 复归于无物" (*Laozi*, 14, 4).

[34] "大方无隅, 大器晚成, 大音希声, 大象无形。道隐无名。夫唯道, 善贷且成" (*Laozi*, 41, 5-7).

[35] "塞其兑, 闭其门, 挫其锐, 解其纷, 和其光, 同其尘, 是谓玄同。故不可得而亲, 不可得而疏, 不可得而利, 不可得而害, 不可得而贵, 不可得而贱。故为天下贵" (*Laozi*, 56, 2-3). Cf. *LTB*, 64-5.

[36] "天下之至柔, 驰骋天下之至坚。无有入无间" (*Laozi*, 43, 1). Cf. *LTB*, 65.

[37] "朴虽小, 天下莫能臣" (*Laozi*, 32, 2)

[38] "道常无为而无不为" (*Laozi*, 37, 1). Il Signore dice ad Abramo: «Io sono Dio onnipotente» (Gn 17,1), perciò l'autore dell'*Apocalisse* chiama Dio «onnipotente» (Ap 19,6). Il profeta Geremia così loda Dio: «Ah, Signore Dio, tu hai fatto il cielo e la terra con grande potenza e con braccio forte; nulla ti è impossibile» (Ger 32,17). Gesù dice: «Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile» (Mt 19,26).

> Se il cielo raggiungesse l'Uno, sarebbe [sempre] chiaro; se la terra raggiungesse l'Uno, sarebbe [sempre] stabile; se gli spiriti raggiungessero l'Uno, apparirebbero nel tempo opportuno; se i fiumi raggiungessero l'Uno, le loro acque scorrerebbero [sempre]; se tutte le cose raggiungessero l'Uno, crescerebbero [sempre] normalmente; se i prìncipi raggiungessero l'«Uno», ci sarebbe [sempre] giustizia sotto il cielo.[39]

Tutti i viventi dell'universo vengono dall'Uno, vivono nell'Uno e seguono l'Uno; l'aspetto di tutte le cose che traggono beneficio da lui mostra l'onnicomprensività e l'onnipotenza del Grande Dao. Tutte le cose appartengono alla propria specie, natura ed essenza, tutte trovano il valore e il senso della loro esistenza nel Grande Dao.[40]

Da uomo che viveva immerso nel Dao, Laozi vide nitidamente che la chiarezza del cielo, la stabilità della terra, le correnti dei fiumi, la vivacità delle cose, tutte si uniscono nel Dao, e ricevono doni dal Dao, come se fossero una sinfonia armoniosa che suona una musica di lode e di ringraziamento. In quel momento egli si sentì felice e gioioso in umiltà e devozione, sospirava spesso lodando con riconoscenza: «Il creatore e sostenitore del mondo non ha imposto la sua proprietà. Lui lavora in ogni campo senza far valere il suo potere, è il sovrano di tutti ma non governa capricciosamente. Quanto profonda è la sua grazia!».[41]

In tutto il *Laozi* la parola chang 常 appare in diciotto capitoli, in quindici dei quali significa «spesso» o «sempre»; per esempio «esiste sempre», «rende spesso gli uomini ignoranti», e così via. Nei restanti tre capitoli (XVI, LII e LV) il termine chang 常 è usato per

---

[39] "天得一以清, 地得一以宁, 神得一以灵, 谷得一以盈, 万物得一以生, 侯王-得一以为天下贞" (*Laozi*, 39, 2).

[40] «Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, né mietono, né ammassano nei granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre. Non contate voi forse più di loro? E chi di voi, per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita? E perché vi affannate per il vestito? Osservate come crescono i gigli del campo: non lavorano e non filano» (Mt 6,26-28).

[41] "生之蓄之, 生而不有, 为而不恃, 长而不宰, 是谓玄德" (*Laozi*, 10, 7). Cf. *LTB*, 66.

indicare l'essenza del Dao, con il significato di «eternità»: «Il Dao è eterno, invisibile e immortale».[42]

Laozi dice ancora: «Fin dal principio ad oggi, il suo nome non scompare mai»;[43] «[i vostri discendenti] devono fare sacrifici e lodare colui che è perfetto di generazione in generazione, senza interrompersi mai».[44] Laozi dice anche: «il Dao è nascosto e senza nome, ma solo lui eccelle nel dare e nel portare tutto a compimento»;[45] «il Dao non rivela normalmente il suo nome».[46] Come spiegare questo punto? In effetti, il Dao non è conosciuto dagli uomini: è un dato di fatto. Fino ad oggi, coloro che conoscono il Dao sussistente per sé sono ancora pochi, perché esso può essere «guardato e non visto, ascoltato e non sentito, toccato e non afferrato».[47] In realtà, quando Laozi dice che «il Dao è nascosto e senza nome», parla già di esso; ciò mostra che Laozi lo conosce e crede in esso. Definirlo come il «senza nome» serve solo ad esprimere che gli uomini mondani hanno difficoltà a conoscerlo e a credere in esso.[48]

1.2. La Trinità

La dottrina della Trinità si riferisce al mistero centrale della fede cristiana, ed è comune alle più diffuse confessioni cristiane: la cattolica, le ortodosse, le Chiese riformate «storiche» (luterana, calvinista, anglicana). Tale dottrina si è sviluppata gradualmente nel corso della Rivelazione. Al tempo dell'Antico Testamento la conoscenza di Dio consisteva soltanto nel monoteismo, trasmesso tramite il popolo d'Israele. Gesù Cristo ha rivelato la verità della Trinità nel suo insegnamento, ma non c'era nessuno che fosse in grado di intenderla. Nel periodo apostolico la dottrina trinitaria ha cominciato ad essere oggetto di riflessione; tuttavia, mancavano ancora i concetti

---

[42] "谷神不死, 是谓玄牝" (*Laozi*, 6, 1).
[43] "自今及古, 其名不去, 以阅众甫" (*Laozi*, 21, 4).
[44] "子孙以祭祀不辍" (*Laozi*, 54, 2).
[45] "道隐无名。夫唯道, 善贷且成" (*Laozi*, 41, 7).
[46] "常无名" (*Laozi*, 32, 1).
[47] "视之不见名曰夷, 听之不闻名曰希, 抟之不得名曰微" (*Laozi*, 14, 1).
[48] Cf. *LTB*, 68.

adatti a pensarla e il linguaggio adatto ad esprimerla. Solo nel periodo ancora successivo, con l'aiuto di concetti filosofici e sotto la guida dello Spirito Santo, la dottrina della Trinità è stata formulata compiutamente, arrivando alla sua enunciazione dogmatica.

Nella rivelazione biblica la parola «mandare» esprime una nozione fondamentale per comprendere la fede trinitaria; essa vuol dire che il Signore attraverso il «mandare» mostra la sua azione salvifica e amorevole nei confronti degli uomini. Nella Lettera agli Ebrei si dice così: «Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo» (Eb 1,1-2). Perciò possiamo dire che la testimonianza del Nuovo Testamento non riguarda direttamente la Trinità immanente ed «ontologica», ma la Trinità economica e «funzionale». Però nella Trinità economica possiamo scoprire la Trinità immanente, perché il Dio trinitario è ontologicamente così, e non si è fatto tale ai fini della salvezza umana.[49]

Nei secoli IV e V l'amalgama tra la fede cristiana e la cultura greca creò una nuova epoca nella storia della teologia; il termine filosofico «persona» divenne di importanza fondamentale per esprimere le tre relazioni sussistenti in Dio. Tale parola, in greco *prosopon* e in latino *persona*, significa «volto», «maschera» o «personaggio»; era usata nei dialoghi e nelle opere teatrali per descrivere i soggetti delle diverse relazioni. Nella Bibbia dei Settanta questa parola è utilizzata per indicare il volto di Dio; questo ha probabilmente influenzato le Chiese antiche, che proclamavano i «tre volti» di Dio.[50]

Secondo alcuni filosofi antichi, in particolare Aristotele e la sua scuola, gli esseri concreti (gli enti) hanno tre aspetti inseparabili: l'essenza o natura, l'ipostasi o sostanza, gli accidenti.[51] Alcuni

---

[49] Cf. XUE MAISI 薛迈思 (M. SCHMAUS),《信理神学卷三：天主与他的基督》– (*Teologia dogmatica III: Dio e il suo Cristo*), tr. cinese, 生命意义出版社, 香港1992, 1996[2], 145-151.

[50] Cf. GU HANSONG 谷寒松,《神学中的人学：天地人合一》(Antropologia teologica: l'unità tra il cielo, la terra e l'uomo), 光启文化事业, 台北 2008, 155.

[51] Cf. GU HANSONG , *Antropologia teologica*, 155.

Padri della Chiesa utilizzarono questo pensiero per spiegare la Trinità: in Dio ci sono un Essere misterioso, la natura divina, e le caratteristiche particolari del Padre, del Figlio e dello Spirito.[52] Da questa spiegazione si comprende come le nozioni di «soggetto» e «persona» non fossero ancora chiare.

Più tardi alcuni Padri greci, come Gregorio Nazianzeno (329-390), Gregorio di Nissa (335-394) e Basilio Magno (330-379), approfondirono gradualmente tale riflessione, fondando le proprietà particolari sull'*hypostasis* (concetto più astratto rispetto a *hypokeimenon*). Dal momento che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo hanno ciascuno proprietà distintive, e nella storia della salvezza appaiono tutte e tre le attività soggettive (*hypostasis*), si può dire che Dio è tre Persone che condividono l'unica natura divina.[53]

Il Concilio di Calcedonia (451) separò chiaramente i concetti (e i termini) di «persona»[54] e «natura», riferendoli all'unica persona e alle due nature di Cristo:

> Nel medesimo Cristo, Primogenito di Dio e Signore, ci sono le due nature unite, ma egli non è confuso, non è mutabile, è inseparabile e indiviso; quest'unità non cancella la differenza delle due nature, conserva invece tutte le particolarità di queste due nature, sono unite in una sola persona, ed è un

---

[52] Cf. GU HANSONG , *Antropologia teologica*, 155.

[53] Cf. GU HANSONG, *Antropologia teologica*, 156-164.

[54] Nella cultura romana, il giurista e teologo Tertulliano utilizza il termine «persona» per indicare il soggetto della legge e del diritto. Sant'Agostino, commentando il mistero di Dio, rifletteva particolarmente sulle relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo; egli ha indicato la relazionalità del termine «persona». Forse è stato il primo a considerare la persona una «relazione». Boezio (480-524) diceva: «La persona è una sostanza individuale di natura razionale» (*persona est rationalis naturae individua substantia*). Perché a una natura deve corrispondere una persona? Perché la persona esige lo spirito. San Tommaso ha sviluppato l'idea di Boezio: «La persona è un sussistente di natura intellettuale» (*persona est in natura intellectuali distinctum subsistens*). La sua nozione di «persona» ha tre particolarità: completa sostanza razionale, sussistente, distinta dalle altre. Cf. GU HANSONG, *Antropologia teologica: l'unità tra il cielo, la terra e l'uomo*), 155-164.

> solo sussistente; questo Primogenito, Dio, Verbo e Signore Gesù Cristo, non è due divise o separate «persone», ma è una medesima persona unificata.[55]

La discussione teologica nel XIII secolo si è rivolta al fondamento della SS. Trinità: una persona è l'origine delle altre due, e da questo vengono le relazioni; o le persone sono relazioni, che provengono da un'origine? San Bonaventura preferiva la prima impostazione, san Tommaso invece la seconda. Alla fine le due prospettive coincidono: è diverso soltanto il loro punto di partenza. La Chiesa orientale ritiene che lo Spirito Santo sia spirato solo dal Padre; la Chiesa cattolica, invece, nel Secondo Concilio di Lione (1274) ha definito che lo Spirito Santo è spirato dal Padre insieme al Figlio.[56]

San Tommaso considera la teologia come la spiegazione scientifica degli articoli della fede. In questa prospettiva, il mistero della SS. Trinità può essere reso comprensibile dicendo che in Dio c'è una sola sostanza, quindi una sola Deità, ma ci sono due processioni: la processione della generazione (secondo il modello della conoscenza) e quella della spirazione (secondo il modello dell'amore). Da queste due processioni derivano in Dio tre relazioni sussistenti (non tre sussistenti in relazione!): il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che si distinguono per l'opposizione tra loro. Nel Dio trinitario ci sono quattro relazioni: paternità (il Padre genera il Figlio), filiazione (il Figlio è generato dal Padre), spirazione attiva (il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo) e spirazione passiva (lo Spirito Santo è spirato dal Padre e dal Figlio). Per descrivere queste quattro relazioni nel Dio trinitario, occorre utilizzare anche cinque importanti nozioni teologiche: innascibilità (l'innascibilità del Padre), paternità (il principio senza principio), filiazione (il principio con principio), spirazione attiva (attivo nella processione affettiva) e spirazione passiva (passivo nella processione affettiva).[57]

---

[55] DENG QINGE 邓琴格 – XU NAMAN 许纳曼,《天主教训导文献选集》(*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*), tr. cinese, 光启, 台北 2009, n. 302.

[56] Cf. DENG XINGE – XU NAMAN, *Enchiridion symbolorum*, nn. 188, 527, 850, 1300, 1330, 1800.

[57] Cf. G. BARZAGHI, *La* Somma Teologica *di San Tommaso d'Aquino in Compendio*, ESD, Bologna 2009, 34-36; 41-42.

Nella teologia cristiana la parola «Trinità» si riferisce alla nozione più importante in riferimento a Dio. Ora, come si può parlare di questo mistero in base alla cultura cinese?

Nelle religioni cinesi non si è mai sentito dire che Dio è uno e trino. Però, seguendo ciò che dice Yuan Zhiming in *Laozi e la Bibbia*, scopriamo che nel *Laozi* si fa un'affermazione simile.[58] Nel *Laozi*, all'inizio del capitolo XLII, si dice così: «Il Dao generò l'Uno, l'Uno generò il Due, il Due generò il Tre, il Tre generò le diecimila creature».[59] Questa espressione rimane un enigma, che ha provocato innumerevoli discussioni e tentativi d'interpretazione. Elenchiamone almeno tre: «Il Dao unisce tutte le cose, nell'unità tutte le cose si dividono in due parti opposte, e da queste due parti opposte nasce la terza, poi vengono tutte le altre cose»; «Il Dao è unico senza un altro fuori di esso, l'unico Dao contiene due tipi di energia (qi 气), lo yin 阴 e lo yang 阳, questi due si intersecano e si trovano in armonia, così nascono tutte le cose»; «dal Dao nasce uno stato di confusione prima della divisione del cielo e della terra, poi vengono il cielo e la terra, da questi due escono tre: lo Yin, lo Yang e il Qi, e in seguito tutte le cose del mondo».[60]

Tuttavia queste interpretazioni, che risentono sia del punto di vista dialettico materialistico sia del punto di vista della dottrina yin-yang, non rispecchiano per Yuan il pensiero originale di Laozi; non si possono trovare altri versetti nella sua opera che giustifichino alcuna delle interpretazioni suddette.[61] Secondo Zhuangzi, l'«Uno, Due, Tre» di Laozi significano ciò che segue:

> Se fosse già «Uno», che si potrebbe dire ancora? Però, se si chiamasse «Uno», non sarebbe già una parola detta? Questo «Uno» insieme alla parola detta su di esso fanno «Due».

---

[58] Cf. *LTB*, 81-82; 161-169.

[59] "道生一, 一生二, 二生三, 三生万物" (*Laozi*, 42, 1).

[60] Cf. Ren Jiyu 任继愈,《老子全译》(*La spiegazione completa del* Laozi), 巴蜀书社, 成都 1992, 49; Chen Guying 陈鼓应,《老子注释及评介》(*Note e commenti al* Laozi), 中华书局, 北京 1984, 235; *LTB*, 81.

[61] Cf. *LTB*, 82.

> «Due» aggiunge l'essenza originale di «Uno», insieme fanno «Tre». Perciò dal nulla all'essere si arriva fino al «Tre».[62]

Qui Zhuangzi parla di tre Uno: il primo Uno ci mostra l'immagine di Uno (*the formal presentation of the substance*), dalla quale sappiamo che esso è Uno; il secondo Uno è il nome di quest'immagine, perciò è l'idea di Uno (*the verbal expression of the formal presentation*); il terzo Uno è l'essere di Uno (*a substance that exists*), che si rivela nell'immagine e nell'idea, dalle quali sappiamo che esiste Uno, anche se non ci si mostra in immagini e non viene afferrato dal discorso.[63]

A prima vista questa concezione trinitaria, intesa come immagine-nome-essere, o nome-sostanza-forma, appare incompatibile con il modello tradizionale della teologia cattolica, fondato sull'«analogia psicologica» di sant'Agostino e di san Tommaso d'Aquino: il Padre, principio senza principio, conosce se stesso e genera la propria immagine, cioè la persona del Figlio; il Padre, conoscendosi nel Figlio, ama se stesso e spira la persona dello Spirito Santo, che in questo senso procede dal Padre e dal Figlio, e può essere anche inteso come l'amore tra il Padre e il Figlio.[64] In particolare, lo schema «trinitario» del Dao di Laozi-Zhuangzi (nella lettura di Yuan) non sembra rendere affatto conto dell'*amore* in Dio... Tuttavia, riteniamo sia possibile (oltreché auspicabile), ragionando in modo analogico, trovare collegamenti tra le due concezioni: perlomeno, individuare la possibilità di interpretare il modello trinitario «daoista» in conformità con il modello trinitario «cattolico», e dare così un solido fondamento alla teologia trinitaria cattolica cinese.

Secondo la spiegazione data da Zhuangzi, la frase di Laozi «il Dao generò [l']Uno, [l']Uno generò [il] Due, [il] Due generò [il] Tre, [il] Tre generò tutte le cose» può essere interpretata così: «il Dao precede tutte le cose ed esiste, il suo essere è chiamato Uno. Il Dao è detto con la parola "Dao", e questo è il suo nome, che è Due.

---

[62] BEIJING DAXUE ZHEXUE XI 北京大学哲学系 (ed.),《中国哲学史教学资料选辑》上册 (*Letture selezionate di storia della filosofia cinese*, I), 中华书局, 北京1981, 79.

[63] Cf. *LTB*, 163.

[64] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 27-43.

L'essere del Dao, e il nome che è detto Dao, sono causati dalla sua immagine, che viene chiamata Tre. Il Dao Uno e Tre ha generato e nutrito tutte le cose».[65] Nel testo del *Laozi* ci sono molti passaggi che sostengono tale interpretazione. Infatti, Laozi fin dall'inizio del libro indica che il nome del Dao non è un nome normale: «Il Dao può essere detto, ma non è il Dao comunemente detto dagli uomini; il Dao può essere nominato, ma non è un nome comunemente nominato dagli uomini».[66] In seguito egli dice anche: «Io non ne conosco il nome, ma lo designo con l'appellativo di "Dao"; sforzandomi per quanto possibile di definirlo con un nome, lo chiamo "grande"».[67] Laozi dice che il Suo nome esiste da sempre, per questo può condurre gli uomini a conoscerlo: «Il suo nome non è mai svanito, in modo che la gente possa vedere il padre di tutti».[68] Però il Suo nome è spesso guardato e non visto, è ascoltato e non sentito dagli uomini, sembra che sia nascosto e incomprensibile: «il Dao non rivela normalmente il suo nome»;[69] «il Dao è nascosto»,[70] e così via.

Inoltre, Laozi dice: «Prima della fondazione del cielo e della terra c'era un essere unitario».[71] E all'inizio della Bibbia si dice: «In principio Dio creò il cielo e la terra […] lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gn 1,1-2). L'essere nominato da Laozi è forse lo Spirito di Dio? Secondo la sua descrizione, l'essere del Dao è come un'ombra. Nell'ombra c'è l'immagine, c'è anche l'essere. Nella sua profonda oscurità esiste uno spirito. Questo spirito è autentico e sicuro, ed è pienamente fedele.[72] Laozi dice ancora: «Il Dao, essen-

---

[65] *Qiwulun*《齐物论》(*Sull'eguaglianza di tutte le cose*): "既已为一矣, 且得有言乎？既已謂之一矣, 且得無言乎？一與言為二, 二與一為三。". Cf. CHUANG-TZU, *Zhuang-zi*, a cura di C. Laurenti e C. Leverd, Adelphi Edizioni, Milano 1995, 27.

[66] "道可道, 非常道。名可名, 非常名" (*Laozi*, 1, 1).

[67] "吾不知其名, 强字之曰道, 强为之名曰大" (*Laozi*, 25, 4).

[68] "自今及古, 其名不去, 以阅众甫" (*Laozi*, 21, 4).

[69] "道常无名" (*Laozi*, 32, 1).

[70] "道隐无名" (*Laozi*, 41, 7).

[71] "有物混成, 先天地生" (*Laozi*, 25, 1).

[72] Cf. *Laozi*, 21, 2-3.

do senza forma, sembra vuoto, ma è profondo come un abisso, appare come progenitore di tutte le cose […] nella sua profondità si vede la sua esistenza indistinta».[73] Vediamo un altro passo: «Il Dio è eterno, invisibile e immortale, è chiamato essere materno profondissimo, dalla porta di quest'essere materno vengono fuori il cielo e la terra. Esso è ciò che non sembra, ma è duraturo, dà e non si esaurisce».[74] Questo tipo di descrizione sembra evidentemente indicare qualcosa di immateriale, un'immagine senza immagine, cioè uno spirito[75] – l'essere del Dao: «immagine senza immagine», «in cui non si può vedere niente».[76] Laozi parla così dell'immagine luminosa e pura del Dao: «Sopra di esso non esistono più luci, sotto non esistono più tenebre. L'infinità del Dao è ineffabile, è un ritorno al Nulla intangibile. È chiamato la forma senza forma, l'immagine senza immagine, come se fosse un'ombra. Le vai incontro, e non ne vedrai il capo, la segui, e non ne vedrai le orme».[77] Dice ancora: «Se uno segue l'immagine del Grande Dao, la seguono tutti gli altri nel mondo. La seguono tutti, tra loro non si danneggiano, godono invece della pace, del riposo e della tranquillità».[78]

Così, l'immagine del Dao è venuta nel mondo, attira gli uomini a sé e benedice coloro che la seguono! Isaia ha profetato di Gesù dicendo: «Ecco, tu chiamerai gente che non conoscevi; accorreranno a te popoli che non ti conoscevano a causa del Signore, tuo Dio, del Santo di Israele, perché egli ti ha onorato» (Is 55,5). Laozi dedica un terzo del suo testo a un Santo che è il Dao in persona (ne parla ventinove volte in ventisei capitoli); anche il profeta Isaia dedica un terzo del suo testo al «santo d'Israele», dicendo: «nei giorni futuri Giacobbe metterà radici, Israele fiorirà e germoglierà, riempirà il mondo di frutti» (Is 27,6).[79]

---

[73] "道冲而用之, 久不盈, 渊兮似万物之宗……湛兮似或存" (*Laozi*, 4, 1-2).

[74] "谷神不死, 是谓玄牝。玄牝之门, 是谓天地根。绵绵若存, 用之不勤" (*Laozi*, 6, 1-3).

[75] "是谓无状之状, 无象之象, 是谓惚恍" (*Laozi*, 14, 5).

[76] Cf. *Laozi*, 14, 5; 21, 2; 41, 6.

[77] "其上不皦, 其下不昧。绳绳兮不可名, 复归于无物。是谓无状之状, 无象之象, 是谓惚恍。迎之不见其首, 随之不见其后" (*Laozi*, 14, 3-6).

[78] "执大象, 天下往。往而不害, 安、平、泰" (*Laozi*, 35, 1).

[79] Cf. *LTB*, 168.

Conclude Yuan questa riflessione sulla «rivelazione trinitaria» del Dao – deludente sotto alcuni punti di vista, e tuttavia promettente se la si inquadra nella giusta prospettiva:

> È interessante notare come, una volta che l'argomento è stato sollevato nel capitolo XLII, i successivi trentanove capitoli non menzionino più la relazione di nome, sostanza e forma. Di fatto, persino le parole *immagine*, *nome* e *materia* (usata per descrivere la sostanza) non appaiono più, quasi ad indicare che «uno generò due, due generò tre, tre generò tutto» fornisce la conclusione finale su come il Dao si riveli agli esseri umani. Dopo questa affermazione apicale, che cos'altro si potrebbe aggiungere?[80]

Tenendo presente che il concetto di «persona»[81] praticamente non esiste nella cultura classica cinese (sono stati i missionari a introdurla),[82] e che, quando sentono parlare di tre persone in Dio, i cinesi non cristiani facilmente intendono il discorso come un riferimento a tre divinità, oppure a un Dio con tre volti diversi, è interessante la riflessione in proposito di Huang Kebiao 黄克镳, il quale ritiene che la definizione di persona come «sussistente rela-

---

[80] «Interestingly, once the topic has been raised in Chapter 42, the successive 39 chapters never mention the relationship of name, substance, and form again. In fact, even the words *image*, *name*, and *matter* (used to describe substance) no longer appear, as if to indicate that "one begat two; two begat three; and three begat all" provides the final conclusion on how Tao self-reveals to human beings. After that culminating statement, what else could possibly be added?» (*LTB*, 168-169).

[81] Cf. FUREN SHENXUE ZHUZUO BIANYIHUI, Lessico teologico cristiano di termini e persone, 1041.

[82] TAO CEDE 陶策德 (R. TRAUZETTEL),《位格和个人概念在中国与西方：内在-性与超越性之间》(«Personen-und Individuumsbegriff in China und im Westen: Zwischen Immanenz und Transzendenz»), in Z. WESOŁOWSKI (ed.), *Symposiums-Beiträge: Drittes Internationales Sinologisches Symposium der Katholischen Fu Jen Universität*, 辅仁大学出版社, 台北 2006, 58-105 (tedesco); 107-149 (cinese).

zionale di ordine ragionevole»[83] possa mediare tra la definizione tradizionale e quella moderna, ed essere quindi utilizzabile nella dottrina trinitaria e cristologica. Gu Hansong 谷寒松, a sua volta, considera che il concetto di «persona» include cinque elementi importanti, alcuni più «statici» («sussistenza», «unicità», «particolarità»), altri più dinamici («relazione», «soggetto»), i quali si completano a vicenda.[84] È possibile esporre il dogma trinitario utilizzando concetti propri alla cultura cinese – cioè la trilogia essere-immagine-nome – al posto della concezione occidentale della persona e delle relazioni?

Si potrebbe obiettare, innanzitutto, che questo apparato concettuale e questa terminologia non riuscirebbero ad esprimere la vita immanente della Trinità. L'uso di essere-immagine-nome in riferimento alla Trinità, infatti, è certamente problematico: possiamo considerare, in un certo senso, il Padre come l'«Essere» ed il Figlio come l'«Immagine», perché il Figlio è l'impronta del Padre e il Padre genera eternamente il Figlio, che è l'auto-dimostrazione del Padre. Tuttavia, possiamo considerare lo Spirito Santo come il Nome di Dio? Nella teologia latina il Padre è l'origine del Figlio, è l'origine senza origine; poiché il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo, il Figlio è l'origine con origine. Questo corrisponde al pensiero teologico cinese, nella misura in cui il Padre è considerato come l'Essere, che è l'origine dell'Immagine e del Nome; dire che il Padre genera il Figlio, equivale a dire che l'Immagine nasce dall'Essere. Ma dire che il Padre e il Figlio spirano lo Spirito Santo, corrisponde a dire che l'Essere insieme all'Immagine spira il Nome? Qui l'analogia rischia veramente di apparire forzata.

Ciononostante, chiamare lo Spirito Santo con il titolo di «Nome» potrebbe essere un'idea interessante; infatti i cinesi considerano tutte le cose misteriose e incomprensibili come provenienti da Dio (Shen 神), e le divinizzano (Shenle神了). Il popolo usa quest'e-

---

[83] WU JINZHENG 武金正 – GU HANSONG 谷寒松,《〈拉内基督论中的圣言——象征〉一书简介》 (*Una sintesi di «Logos: il Simbolo nella Cristologia» di Karl Rahner*»), in《神学论集》65 (1985), 471-477.

[84] Cf. WU JINZHENG – GU HANSONG, *Una sintesi del libro «Logos: Symbol in the Christology of Karl Rahner»*, 1; 4; 6; 9; 14; 21; 25; 32; 41-42.

spressione quando non conosce ancora le cose misteriose; non la usa più dopo che le ha conosciute. Ma poiché Dio rimane un mistero per l'uomo, non potendo essere mai pienamente compreso, viene sempre chiamato «Dio»: e «Dio» diventa così il «Nome» che indica il mistero divino.

Inoltre, Gesù Cristo ci ha rivelato, quando ha lasciato questo mondo e ha mandato lo Spirito Santo in mezzo a noi, che lo Spirito Santo ci conduce alla verità tutta intera.[85] In Cina il confucianesimo, come parte del nucleo culturale cinese, parla sempre del zhengming 正名 nel fare qualsiasi cosa. Questa parola viene dal *Lunyu* 《论语》(*Dialoghi*); in quest'opera Confucio afferma: «Se il "nome" non è adeguato e retto, da esso la parola non fluisce; se la parola non fluisce, l'opera non riesce a compiersi».[86] Il che significa: se si vuol compiere un'opera, si devono avere prima un nome adatto e un legittimo motivo; così si può parlare scorrevolmente dell'opera, in modo da riuscire a portarla a compimento. Il che vale, in senso più generale, come esortazione ad agire sempre secondo verità. Ma che cos'è la verità? Nella Bibbia si dice che la parola di Dio è la verità e che lo Spirito Santo è Spirito di verità; si dice anche che lo Spirito Santo ci guida alla verità tutta intera.[87] Quindi la missione della «rettificazione dei nomi», cioè del zhengming, è affidata proprio allo Spirito Santo. Non si potrebbe allora chiamare «Nome» lo Spirito Santo – in senso ovviamente distinto da quello del Verbo-*Logos*, che è nome proprio della Seconda Persona in quanto procede per via di conoscenza intellettuale – e sottolineare che esso è con noi in questo tempo escatologico? Dal momento che Egli vive ora in mezzo a noi, il Dio trinitario si comunica a noi sempre nel suo nome – attraverso il Nome.

Inoltre, come le tre persone della Trinità hanno un'unica natura divina, e possono essere dette Dio, così l'Essere, l'Immagine e il Nome condividono l'unica natura del Dao: sono il Dao Essere, il Dao Immagine e il Dao Nome, allo stesso modo che nella Trinità il Padre è chiamato Dio Padre, il Figlio è chiamato Dio Figlio, e lo Spirito Santo è chiamato Dio Spirito Santo.

---

[85] Cf. Gv 16,13.

[86] "名不正, 则言不顺；言不顺, 则事不成" (CONFUCIO, *Dialoghi*, 2034).

[87] Cf. Gv 16,13; 17,17.

La teologia occidentale, nel descrivere l'attività immanente della Trinità, dà un posto di particolare rilievo all'amore: perciò lo Spirito Santo è chiamato comunione d'amore tra il Padre e il Figlio. Se si utilizzano i termini Essere, Immagine e Nome per interpretare la Trinità, questa comunione d'amore – come abbiamo osservato in precedenza – non sarebbe più facilmente spiegabile; non si potrebbe più neanche fare riferimento alla comunione d'amore tra il Padre e il Figlio per spiegare l'amore tra gli uomini. Tuttavia, se si considera che la teoria dell'amore trinitario è rivelata, e che la sua comprensione viene arricchita dall'esperienza dell'amore umano, l'utilizzo della terminologia Essere-Immagine-Nome potrebbe condurre ad alcuni risultati impensabili... È la fede stessa a esigere tale sforzo conoscitivo, come diceva Sant'Agostino: «La fede cerca, la ragione trova. E ancora la ragione cerca ciò che ha già trovato».[88]

Certamente, l'uso dei termini Essere, Immagine e Nome in riferimento alla Trinità solleva un grosso problema dal punto di vista della teologia latina: il rischio del modalismo – l'eresia che considera Padre, Figlio, Spirito Santo non come persone ma come «modi» dell'unica essenza divina[89] – sembra essere dietro l'angolo, nella misura in cui l'Immagine e il Nome si prestano ad essere considerati come semplici accidenti dell'Essere. Come evitare questo fraintendimento?

La parola cinese «essere» (shi 实) è molto difficile da tradurre in altre lingue, perché ha molti significati: sostanza (shiti 实体), realtà (xianshi 现实), verità (zhenshi 真实), origine (shiji 实际), e altri ancora. Per non confondere l'idea dell'essere e l'idea della sostanza,[90] una soluzione potrebbe essere questa: sostituire il termine shi 实con il termine yuan 原, traducibile con «origine». Si può dire così che il Padre è l'origine senza origine, il Figlio è l'origine con origine, e che il Padre insieme al Figlio è l'origine dello Spirito Santo.

---

[88] «Fides quaerit, intellectus invenit. Et rursus intellectus Eum quem invenit adhuc quaerit» (AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 2, 2, 27-29).

[89] Cf. C. VAGAGGINI, «Modalismo», in *Enciclopedia Cattolica*, VIII, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1952, 1162-1165.

[90] Questi due concetti sono chiaramente distinti nella metafisica classica occidentale, ma in lingua cinese possono essere ambedue espressi dal carattere shi 实.

Un'altra soluzione potrebbe consistere nel ritorno ai termini originali di Laozi, Uno, Due e Tre: così si potrebbe dire che, nell'ambito della Trinità, il Due viene dall'Uno, e il Tre viene dall'Uno insieme al Due. Questa soluzione, però, è forse troppo astratta per essere utilizzata nell'ambito della teologia cattolica…

2. Lo Spirito Santo

In ebraico «spirito» si esprime con la parola *ruah*, che significa «vento», e in particolare l'aria in movimento che si trova nel respiro degli esseri viventi;[91] in greco si dice *pneuma*, cioè «respiro», «aria», «soffio vitale»; in latino è *spiritus*, che viene da *spirare*, cioè «respirare», «soffiare». Nelle religioni bibliche il termine viene utilizzato sempre con questi due significati: la potenza di Dio e il soffio vitale.

In cinese «spirito» è invece ling 灵, il cui significato originario è lo stesso di shen 神, che si compone di due caratteri: shi 示 e shen 申. Originariamente il carattere shen mancava della parte示, mentre la parte 申 si scriveva (secondo la Scrittura sulle Ossa, jiaguwen 甲骨文)[92] come una forma di lampo che si estende in diverse direzioni; dal fatto che gli uomini consideravano i lampi opera del creatore o del dominatore del mondo, è derivato il significato di «spirito» per shen. Negli *Scritti di Bronzo* (jinwen 金文)[93] è stato aggiunta al carattere la componente 示, per esprimere il suo significato originario. Nell'antichità cinese si credeva che il creatore e dominatore dell'universo fosse Shen, o Tianshen 天神 (il «Dio del cielo»).[94] Il significato

---

[91] Cf. R. Albertz – C. Westermann, «Ruach», in E. Jenni – C. Westermann, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, a cura di G.L. Prato, II, Marietti, Torino 655-656.

[92] Il termine *Scrittura sulle Ossa* si riferisce agli antichi caratteri cinesi incisi sugli ossi oracolari, ossa animali e gusci di tartaruga utilizzati a scopo divinatorio nella Cina dell'età del bronzo.

[93] Si riferisce a un altro tipo di antichi caratteri cinesi scritti sul bronzo.

[94] Gao Jingcheng 高景成,《常用字字源字典》(*Dizionario etimologico delle parole comuni*), 语文出版社, 北京 2008, 233.

di shen si estese a tutte le cose misteriose ed eccellenti, acquistando anche altre accezioni: «spirito», «espressione spirituale dell'uomo», «energia», «intelligenza umana».[95] Di tutti questi significati, jingshenti 精神体 («spirito»)[96] e jingqi 精气 («energia») sono i più diffusi; essi si riferiscono a realtà in contrasto con la materia, come la potenza divina e il soffio vitale indicati dalla Bibbia.

Nelle religioni cinesi ling è utilizzato sia per indicare entità spirituali (lingjie 灵界),[97] sia per indicare l'anima umana (linghun 灵魂). Per indicare lo Spirito Santo, terza persona della Trinità, la Chiesa protestante utilizza la parola Shengling 圣灵 mentre la Chiesa cattolica utilizza la parola Shengshen 圣神; esse in realtà coincidono perfettamente.

2.1. Immagine senza immagine

Laozi non ha descritto esplicitamente il Dao con la parola «spirito». Ma quando parla di «ombra» (huanghu 恍惚), egli indica uno stato indeterminato e inafferrabile: «Nell'ombra sembra che vi sia un'immagine, un essere reale, uno Spirito veritiero e fedele».[98] Appare quindi evidente come egli stia indicando la «sfera degli spiriti»; non gli spiriti in genere, ma lo Spirito supremo, buono, veritiero e fedele; non lo Spirito in sé, ma quello stato in cui Laozi si trova insieme allo Spirito, la condizione dello Spirito disceso su di lui.

Yuan, per introdurre l'argomento dello Spirito Santo, afferma: «Il Dao è la Realtà Definitiva, che penetra e trascende tutte le cose.

---

[95] ZHONGGUO SHEHUI KEXUEYUEN YUYAN YANJIU SUO CIDIAN BIANJI SHI中国社会科–学院语言研究所词典编辑室, 《现代汉语词典》(*Dizionario di cinese contemporaneo*), 商务印书馆, 北京 2005, 1211.

[96] Vale a dire l'entità immateriale che si rivela come pensiero, sentimento e volontà, considerata sia in relazione al singolo individuo (in contrapposizione a corpo) sia impersonalmente (in contrapposizione a materia). Cf. «Spirito», in *Il grande dizionario Garzanti della lingua italiana*, Garzanti, Milano 1987, 1889.

[97] Nelle religioni cinesi i lingjie 灵界 includono: xian 仙 (immortali), fo 佛 (buddha), shen 神 (dèi), yao 妖 (mostri), mo 魔 (demoni), gui 鬼 (fantasmi).

[98] "惚兮恍兮, 其中有象。恍兮惚兮, 其中有物。窈兮冥兮, 其中有精。其精甚真, 其中有信" (*Laozi*, 21, 2-3).

Niente nell'universo è comparabile al Dao, nessuna sapienza nella vita lo supera, nessuna logica nel mondo lo circoscrive».[99] Citando Laozi, egli dice che il Grande Dao «non assomiglia a nulla ed è invisibile»,[100] e che esso è «un'immagine in cui appare un essere reale».[101] Anche nella Bibbia si parla da un lato dell'invisibilità di Dio,[102] dall'altra del «vedere il volto di Dio».[103] Come si può spiegare quest'apparente incoerenza?

Laozi afferma: «Gli uomini del mondo dicono che il mio Dao è troppo grande per essere immaginato e per assomigliare a qualcosa. Proprio per la sua grandezza, esso non assomiglia concretamente a nessuna cosa; se esso somigliasse a qualcosa, sarebbe già piccolo».[104] Il Dao è troppo grande! «Troppo forte è la voce che gli uomini non possono sentire affatto; troppo grande è l'immagine in cui non possono vedere niente. Il Dao è tale, che è spesso nascosto agli uomini».[105] Il Dao non somiglia concretamente a qualcosa; gli uomini lo «vedono ma non [lo] percepiscono; [lo] sentono ma non [lo] capiscono; [lo] toccano ma non [lo] riescono ad afferrare».[106] «È chiamato forma senza forma, immagine senza immagine, come se fosse un'ombra»;[107] ma «nell'ombra sembra che vi sia una immagine; nell'ombra sembra che vi sia un essere reale».[108]

---

[99] «Tao is Ultimate Reality, penetrating and transcending all things. Nothing in the universe matches Tao. No wisdom in life surpasses Tao; no logic in the world circumscribes Tao» (*LTB*, 101).

[100] "天下皆谓我道大, 似不肖。夫唯大, 故似不肖。若肖, 久矣其细也夫" (*Laozi*, 67, 1); "大音希声, 大象无形" (*Laozi*, 41, 6).

[101] "道之为物, 惟恍惟惚。惚兮恍兮, 其中有象。恍兮惚兮, 其中有物" (*Laozi*, 21, 2).

[102] Cf. 1Tm,1,17; 6,16.

[103] Cf. Dn 7,9; Is 6,1.

[104] "天下皆谓我道大, 似不肖。夫唯大, 故似不肖。若肖, 久矣其细也夫" (*Laozi*, 67, 1).

[105] "大音希声, 大象无形" (*Laozi*, 41, 6).

[106] "视之不见名曰夷, 听之不闻名曰希, 抟之不得名曰微" (*Laozi*, 14, 1).

[107] "是谓无状之状, 无象之象, 是谓惚恍" (*Laozi*, 14, 5).

[108] "道之为物, 惟恍惟惚。惚兮恍兮, 其中有象。恍兮惚兮, 其中有物" (*Laozi*, 21, 2).

L'ombra a cui Laozi si riferisce non è, evidentemente, quella percepita dagli occhi del corpo, ma è un'idea difficile da afferrare. L'immagine del Grande Dao non è visibile ai sensi umani, al contrario, essa deve «bloccare il passaggio ai vostri sensi, chiudere la porta alla vostra intelligenza».[109] In questo consistono la comunicazione e l'unione tra il cuore umano e il Dao. In tale stato mistico, il Dao appare nel cuore con la sua ombra e con il suo mistero; esso è speciale, è l'essere appena visibile in lontananza:[110] «L'infinità dell'Uno è ineffabile, è il ritorno al Nulla intangibile».[111]

Il Grande Dao è invisibile: ciò vuol dire che esso esiste, ma senza forma e senza immagine. Questo tipo di esistenza è il più alto grado dell'essere, solo ai sensi umani sembra che non lo sia. Perciò l'essere «senza immagine» si riferisce soltanto all'impotenza che i sensi umani sperimentano quando cercano di afferrare il Grande Dao, e all'insoddisfazione che la lingua umana prova quando cerca di descriverlo. Qualcuno potrebbe chiedere: dal momento che i sensi umani non riescono a percepire il Dao, come si può dire che esista veramente?[112]

L'uomo, oltre ai sensi, ha anche l'anima; il cuore dell'uomo può avvertire molte cose al di là della materia. La contraddizione apparente tra l'essere senza immagine e l'avere immagine è provocata dalla diversità che sussiste tra i sensi umani e la sua anima. Se ci fosse un'esistenza che può essere vista dall'anima ma non è percepibile dai sensi, allora l'anima saprebbe che essa è immagine, ma per i sensi sarebbe senza immagine: questo è il caso del Dao (di Dio). Perciò Laozi dice che solo se si bloccano i sensi si può vedere il vero Dao; solo se si chiudono gli occhi della carne e dell'intelligenza gli occhi dell'anima si potranno aprire. Anche Gesù dice: «quelli che vedono diventino ciechi» (Gv 9,39).

---

[109] "塞其兑, 闭其门, 终身不勤。开其兑, 济其事, 终身不救" (*Laozi*, 52, 4);

[110] "塞其兑, 闭其门, 挫其锐, 解其纷, 和其光, 同其尘, 是谓玄同" (*Laozi*, 56, 2). "挫其锐, 解其纷, 和其光, 同其尘, 湛兮似或存" (*Laozi*, 4, 2).

[111] "绳绳兮不可名, 复归于无物" (*Laozi*, 14, 4). Cf. *LTB*, 101-102.

[112] Cf. *LTB*, 104.

La trascendenza del Dao si esprime, quindi, nell'essere un'«immagine» che è «senza immagine».[113] Infatti spiega Yuan: 1) tutte e due sono nozioni usate in modo descrittivo, e non si riferiscono alla sussistenza e alla realtà del Dao; 2) l'essere «senza immagine» del Dao si riferisce all'incapacità dei sensi umani di percepirlo. Laozi dice: «L'Essere è nato dal Nulla»;[114] la parola «senza» appartiene allo stesso campo semantico di «nulla»; 3) l'«immagine» del Dao si riferisce all'anima dell'uomo. Laozi dice: «Nell'ombra sembra che vi sia una immagine; nell'ombra sembra che vi sia un essere reale»,[115] e «avere immagine» è detto in questo senso; 4) l'importante è aprire gli occhi dell'anima, solo così si può vedere quel Dao che sembra senza immagine ma è immagine, che sembra nulla ma ha un vero essere. Dopo che l'anima l'avrà vista, l'uomo potrà parlare di quell'«immagine senza immagine» che i suoi sensi non riescono a percepire; 5) per tutti quelli che vivono solo con la testa e con i sensi, il Dao sarà sempre senza immagine; cioè essi non lo conosceranno mai.[116] Così Laozi mostra tre livelli di comunicazione tra l'uomo e il cosmo, spiega Yuan: la comunicazione tra la percezione e la materia sensibili, la comunicazione tra l'intelletto e la realtà quotidiana, la comunicazione tra l'anima e Dio, lo Spirito o Dao che è l'«auto-sussistente» a fondamento di tutti gli esseri dell'universo.

Nella Bibbia è scritto che prima della creazione del cielo e della terra solo lo Spirito di Dio si muoveva (cf. Gn 1,1-2); è a questo Spirito che Laozi si riferisce con il termine «Dao». Lo Spirito di Dio è stato donato agli uomini: «il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gn 2,7). Dire che gli uomini hanno l'immagine di Dio (cf. Gn 1,27), evidentemente qui equivale a riferirsi a tale Spirito. Perciò la Bibbia afferma: «Ritorni la polvere alla terra, com'era prima, e lo spirito torni a Dio che lo ha dato» (Qo 12,7); «Quel che

---

113 «Tao's transcendent nature is shown in both Tao's image and Tao's imagelessness» (*LTB*, 105).

114 "有生于无" (*Laozi*, 40, 2).

115 "惚兮恍兮, 其中有象。恍兮惚兮, 其中有物" (*Laozi*, 21, 2).

116 Cf. *LTB*, 105.

è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è Spirito» (Gv 3,6); «È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla» (Gv 6,63).

È appunto attraverso lo Spirito che l'uomo può comunicare con Dio e unirsi a Lui. Se l'uomo indulge al mondo sensibile, se obbedisce soltanto alla «legge» della concupiscenza, cioè dell'attrazione verso il mondo materiale, si allontana molto dallo Spirito di Dio; e solo se supera le tentazioni e le seduzioni dei sensi e della ragione puramente umana può ricevere l'illuminazione e avvertire l'attrazione irresistibile dello Spirito di Dio. Come annunciava Gesù: «Credimi, è giunto il momento in cui né su questo monte, né in Gerusalemme adorerete il Padre. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità» (Gv 4,21.24).[117]

2.2. Il Dao della vita

Nel Simbolo della fede niceno-costantinopolitano noi proclamiamo: «Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita». Yuan Zhiming dice, in *Laozi e la Bibbia*: «Chi apre il libro di Laozi e lo legga senza interrompersi coglie con uno sguardo ciò che Laozi dice sulla vitalità del Dao».[118] Ecco alcune citazioni che lo confermano.

«La madre di tutte le cose»:[119] se i figli hanno la vita, la madre che la dona ai figli e la conserva in essi non la possiede forse nel grado più alto? «La porta di tutte le meraviglie»:[120] l'uomo ritiene che la sua vita e la sua saggezza sono la più grande meraviglia nell'universo, e il più grande successo dell'evoluzione naturale. Se anche così fosse, ciò non sarebbe forse uscito dalla «porta di tutte le meraviglie»? Non sarebbe derivato dal Dao che dà la vita e la sapienza? «Il progenitore di tutte le cose»:[121] se noi abbiamo l'idea

---

[117] Cf. *LTB*, 106-107.

[118] «Someone who opens LaoTzu's book and reads through it nonstop will perceive in one glance what Lao Tzu says about the vitality of life in Tao» (*LTB*, 124).

[119] "万物之母" (*Laozi*, 1, 2); "以为天下母" (*Laozi*, 52, 1).

[120] "众妙之门" (*Laozi*, 1, 5).

[121] "万物之宗" (*Laozi*, 4, 1).

della persona umana, con tutti i nostri limiti, non l'ha anche quel «progenitore o primo genitore» che è onnipotente e infinito, che ci nutre e che sorpassa la nostra conoscenza e i nostri sensi? «Il Dao insondabile è immortale»:[122] colui che è immortale, non ha forse la vita? Gli uomini, che sono mortali e consumano la loro esistenza in un momento, sono chiamati esseri viventi; non deve esserlo ancora di più il Dao insondabile? L'eternità non supera di gran lunga la brevità della vita? «Il ritorno alle proprie radici si chiama tranquillità; tale tranquillità è chiamata ritorno alla vita; un tale ritorno è l'eternità»:[123] questa radice della vita non ha forse in se stessa la vita? «Chi ritorna al Dao può vivere a lungo; anche se il corpo morisse, vivrebbe»:[124] il Dao che dà la vita eterna e tranquilla non è forse vivente? «Il Dao guida tutto il mondo verso sé stesso, come i ruscelli e i torrenti confluiscono in un grande fiume o nel mare»:[125] colui che guida tutti gli uomini verso sé stesso, non è forse più intelligente e non possiede la vita più di coloro che sono guidati da lui? È possibile che le acque dei ruscelli e dei torrenti dicano che le acque del mare non sono acque? «Il Grande Dao scorre e riempie la terra, è onnipresente, a destra ed a sinistra, egli sostiene tutte le cose, ma non si vanta; egli compie un grande lavoro, ma non chiede nessun credito. Egli ama e sostiene tutte le cose, ma non rivendica signoria»:[126] questo Dao che ama e sostiene tutto il mondo, umile e nascosto con un nome grande, non possiede forse vita e personalità? «Il Dao, quando è espresso in parole, manca di sapore. Egli non fa appello all'occhio o all'orecchio; tuttavia, quando agisce, i suoi benefici non si esauriscono»:[127] il Dao, che proclama sé stesso agli uomini in questo modo, non è forse vivo e sapiente? «Il Dao sembra normalmente inattivo, ma non c'è niente che non faccia»:[128] tutte le cose,

---

122 "谷神不死, 是谓玄牝" (*Laozi*, 6, 1).
123 "归根曰静。静曰复命。复命曰常" (*Laozi*, 16, 3-5).
124 "道乃久, 没身不殆" (*Laozi*, 16, 10).
125 "譬道之在天下, 犹川谷之于江海" (*Laozi*, 32, 5).
126 "爱养万物而不为主, 可名于小；万物归焉而不为主, 可名为大" (*Laozi*, 34, 5).
127 "道之出口, 淡乎其无味, 视之不足见, 听之不足闻, 用之不足既" (*Laozi*, 35, 3).
128 "道常无为而无不为" (*Laozi*, 37, 1).

incluse la vita e la sapienza dell'uomo, sono opere sue, lui stesso non ha forse vita e sapienza?[129]

Il Dao non solo ha la vita in sé, esso è anche la madre della vita. Nel capitolo LI del *Laozi* si dice:

> Tutte le cose sono create dal Dao, nutrite dalla sua grazia, formate nella materia, e completate dalla sua cura. Pertanto, tutte le cose venerano il Dao e onorano le sue virtù. Il Dao è degno di riverenza e le sue virtù degne d'onore – non perché il Dao decreta momentaneamente seguendo i propri sentimenti, ma perché ciò è così per natura e sarà sempre così. Il Dao dà a tutte le cose la vita, le nutre con la sua grazia e le fa sviluppare fornendo loro pace, amore e protezione. Anche se egli genera e solleva, non chiede alcun diritto di proprietà; non c'è niente che non venga da lui, ma egli non si vanta; è il Signore di tutte le cose, ma non agisce come i tiranni. Quanto è insondabile la sua grazia![130]

Nel *Laozi* si usa in tutto sette volte il termine «madre» in riferimento al Grande Dao: «la madre del cielo e della terra», «la madre di tutte le cose», «la madre della creazione», «la madre del regno», «conoscere la madre», «conservare la madre», «nutrirsi dalla madre».[131] Laozi chiarisce la portata e il senso di questo appellativo, usando una decina di volte il termine «generare».[132]

Il Dao è la madre che nutre: tutte le cose sono nate e nutrite dal Dao, in esso si sono formate, regolate e stabilite. Laozi dice: «Solo il Dao eccelle nel dare e portare tutto a compimento».[133] La cura che il Dao ha verso tutto ciò che esiste è descritta anche dalla parola «amore»: «il Grande Dao ama e si prende cura di tutte le cose».[134]

---

[129] Cf. *LTB*, 124-126.

[130] "道生之, 德蓄之, 物形之, 势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊, 德之贵, 夫莫之命而常自然。故道生之, 德畜之, 长之育之, 亭之毒之, 养之覆之。-生而不有, 为而不恃, 长而不宰, 是谓玄德" (*Laozi*, 51, 1-4).

[131] Cf. *Laozi* 25, 3; 1, 2; 52, 1; 59, 7; 52, 2; 52, 3; 20, 8.

[132] Cf. Laozi, 2, 4; 7, 1; 10, 7; 39, 2-3; 40, 2; 42, 1; 51, 1-4.

[133] "夫唯道, 善贷且成" (*Laozi*, 41, 7).

[134] "爱养万物" (*Laozi*, 34, 3).

Il Dao è la madre delle grazie: esso crea e genera, ama e si prende cura di tutto, ma non «governa capricciosamente, non si attacca al potere, non impone la sua proprietà né se ne vanta».[135] Qui si vuol dire che il Grande Dao non solo dona la vita, ma anche la libertà. Quanto profonda è la sua grazia!

Il Dao è la madre delle virtù: Laozi utilizza 44 volte la parola «virtù»: nel senso di «virtù misteriosa»,[136] di «virtù eterna»,[137] di «virtù suprema»,[138] di «virtù grandiosa»,[139] di «virtù immensa»,[140] di «virtù potentissima»,[141] e altri significati ancora.

Il Dao è la madre nobile: «Sotto il cielo tutte le cose venerano il Dao e onorano le sue virtù».[142] «Nell'antichità perché si considerava importante il Dao? Non era forse perché in esso chi cerca ottiene, chi ha peccato trovava il perdono? Perciò diciamo che il Dao è la più nobile di tutte le cose del mondo».[143]

La vita di tutte le cose che sono in cielo e in terra proviene dal Dao:

> Quell'Uno, che gli antichi hanno posseduto, è il Dao. Se il cielo raggiungesse l'Uno, sarebbe chiaro; se la terra raggiungesse l'Uno, sarebbe stabile; se gli spiriti raggiungessero l'Uno, apparirebbero nel tempo opportuno; se i fiumi raggiungessero l'Uno, scorrerebbero sempre le loro acque; se tutte le cose raggiungessero l'Uno, crescerebbero normalmente; se i prìncipi raggiungessero l'Uno, ci sarebbe la giustizia sotto il cielo. Da ciò deriva che: se il cielo non fosse chiaro, si squarcerebbe; se la terra non fosse stabile, crollerebbe; se gli spiriti non apparissero, non ci sarebbero più; se nei fiumi non scorressero le acque, si prosciugherebbero; se le cose non crescessero, scomparireb-

---

[135] Cf. *Laozi*, 2, 4; 10, 7; 51, 4.
[136] Cf. *Laozi*, 10, 7; 51, 4; 65, 4.
[137] Cf. *Laozi*, 28, 6.
[138] Cf. *Laozi*, 38, 1.
[139] Cf. *Laozi*, 21, 1.
[140] Cf. *Laozi*, 41, 4.
[141] Cf. *Laozi*, 41, 4.
[142] "是以万物莫不尊道而贵德" (*Laozi*, 51, 2).
[143] "古之所以贵此道者何？不曰有求以得, 有罪以免邪？故为天下贵" (*Laozi*, 62, 4). Cf. *LTB*, 132-134.

> bero dal mondo; se i principi non riuscissero a condurre il mondo alla giustizia, decadrebbero.[144]

Laozi attesta chiaramente che, qualora il cielo e la terra, gli spiriti, i fiumi, i prìncipi, la società e tutte le cose, la cui vitalità dipende dal Dao, si separassero da lui, presto si estinguerebbero e morrebbero. Anche la vita dei fantasmi, degli spiriti e dei santi deriva dal Dao:

> Quando lo stato è governato sotto il Dao, i fantasmi non danneggiano nessuno. Non solo i fantasmi non danneggiano nessuno, neanche gli dèi fanno del male a nessuno. Non solo gli dèi non fanno del male a nessuno, neanche i santi fanno del male a nessuno. Così, la virtù e il Dao non si fanno del male a vicenda, si incontrano e ritornano [al Dao].[145]

Anche il destino degli stati dipende dal Dao: «Se si possedesse il Dao, si coltiverebbe la terra con il migliore cavallo di guerra; se si perdesse il Dao, la cavalla incinta dovrebbe andare in guerra»;[146] «coloro che esercitano la loro signoria con il Dao, e non con la forza militare, sono forti nel mondo».[147] Laozi parla più volte del Grande Dao che entra nel mondo, nella ragione e nelle cose con potenza; mostra quanto sia forte e infinita la vitalità del Dao, che include tutto.

Anche la vita dello stesso Laozi viene dal Dao. Egli, dopo aver descritto l'avarizia, l'arroganza e l'astuzia dell'uomo, dice: «Solo io, che sono diverso da tutti gli altri, considero il nutrirsi dalla madre la cosa più importante».[148] «Nutrirsi dalla madre» (shimu 食母) ha avuto numerose interpretazioni: per qualcuno significa «mantenere

---

144 "昔之得, 一者。天得一以清, 地得一以宁, 神得一以灵, 谷得一以盈, 万-物得一以生, 侯王得一以为天下贞。其致之也, 谓天无以清, 将恐裂；地-无以宁, 将恐废；神无以灵, 将恐歇；谷无以盈, 将 恐竭；万物无以生, 将恐灭；侯王无以正, 将恐蹶" (*Laozi*, 39, 1-3).

145 "以道莅天下, 其鬼不神。非其鬼不神, 其神不伤人。非其神不伤人, 圣人-亦不伤人。夫两不相伤, 故德交归焉" (*Laozi*, 60, 2-5).

146 "天下有道, 却走马以粪。天下无道, 戎马生于郊" (*Laozi*, 46, 1).

147 "以道作人主者, 不以兵强天下。其事好还" (*Laozi*, 30, 1).

148 "我独异于人, 而贵食母" (*Laozi*, 20, 7).

la madre», per qualcun altro significa «utilizzare la madre», per altri indica la «balia da latte», per altri ancora vuol dire «curare la madre». Addirittura alcuni sostituiscono la parola shi 食 con de 德, sostenendo che shimu dovrebbe essere demu 德母; invece demu 德母 è demu 得母 (avere la madre).[149] Perché non tutti vogliono utilizzare il carattere shi? Perché shimu significa, letteralmente, «mangiare e bere la madre», il che sembra qualcosa di completamente estraneo all'esperienza comune, alla ragione e al Dao stesso, come se fosse una parola udita in sogno. Questo accade, però, perché la gente è abituata a interpretare il *Laozi* secondo il «Dao comune» (changdao 常道), benché Laozi metta in guardia sin dall'inizio che il Dao di cui parla non è il «Dao comune».[150]

Un brano della *Bibbia* può aiutare a comprendere il significato di shimu:

> Gesù dice: «Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo». Allora i Giudei si misero a discutere tra di loro: «Come può costui darci la sua carne da mangiare?». Gesù disse: «In verità, in verità vi dico: se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me. Questo è il pane disceso dal cielo, non come quello che mangiarono i padri vostri e morirono. Chi mangia questo pane vivrà in eterno». Queste cose disse Gesù, insegnando nella sinagoga a Cafarnao. Molti dei suoi discepoli, dopo aver ascoltato, dissero: «Questo linguaggio è duro; chi può intenderlo?». Gesù, conoscendo dentro di sé che i suoi discepoli proprio di questo mormora-

---

[149] Cf. CHEN GUYING, *Note e commenti al* Laozi, 145; REN JIYU, *Una nuova traduzione del* Laozi, 103; e altri.

[150] Cf. *Laozi*, 1, 1. Cf. *LTB*, 134-135.

> vano, disse loro: «Questo vi scandalizza? E se vedeste il Figlio dell'uomo salire là dov'era prima? È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla; le parole che vi ho dette sono spirito e vita» (Gv 6,51-63).

È comprensibile che gli studiosi rifiutino la parola shimu, come i discepoli di Gesù rifiutarono l'idea di mangiare la sua carne e bere il suo sangue. In realtà, l'immagine del mangiare e bere il Dio donato dal cielo rimanda a quella di un bambino che succhia il latte della madre. Laozi, usando il carattere 食 shi («cibo»), indica con realismo come il Grande Dao è la fonte autentica e originaria della vita.[151]

2.3. Fan 反 (*Working in Reverse*), sun 損 (*Humility*), jing 靜 (*Tranquility*), xi 袭 (*Dwelling in the Eternal Tao*)

Per duemila anni di storia in Cina «la via del Dao», a causa anche dall'oscurità del Dao stesso, è apparso come qualcosa di misterioso e irraggiungibile. In effetti, se non si sa che cos'è il vero Dao, cercare di perseguirlo e praticarlo può divenire semplicemente una via di fuga dalla vita... Anche nell'Antico Testamento la via di Dio non appariva sempre chiara, fino a Gesù che ha dimostrato al mondo il Dio vero. Solo attraverso la rivelazione di Gesù il Dao e il Santo del libro *Laozi* sono diventati vivi: il Dao è un luminoso Grande Dao, il Santo è un Santo vivente.

Nel Vangelo di Giovanni Gesù dice ai suoi discepoli: «Queste cose vi ho detto quando ero ancora tra voi. Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto» (Gv 14,25-26). In che modo lo Spirito Santo ci conduce sulla via di Dio? Secondo Yuan, attraverso un quadruplice principio espresso dalle parole fan 反 (agire al contrario, ovvero ritornare alla radice); sun 損 (seguire il Dao in umiltà); jing 靜 (vivere in tranquillità); xi 袭 (ereditare il Dao).[152]

---

[151] Cf. *LTB*, 135-136.
[152] Cf. *LTB*, 296.

Nel *Laozi*, spiega Yuang, il termine fan 反 ha due significati: uno è «agire al contrario», l'altro è «rientrare» o «ritornare». Si collegano a vicenda: «agire al contrario» del mondo, «rientrare» nel Dao. La via del Dao conduce alla vera salvezza, ed è contraria all'autosalvezza: essa non consiste nello sforzo della morale e della sapienza, ma nell'abbandono della sapienza, nel rifiuto dell'apprendimento, nell'essere tranquilli senza agire umanamente. Il Dao della vera vita è contrario proprio al «Dao comune» della vita mondana: non consiste nel perseguire il godimento, il potere e la gloria, ma nel rimanere volontariamente nella semplicità, nella debolezza e nell'umiliazione.

Laozi dice: «Quanto grandi sono le sue virtù! Quanto sono misteriose e profonde! Corrono contrariamente alle cose umane, ma portano ad una grande armonia»![153] Egli elenca tali virtù, dicendo che la pratica del Dao è proprio al contrario delle cose e delle ragioni normali, non rende intelligente il popolo, ma lo rende più semplice: occorre dunque non onorare i virtuosi, non dare importanza a tesori difficili da trovare, rimanere nel luogo disprezzato da tutti, scartare il successo e la saggezza, scartare l'umanità e la giustizia, scartare l'intelligenza e il profitto, scartare l'apprendimento umano, considerare la non-azione un'azione, il non-affare un affare, il non-sapore un sapore…[154]

Si può dire, dunque, che «agire al contrario è il movimento del Dao».[155] Gesù, il Dio incarnato, e il Santo di Laozi si mostrano ambedue «al contrario delle cose materiali»: conoscono la propria gloria, ma rimangono volontariamente nella disgrazia; conoscono la loro luminosità, ma si mantengono nell'oscurità; si vestono di abiti grossolani, ma nascondono un tesoro all'interno; indietreggiano, ma vengono invece messi avanti; trascurano il proprio corpo, e invece lo conservano in eterno; sono umiliati e sacrificati per il regno; desiderano ciò che gli uomini abbandonano; imparano ciò che gli uomini non vogliono imparare.[156] Gli uomini del mondo consi-

---

[153] "玄德深矣, 远矣, 与物反矣, 然后乃至大顺" (*Laozi*, 65, 4).
[154] Cf. *Laozi*, 65, 1; 3, 1-2; 8, 2; 10, 6; 19, 1-3; 63, 1.
[155] "反者道之动" (*Laozi*, 40, 1).
[156] Cf. *Laozi*, 28, 5; 70, 4; 7, 2; 78, 3; 64, 5.

derano importante lo studio, invece Gesù non l'ha fatto; considerano molto la nobiltà, invece lui è nato misero; gli uomini perseguono le ricchezze, invece lui non ha dove posare il capo; apprezzano il bell'aspetto, invece lui «non ha apparenza né bellezza per attirare i nostri sguardi» (Is 53,2); stimano la dignità, invece lui ha subito la più grande umiliazione; vogliono la potenza, invece lui è delicato come un agnello; desiderano la longevità, invece egli ha avuto solo trentatré anni di vita…[157] Ecco, «chiaramente il Dao ha agito "al contrario" nella vita di Gesù»![158]

Il termine sun 损 indica innanzitutto, dice Yuan, che:

> i cercatori del Dao debbono conoscere la differenza tra la ricerca della conoscenza [umana] e la ricerca del Dao. L'acquisto della conoscenza viene attraverso l'esercizio delle proprie facoltà intellettuali, invece coloro che cercano il Dao debbono impiegare le risorse più profonde di un cuore sincero. Nel migliore dei casi l'apprendimento conferisce una conoscenza limitata, nel peggiore dà alla gente un senso gonfiato di superiorità intellettuale. Non avviene così in quelli che perseguono il Dao – più si avvicinano al Dao infinito, più diventano umili.[159]

La ricerca attraverso lo studio si basa sulla saggezza umana, ma non raggiungerà mai l'infinito: come numeri finiti sommati ad altri numeri finiti, che danno sempre come risultato un numero finito. Perseguire il Dao vuol dire ritornare alla sostanza della vita dai fenomeni fantasmagorici della natura: ritornare dall'esterno all'interno, dalla diversità all'unità, dalla conoscenza alla vita, diventando sempre più umili. La concupiscenza diminuisce giorno per

---

[157] Cf. Gv 7,15; Mc 6,3; Mt 8,20; Is 53,2; Mt 26,67; 27,27-31; Gv 1,29; Is 53,7.

[158] «Clearly, Tao worked in the life of Jesus in so many reverse ways!» (*LTB*, 300).

[159] «Seekers of Tao must know the difference between the pursuit of learning and the pursuit of Tao. The acquisition of knowledge comes through exercising one's mental faculties. However, those who seek after Tao must employ the deeper resources of a sincere heart. At best, learning yields limited knowledge and at worst gives people an inflated sense of mental superiority. Not so with those who pursue Tao – the closer one gets to the infinite Tao, the more humble he becomes» (*LTB*, 302-303).

giorno, le elaborazioni del linguaggio si semplificano giorno per giorno, la superbia viene eliminata giorno per giorno, gli interessi si riducono giorno per giorno, le passioni si attenuano giorno per giorno; così nascono la modestia e la tranquillità, sorgono l'umiltà e la mitezza, il cuore diventa più puro, l'anima si risveglia e la luce del Dao entra in essa, lo Spirito Santo la riempie, e la volontà divina le si rivela. Una volta che si comprende il Dao, ci si unisce ad esso e si obbedisce ad esso, è come cavalcare sulle nuvole e sui venti, è come navigare con il vento in poppa; non si ha bisogno di agire di propria iniziativa, ma si compie tutto ciò che si vuole. Perché «questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile» (Mt 19,26). Il Santo Gesù ha compiuto nel mondo e nel cuore degli uomini le più grandi meraviglie, perché – come Egli dice: «In verità, in verità vi dico, il Figlio da sé non può fare nulla; non faccio nulla da me stesso».[160] Il Santo Gesù, che è stato povero, misero, non ha studiato ed ha avuto una vita breve, ha dato testimonianza di quanto detto da Laozi: «Rimanendo umile si raggiunge lo stato di non-azione; quando gli esseri umani si liberano dai propri sforzi, il Dao è in grado di compiere tutto quello che vuole»![161]
Colui che persegue il Dao, invece, perde le cose materiali: che sono irreali, istantanee, relative e mutevoli. Perdendo queste cose, può ritornare alla vera eternità, al Dao della vita assolutamente immutabile; non è questo un guadagno? Al contrario, se si desiderano le cose materiali, si sarà tentati di legarsi alle cose che sono davanti agli occhi, e si perde il Dao della vita senza accorgersene; non è questa una perdita? Perciò «chi perde guadagna, chi guadagna invece perde».[162]

Colui che persegue il Dao, dunque, non ha interessi profani, quindi ha la benedizione divina; subisce volontariamente l'umiliazione, ma ha la luce del Dao; subisce volontariamente gli insulti, e diventa invece perfetto; non vive per sé, perciò vive in eterno; non è supponente, perciò rende testimonianza alla giustizia.[163]

---

[160] Cf. Gv 5,19; 8,28.
[161] Cf. "为学日益, 为道日损。损之又损, 以至于无为。无为而无不为" (*Laozi*, 38, 1-2).
[162] "故物或损之而益, 或益之而损" (*Laozi*, 42, 4).
[163] Cf. *Laozi*, 28, 5; 22, 1; 7, 1; 22, 3.

> La più alta perfezione sembra carente, ma non manca mai ogni volta di essere applicata. La più grande pienezza sembra vuota, ma non si esaurisce nell'uso. Il più dritto sembra piegato, il più saggio sembra ingenuo, il più eloquente sembra lento nel parlare.[164]

Questa è la meravigliosa perdita, che conduce al guadagno più grande: realizzata compiutamente in Gesù.[165]

Il termine jing 静 ha tre significati. Il primo è la premessa del perseguimento del Dao: essere quieti; il secondo è la modalità di perseguimento del Dao: mantenersi quieti; il terzo è il risultato del perseguimento del Dao: entrare nella quiete.

Chi non è nella quiete non può perseguire il Dao. In questo mondo ci sono migliaia di cose fantomatiche, le tentazioni sono come le nuvole del cielo: portano gli uomini ad essere sempre occupati, irritati, impazienti, a correre e cercare per tutta la vita. Se si vuole tirarsi fuori dall'inganno e dalla schiavitù del mondo, ritornare alla radice della vita e al Dao eterno, la prima cosa importante da fare è tranquillizzare il cuore. «La quiete è padrona dell'irrequietezza».[166] Se la quiete si è fatta padrona dell'irrequietezza, è riuscita a trattenere il cuore dai suoi impegni, può avvicinarsi al Dao e conoscerlo. Perciò «la tranquillità è la vera via per il mondo».[167]

Il principio jing viene subito dopo i due princìpi fan e sun. Quando arriva il giorno in cui il nostro cuore si è ritirato dal mondo rumoroso e mutevole, si è liberato da tutte le cose, è riuscito ad arrivare all'estremo della semplicità, del vuoto e della quiete,[168] in quel momento la vera origine di tutto il creato (il Dao) è gradualmente svelato davanti a noi.[169] «Purificare le cose che rendono il cuore distratto»[170] significa: purificare le distrazioni del

---

164 "大成若缺, 其用不弊。大盈若冲, 其用不穷。大直若屈, 大巧若拙, 大辩若讷" (*Laozi*, 45, 1-2).

165 «Here is a fantastic truth: one gains by losing» (*LTB*, 304).

166 "静是躁的主人" (*Laozi*, 26, 1).

167 "清静, 为天下正" (*Laozi*, 45, 3).

168 "致虚极, 守静笃" (*Laozi*, 16, 1).

169 Cf. *LTB*, 306.

170 "涤除玄览, 能无疵乎?" (*Laozi*, 10, 3).

cuore e renderlo luminoso come uno specchio nuovo; solo così si può raggiungere il Dao.

Mantenere la quiete interiore davanti a Dio comprende anche il liberarsi dalla conoscenza umana, perché «voi pensate che avete la conoscenza, perciò non comprendete "la mia parola e le mie cose"»;[171] «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli» (Mt 11,25). Laozi sottolinea che solo «scartando la conoscenza ed essendo senza preoccupazione»,[172] solo «essendo umile, senza desideri egoistici e non agendo da sé»,[173] si può possedere il Dao. Godere il riposo nel Dao è la grande quiete, la grande felicità. «Il ritorno alla radice si chiama quiete, tale quiete si chiama ritorno alla vita»;[174] la quiete di cui si parla qui non è quella dell'«essere completamente tranquilli».[175] «Tale tranquillità», dice Yuan, «non è più la stessa cosa che "tranquillizzarsi" o "rimanere quieti". Ci si trova ora in un luogo di pace e di riposo, dove risiede la radice della vita, nel seno della Madre, nella vera casa del nostro cuore e del nostro spirito. Tale tranquillità è il regno del Dao».[176]

Il termine xi 袭 significa «ereditare». Ereditare è un atto passivo; l'eredità è già stata preparata, non viene creata da coloro che la ricevono. Ereditare non dipende neanche dalla volontà di coloro che ereditano, bensì dipende dalla grazia del donatore. L'uso del termine xi mostra quindi il Dao come il donatore di tutto: il cielo, la terra e l'uomo, la moralità, i valori, la verità e la vita vengono tutti dal Dao (Dio), e occorre predisporsi a riceverli con assoluta umiltà. Il termine xi implica anche che più sono grandi la saggezza

---

171 "言有宗, 事有君" (*Laozi*, 70, 2).

172 "绝学无忧" (*Laozi*, 19, 3).

173 "无知无欲……无为" (cf. *Laozi*, 3, 5-6).

174 "归根曰静。静曰复命" (*Laozi*, 16, 3-4).

175 "守静笃" (*Laozi*, 16, 1).

176 «Such tranquility is no longer the same as "quiet down" and "remain quiet". One is now in a place of peace and rest where the root of life resides, in the bosom of Mother, in the true home of our hearts and spirits. Such tranquility is the realm of Tao» (*LTB*, 306).

e i conseguimenti dell'uomo, più lui dovrebbe avere il cuore colmo di gratitudine e di timore, e non dovrebbe essere superbo. Perché in fondo le «invenzioni» di cui gli uomini si vantano, sono soltanto un'interazione tra la sapienza donata dal creatore, e la materia anch'essa proveniente da lui. Gli uomini sono tali perché hanno ricevuto le energie del cielo e della terra. L'energia del cielo è la sua anima; l'energia della terra è il suo corpo. Il cielo e la terra sono tutti nel Dao, solo il Dao esiste così come è: «Gli esseri umani emulano la terra, la terra emula il Cielo, il Cielo emula il Dao e il Dao emula ciò che è come è».[177]

Tutte le religioni, le morali e le forme di conoscenza umana non sottolineano l'aspetto del ricevere in eredità, ma quello dello sviluppare di propria iniziativa. Tale sviluppo è un atto della volontà: si fonda su qualcosa che già si possiede, poggia sulle proprie capacità, evidenzia anche i propri meriti. Ereditare, al contrario, rimanda al donatore: a qualcuno che è più grande del beneficiario, che lo precede e lo sostiene; ciò che si eredita non è quello che già si ha, ma proprio ciò che non si possiede – nella saggezza, nella moralità e nella vita.[178]

Se si risale indietro nell'antichità cinese, si nota come la convinzione di dover «ereditare o assumere» dal Dao è molto forte. Tuttavia, già nel Periodo delle Primavere e degli Autunni (Chunqiu Shidai 春秋時代, 770-454 a.C.), si inizia ad essere consapevoli che il Dao è perduto; lo si cerca, ma non lo si trova più (Confucio). Da quel momento in poi, diffondendosi sempre più la saggezza puramente umana e i desideri egoistici, il rimpianto di Confucio si fece spesso sentire nella cultura cinese. Fino a che lo scientismo e il modernismo hanno finito col prevalere; e allora, nel profondo della spiritualità nazionale cinese la convinzione di dover «ereditare o assumere» è svanita. «Il Dao vivente di Laozi è diventato come il fossile di un dinosauro, generalmente incomprensibile e inaccessibile».[179]

Il culto ortodosso di Dio (Dao) in Israele non si era mai interrotto; gli israeliti affermavano con forza di essere eredi dell'Alleanza, di

---

[177] "人法地, 地法天, 天法道, 道法自然" (*Laozi*, 25, 7).

[178] Cf. *LTB*, 308.

[179] «The living Tao of Lao Tzu turned into a dinosaur fossil, generally incomprehensible and inaccessible» (*LTB*, 309).

essere cioè «il popolo eletto di Dio». «Tu possiedi il paese dove sei stato forestiero, che Dio ha dato ad Abramo» (Gn 28,4); «tutto questo paese, di cui ho parlato, lo darò ai tuoi discendenti, che lo possederanno per sempre» (Es 32,13); «tu entrerai con questo popolo nel paese, che il Signore ai loro padri giurò di darvi: tu gliene darai il possesso» (Dt 31,7). Il rapporto tra dono e promessa da parte di Dio, e accettazione da parte dell'uomo, è molto chiaro.

Se si ritiene che possedere la Terra Promessa è accettare un dono da parte di Dio, allora anche raggiungere il Dao eterno lo è… Perseguire il Dao implica, in definitiva, non concentrarsi sulla moralità, sulla saggezza e sulla conoscenza puramente umane; avere il cuore umile e pronto a ricevere e ad imparare da chi è superiore; essere disposti ad accettare con tranquillità, non a indagare con sforzo; vivere in attitudine contemplativa, non avere il cuore pieno di timore e d'attesa, non avere intenzioni di conquista.[180]

3. La creazione

Secondo Yuan Zhiming, il termine «creatore» non si trova nel Laozi; esso deriva dallo scritto *Dazongshi* 《大宗师》 (*La scuola del primo principio*) di Zhuangzi: «"Grande è il creatore, mi ha reso deforme" disse il malato. […] "Se al creatore piace trasformare il mio braccio sinistro in un gallo, io canterò per annunciare l'alba; […] Perché dovrei avere orrore di morire?».[181] Nello stesso testo si trova anche il termine «creatore-sostenitore» [zaohuazhe 造化者]: «Se uno, che è stato creato con l'immagine umana, dicesse: "Voglio rimanere uomo", il creatore-sostenitore considererebbe questa richiesta una grave sconvenienza».[182] Quest'ultimo termine afferma precisamente il rapporto radicale tra il Dao di Laozi e gli uomini: il Dao li crea e li sostiene.[183]

---

[180] Cf. *LTB*, 310.

[181] Chuang-tzu, *Zhuang-zi*, 62-63.

[182] "今一犯人之形, 而曰: 「人耳人耳！」夫造化者必以为不祥之人". Cf. Li Guomin, *Una lettura del* Zhuangzi, 94.

[183] Cf. *LTB*, 76.

Laozi usa i seguenti nomi per esprimere l'identità del «creatore». *Madre*: «La madre di tutte le cose»; «la madre del cielo e della terra»; «la madre sotto il cielo»; «ritorno alla madre»; «solo io mi distinguo dagli altri, apprezzo l'alimentazione della madre».[184] *Progenitore*: «Profondo come un abisso, (il Dao) appare come progenitore di tutte le cose».[185] *Essere materno*: «Il Dio insondabile è immortale, è l'Essere materno dell'universo».[186] *Radice* (fonte): «Dalla porta di questo essere materno vengono il cielo e la terra»; «ritorno alla radice».[187] *Padre*: «Il suo nome non è mai svanito, in modo che la gente possa vedere il padre di tutti».[188]

3.1. Madre e padre

Considerando questi appellativi, è abbastanza chiaro come il Dao del *Laozi* e lo YHWH della Bibbia presentino una profonda somiglianza. Il significato originale di YHWH è «auto-sussistente» (*Self-existent*), chiamato anche «creatore» (*Creator*); anche il Dao è auto-sussistente, ed è il «creatore-sostenitore» (*Creator/Sustainer*). «Creatore-sostenitore» contiene un doppio significato: «creare» e «sostenere», e la sua connotazione è più ampia di quella di «creatore».

È molto interessante notare che, benché Laozi usi la parola «padre» («la gente può vedere il padre di tutti»)[189], e nella Bibbia si trovi la parola «madre» («Io sono tranquillo e sereno come bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è l'anima mia» [Sal 131,2]), gli israeliti di solito chiamano «padre» il creatore, mentre Laozi chiama spesso «madre» il creatore-sostenitore.

Chiamare il Dao-Dio «padre» o «madre» è solamente una differenza di cultura. I linguaggi umani sono sempre in difficoltà nel riferirsi al Dio infinito, e vengono influenzati dalle rispettive culture.

---

[184] Cf. "万物之母" (*Laozi*, 1, 2); "天地母" (25, 3); "天下母" (52, 1); "复守其母" (52, 3); "我独异于人, 而贵食母" (20, 7).

[185] "渊兮似万物之宗" (*Laozi*, 4, 1).

[186] "谷神不死, 是谓玄牝" (*Laozi*, 6, 1).

[187] "玄牝之门, 是谓天地根" (*Laozi*, 6, 2); "复归其根" (16, 2).

[188] "自今及古, 其名不去, 以阅众甫" (*Laozi*, 21, 4).

[189] "以阅众甫" (*Laozi*, 21, 4).

Alcuni hanno sostenuto che la cultura cinese è prevalentemente matriarcale, sottolineandone la tenerezza e l'obbedienza; mentre la cultura occidentale è patriarcale, sottolineando il valore che essa dà alla fermezza e al coraggio.[190] In realtà, sia il padre che la madre sono entrambi donatori di vita e sostenitori nella vita, per questo sono chiamati «genitori» (in cinese fumu 父母, «padre-madre»). Dio-Dao è originariamente Uno, è spirito senza differenze di sesso. «Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra» (At 17,26). Chiamarlo «padre» o «madre» è solo una metafora per esprimere il nostro rispetto nei loro confronti, e sulla stessa base: Dio, ovvero il Dao, ci ha creati.[191]

3.2. Creare e generare

La descrizione data da Laozi del Dao che genera il cielo e la terra, nel capitolo XXV del *Laozi*, è molto chiara: «C'era qualcosa in stato di indistinzione, che esisteva prima della nascita del Cielo e della Terra. Tranquillo e silenzioso! Solitario e immutabile, Egli si muove in tutti e attraverso tutti e non si stanca, degno di essere la madre del cielo e della terra. Io non conosco il suo nome».[192]

Yuan confronta queste parole con l'inizio della Bibbia: «In principio Dio creò il cielo e la terra. Ora la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu» (Gn 1,1-3). Il tempo di cui parla Laozi: «prima della nascita del Cielo e della Terra», è lo stesso della Bibbia: «In principio Dio creò il cielo e la terra». L'«esistenza in stato di indistinzione» (chiamata anche «il Dao in principio») di Laozi, è «lo Spirito in principio» della Bibbia. La descrizione dello «stato di indistinzione» di Laozi, «quieto e immanente», è proprio come quella della Bibbia: «la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso». Laozi dice del Dao: «Solitario e

---

[190] Cf. Yi Pingce 仪平策,《母性崇拜与父性崇拜》(«Adorazione della maternità e adorazione della paternità»), in 《学术月刊》, 10 (1996), 88-94.

[191] Cf. *LTB*, 80-81.

[192] "有物混成, 先天地生。寂兮寥兮, 独立而不改, 周行而不殆, 可以为天地母。吾不知其名, 强字之曰道, 强为之名曰大" (*Laozi*, 25, 1-4).

immutabile e non cambia mai, Egli si muove in e attraverso tutti e non si stanca»; e la Bibbia dice: «Lo spirito di Dio aleggiava sulle acque». Dopo aver detto che il Dao è «degno di essere la madre del cielo e della terra», ha confessato: «Io non conosco il suo nome»; invece la Bibbia continua a descrivere il processo della creazione del cielo e della terra e di tutte le cose: «Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu ...».[193]

La Bibbia dice ancora: «In principio era il Dao (Verbo), il Dao era presso Dio e il Dao era Dio. Tutto è stato fatto per mezzo di lui. In lui era la vita» (Gv 1,1-4). Evidentemente questo «Dao in principio» è «lo Spirito di Dio» che «si muove in tutti e attraverso tutti e non si stanca». Dio, Dao e Spirito sono Uno. In principio, solo Lui si muove in uno stato di «indistinzione» (che va ovviamente inteso nel senso sovraeminente di negazione della distinzione propria alle cose create...).

Si potrebbe obiettare che il «generare» di cui parla Laozi è un processo naturale, mentre il «creare» è un atto personale. In realtà anche nella *Bibbia* si parla di «creare gli uomini» e di «generare gli uomini» da parte di Dio: «Poiché di lui stirpe noi siamo» (At 17,28). «Il Dao genera tutte le cose» può essere interpretato nel senso che tutte le cose sono create dal Dao passando dal nulla all'essere. «Passare dal nulla all'essere» è un creare, ma è anche un generare; Laozi usa «generare» e non «creare» per motivi culturali. Dal punto di vista della cultura cinese, chiamare il Dao «madre» si accorda con l'atto del «generare»; chiamarlo «padre» si accorda meglio con l'atto del «creare». Più tardi Zhuangzi userà i termini «creatore» e «creatore-sostenitore» per descrivere il Dao, e così la differenza tra «generare» e «creare» si attenuerà fino a scomparire.[194]

3.3. L'Essere e il Nulla

Come abbiamo già visto nel presente capitolo del nostro lavoro, uno dei passaggi più impegnativi e fondamentali per la comprensione del *Laozi* è quello in cui si dice: «Il Dao generò l'Uno, l'Uno generò il Due, il Due generò il Tre, il Tre generò le diecimila crea-

---

[193] Cf. *LTB*, 78-80.
[194] Cf. *LTB*, 80-81.

ture [tutte le cose]».[195] E abbiamo anche riferito la spiegazione che Zhuangzi ha dato di questa frase:

> Se fosse già «Uno», che si potrebbe dire ancora? Però, se si chiamasse «Uno», non sarebbe già una parola detta? Questo «Uno» insieme alla parola detta su di esso fanno «Due». «Due» aggiunge l'essenza originale di «Uno», insieme fanno «Tre». Perciò dal nulla all'essere si arriva fino al «Tre».[196]

È molto involuto il triplice Uno di Zhuangzi, che in realtà è «l'immagine del Dao, il nome del Dao e l'essenza del Dao»; questa interpretazione è molto vicina a quella di Wangbi 王弼.[197] Secondo il metodo di Zhuangzi, cioè «interpretare Dao con il Dao», possiamo comprendere così la sua spiegazione: l'essere del Dao precede tutte le cose, ed è chiamato Uno. Il Dao è nominato con la parola «Dao»: questo è il suo nome, che è Due. Il nome del Dao è causato dalla sua immagine, che viene chiamata Tre. Questo Dao, uno e triplice, ha generato e nutrito tutte le cose.

Laozi dichiarava che il mondo ha un inizio: «tutto ciò che è sotto il cielo ha un inizio»,[198] «"Nulla" è il nome dell'inizio del cielo e della terra».[199] Tutte le varianti del materialismo e dell'evoluzionismo presuppongono l'eternità della materia, elemento costitutivo e immutabile, piena di potenzialità che si traducono in atto senza interventi esterni. Inoltre, l'energismo e il panteismo sostengono che anche l'energia è eterna e che il mondo deriva dalla sua continua trasformazione.[200] Tuttavia l'ipotesi del *Big Bang*, che afferma l'esistenza di un inizio dell'universo da una concentrazione pun-

---

[195] "道生一, 一生二, 二生三, 三生万物" (*Laozi*, 42, 1).

[196] CHUANG-TZU, *Zhuang-zi*, 25.

[197] WANG BI 王弼, 《老子注》(*Annotazioni sul* Laozi), in GUOXUE ZHENGLISHE 国学整理社 (edd.),《诸子集成》第三册 (*Integrazioni dei Maestri del periodo pre-Qin*), III, 中华书局, 北京 2006², 27.

[198] "天下有始" (*Laozi*, 52, 1).

[199] "无, 名天地之始" (*Laozi*, 1, 2).

[200] B. HERMAN,《我们合理的信仰》 (*Our Reasonable Faith*), tr. cinese, Christian Reformed Translation Agency, 台北 1989,142.

tiforme di energia che è quasi un «nulla», ha costretto di nuovo la ragione scientifica a ritornare con imbarazzo a quel «mito della creazione» che appartiene a tutte le civiltà. «Il mondo ha un inizio»: questa dichiarazione induce facilmente a pensare che il mondo, con il tempo e lo spazio, è stato creato.[201] Laozi affermava: «Tutte le cose sotto il cielo sono nate dall'Essere, e l'Essere è nato dal Nulla».[202]

Siccome l'universo ha avuto un inizio, sicuramente avrà una fine; la durata del tempo e dello spazio è stata fissata dall'eternità, ed è limitata. Tutte le cose sono derivate dal Nulla – ciò significa che ritorneranno al nulla, e che l'Essere e il Nulla in qualche modo si identificano? Questo è uno dei punti in cui l'interpretazione di Yuan sembra assumere valenze panteistiche ed hegeliane (Yuan cita espressamente la *Logica* di Hegel, e arriva a dire che il *Logos* assoluto hegeliano è «molto vicino» – *very close* – al Dao)[203]:

> Poiché l'universo ha un inizio, è inevitabile che avrà una fine. Poiché il tempo e lo spazio non sono che un'istantanea dell'eternità, il destino è già determinato. Inoltre, poiché tutti gli esseri sono creati dal non-essere, tutti gli esseri debbono tornare al non-essere. [...] La nostra esperienza è un processo parziale nella pienezza della realtà eterna.[204]

Tuttavia, il modo sbrigativo in cui Yuan, malgrado la sua ammirazione per Hegel, ne liquida la figura di pensatore – «facendo conto sulla sua ragione rimase intrappolato in un labirinto di centomila parole di "idealismo oggettivo", che egli stesso capì a

---

[201] Cf. *LTB*, 83.

[202] "天下万物生于有, 有生于无" (*Laozi*, 40, 2).

[203] Cf. *LTB*, 84 note 90-91.

[204] «Since the universe has a beginning, it is inevitable that it will have an end. Since time and space are but an instant snapshot in eternity, their destination is predetermined. Moreover, since all beings are created by non-being, all beings must return to non-being. […] Our experience is a partial process in the midst of the fullness of eternal reality» (*LTB*, 84).

malapena e che oggi fanno venire il mal di testa ai suoi lettori»[205] – ci fa chiaramente intendere come non sia la filosofia, perlomeno intesa in senso occidentale, il terreno su cui valutare la proposta interpretativa del nostro autore...

4. La rivelazione

Il termine «rivelazione» deriva dal latino: nella Bibbia il suo significato originale è «togliere il velo dal volto», e viene usato per indicare che Dio si mostra all'uomo. Il termine equivalente cinese qishi 启示 significa «ispirare, chiarire».[206]

La rivelazione, in un certo senso, è all'opposto della conoscenza umana. La conoscenza è un passaggio dall'ignoranza alla conoscenza, la rivelazione è invece un passaggio, ispirato ed intuitivo, dalla conoscenza all'ignoranza; perseguire la conoscenza è qualcosa di attivo, ricevere la rivelazione è qualcosa di passivo; la conoscenza vale per tutti gli uomini, la rivelazione è solo per alcuni; aumentare la propria conoscenza richiede diligenza e abilità, ricevere la rivelazione richiede umiliazione e svuotamento di sé; la conoscenza aumenta giorno per giorno, la rivelazione diminuisce giorno per giorno; colui che ha una grande conoscenza può parlare in modo eloquente e diventa eccellente, colui che ha ricevuto una grande rivelazione può divenire muto e si nasconde… Dice Laozi: «Chi persegue la conoscenza diventa sempre più presuntuoso; chi persegue il Dao diventa sempre più umile, mantenendosi umili si raggiunge lo stato di non-azione (wuwei 无为)».[207]

---

[205] «However, Hegel, relying on his own rationality, was trapped in a maze of a hundred-thousand words of "objective idealism", which he himself hardly understood and which causes headaches for his readers» (*LTB*, 84 nota 91).

[206] Cihai bianji weiyuanhui 辞海编辑委员会,《辞海》(*Dizionario enciclopedico*), 上海辞书出版社, 上海 1989, 1777.

[207] "为学日益, 为道日损。损之又损, 以至于无为" (*Laozi*, 48, 1). Cf. *LTB*, 148-149.

4.1. Il Dao della rivelazione

Perché Yuan Zhiming può affermare che il *Laozi* non è frutto di conoscenza umana, ma proviene da una rivelazione del Dao?

In primo luogo, per il principio da cui parte Laozi. Nel suo libro si sottolinea «il rifiuto dello studio e l'abbandono della conoscenza»; l'uomo deve «bloccare il passaggio ai sensi, deve chiudere la porta all'intelligenza» e deve «umiliarsi al massimo ed essere completamente tranquillo».[208] Questo è lo stato del «vuoto»: passando dallo svuotarsi al vuoto, dal vuoto alla tranquillità, alla fine si raggiunge lo stato di «svuotamento di sé, di concentrazione all'ascolto»; così, il Grande Dao può essere percepito. Gli uomini che permangono sempre in uno stato attivo – sia pure perseguendo la conoscenza e la virtù – sostituiscono alla rivelazione del Grande Dao la propria «azione». Si comprende, dunque, che il Dao di Laozi non solo non è ottenibile con la conoscenza umana, ma addirittura che questa dev'essere rifiutata per poterlo ricevere.[209]

In secondo luogo, per la descrizione che Laozi fa del Dao. Egli dice che il Grande Dao è vuoto e senza forma, ma la sua forza non si esaurisce mai; che esso è misterioso, profondissimo; che è il progenitore di tutte le cose, e viene prima di tutti gli dèi visibili.[210] Un tale annuncio, così grandioso, come può essere semplicemente frutto di una ricerca umana? Si tratta evidentemente di una visione ispirata. Dice Laozi: «Ciò che si vede, ma non si percepisce viene chiamato Yi; ciò che si sente, ma non si capisce viene chiamato Xi; ciò che può essere toccato, ma non può essere afferrato viene chiamato Wei. Questi tre sono oltre la comprensione, ed insieme diventano Uno».[211]

Poiché ciò che si vede non si percepisce, ciò che si sente non si capisce, ciò che può essere toccato non può essere afferrato, come ha fatto Laozi a percepire, capire e afferrare? Appare evidente che

---

[208] Cf. *Laozi*, 19, 1-2; 52, 4; 16, 1.

[209] Cf. *LTB*, 149.

[210] Cf. "道冲而用之, 久不盈, 渊兮似万物之宗。…… 湛兮似或存。…… 象帝之先" (*Laozi*, 4, 1-3).

[211] "视之不见名曰夷, 听之不闻名曰希, 抟之不得名曰微。此三者不可致诘, 故-混而为一" (14, 1-2).

Laozi ha ricevuto la rivelazione del Grande Dao. Quando Laozi parla della potenza, della sostanza, delle opere e del modo di agire del Grande Dao, il suo linguaggio è sempre così misterioso e sincero, il suo atteggiamento è sempre così umile e sicuro, che non possono sorgere dubbi: egli «deve aver visto ciò che è nascosto dietro il velo – oltre la vista delle persone comuni».[212]

In terzo luogo, per la testimonianza che dà Laozi della sua esperienza del Dao. Innanzitutto, nel capitolo XXI, egli, dopo aver parlato della verità e della fedeltà del Grande Dao, soggiunge: «Il suo nome non è mai svanito, in modo che la gente possa vedere il padre di tutti. Come ho conosciuto il padre di tutte le cose? Ciò è derivato da lui stesso».[213] Poi, alla fine del capitolo LII e all'inizio del LIII (nel testo originario non c'era la divisione in capitoli), Laozi afferma: «Tramite la luce che viene dal Dao puoi ritornare nella sua luminosità, così non cadrai mai più nella calamità. Questo significa assumere l'eternità. Questo è il motivo per cui sono certo del Dao e cammino sul suo cammino, l'unica cosa che temo è di andare fuori strada».[214] Da ciò si capisce che Laozi parla con sicurezza del Grande Dao perché ha ricevuto la sua luce: «Dopo aver sperimentato l'eternità, egli descrive l'eternità del Dao».[215]

Nel capitolo LIV, continua Laozi, ciò che il Dao costruisce non può essere distrutto, ciò che conserva non può essere perso. Si devono offrirgli sacrifici e si deve lodarlo di generazione in generazione, senza interrompersi mai. Se si agirà così su tutta la terra, le virtù saranno praticate su tutta la terra, e tutta la terra sarà conosciuta.[216] Ciò conferma che Laozi osserva il mondo «con il Dao»: tutte le cose dipendono dal rapporto con colui che è perfetto. Sappiamo che Laozi parla ogni tanto degli affari del mondo, ma il suo pensiero è sempre opposto alla sensazione e alla ragione del

---

[212] «Lao Tzu must have seen the truth which is hidden behind the veil – beyond the sight of ordinary people» (*LTB*, 150).

[213] "自今及古, 其名不去, 以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此" (*Laozi*, 21, 4-5).

[214] "用其光, 复归其明, 无遗身殃, 是为袭常。使我介然有知, 行于大道, 唯-施是畏" (*Laozi*, 52, 6; 53, 1).

[215] «After having tasted eternity, he delineates Tao's eternity» (*LTB*, 151).

[216] Cf. "吾何以知天下然哉？以此" (*Laozi*, 54, 4).

mondo. Perché? Perché Laozi si basa sul Grande Dao del cielo – si appoggia sulla rivelazione dello Spirito Santo.[217]

Nel LXVII capitolo, Laozi utilizza l'espressione «il mio Dao»; nel capitolo successivo dice ancora «la mia parola», «ciò che so» e «ciò che possiedo», annunciando così che il suo discorso ha una radice e un padrone; gli uomini non conoscono questa radice e questo padrone, perciò non riescono a conoscere il Dao né a praticarlo, anche se il Dao è il «vero tesoro»: portato nel mondo da un «santo» vestito di indumenti grossolani.[218] In questo testo di cinquemila parole Laozi allude molte volte a sé stesso,[219] utilizzando espressioni che indicano chiaramente come il Dao di cui parla proviene da una rivelazione che sorpassa la conoscenza, l'esperienza, l'intelligenza: il discorso sul Dao non può venire che dal Dao.

Il termine «Dao» può essere tradotto come «parola», anche nel senso biblico di «parola rivelata»; ad esempio, nella prima frase del Laozi «Dao ke dao 道可道» («il Dao può essere espresso in parole»), nella quale il secondo «dao» significa proprio «parola, parlare, esprimere in parole». «Dao» può quindi essere inteso non solo come «Dio», ma anche come «Parola di Dio».

Laozi ha parlato anche dell'incontro tra la parola del Grande Dao e gli uomini: «Il Grande Dao, quando vuole essere espresso in parole, manca di sapore. Esso non fa appello agli occhi né agli orecchi; tuttavia, i suoi benefici non saranno mai esauriti nell'uso».[220] In questa frase sono presenti almeno tre livelli di significato: «1) il Dao può essere rivelato agli uomini in parole; 2) queste parole suonano semplici, goffe, spiacevoli, non attraenti; 3) cionondimeno, esse hanno il potere dell'assoluta verità e non svaniranno mai».[221]

---

[217] Cf. *LTB*, 151.

[218] Cf."吾言甚易知, 甚易行。天下莫能知, 莫能行。言有宗, 事有君。夫唯有知, 是以不我知。知我者希, 则我者贵。是以圣人被褐而怀玉" (*Laozi*, 70, 1-4).

[219] Cf. "吾不知" («non so»: *Laozi*, 4, 3; 25, 4); "吾何以知" («come posso sapere»: *Laozi*, 21, 5; 54, 4; 57,1); "吾是以知" («perciò so che»: *Laozi*, 43, 2).

[220] "道之出口, 淡乎其无味, 视之不足见, 听之不足闻, 用之不足既" (*Laozi*, 35, 3).

[221] « a) Tao can be words revealed to people; b) these words sound simple, clumsy, unpleasant, and unappealing; and c) they, nevertheless, have the power of absolute truth and will never fade away» (*LTB*, 152).

A proposito delle risposte che gli uomini danno dopo aver ascoltato la parola del Grande Dao, dice Laozi:

> Le persone eccellenti, dopo aver ascoltato la parola del Grande Dao, la osservano diligentemente. Le persone normali, dopo aver ascoltato la parola del Grande Dao, sembrano aver capito e insieme non aver capito. Le persone cattive invece, dopo aver ascoltato la parola del Grande Dao, la insultano. Se non fosse insultata da queste persone, sarebbe ancora il vero Dao? Il Dao è luminoso, la gente lo considera invece tenebroso; la crescita nel Dao sembra decadenza, la pace nel Dao appare invece come difficoltà.[222]

Anche in questo passaggio sono presenti tre punti focali:

> 1) la rivelazione del Dao può essere ascoltata e accolta; 2) solo pochi possono comprendere e praticare il Dao, mentre la maggioranza delle persone è sorda nei confronti del Dao, guardando senza vedere, ascoltando senza udire, toccando senza afferrare, e, ciò che è ancora peggio, alcuni deridono e si fanno beffe del Dao; 3) nel Dao però ci sono la luce, la pace, il progresso che non possono essere visti da coloro che gli voltano le spalle.[223]

Gesù ha esposto la parabola del «seminatore», dove illustra la risposta degli uomini alla rivelazione del Dio;[224] questa parabola di Gesù e l'annuncio di Laozi si somigliano così tanto, è come se fossero venute dalla stessa persona![225]

---

[222] "上士闻道, 勤而行之。中士闻道, 若存若亡。下士闻道, 大笑之。不笑 不足-以为道。故建言有之: 明道若昧, 进道若退, 夷道若类" (*Laozi*, 41, 1-2).

[223] «a) The revelation of Tao can be heard and accepted; b) only a few would understand and practice Tao, while most people turn a deaf ear to Tao, looking without seeing, listening without hearing, and touching without grasping, and what is even worse, some sneer and mock Tao; and c) Tao definitely contains light, peace, and progress that those who turn their back on Tao cannot see» (*LTB*, 153).

[224] Cf. Mt 13,1-23.

[225] Cf. *LTB*, 155.

Il Grande Dao dona una «rivelazione senza parola» agli uomini tramite i suoi miracoli; Laozi allude a «insegnamenti senza parole»:

> Il più morbido e debole che esiste nel mondo supera il più duro e regna su di esso, e ciò che non ha sostanza penetra in ciò che non ha crepe. Da questo si comprende il vantaggio della non-azione. Questo insegnamento senza parole, cioè il vantaggio della non-azione, lo possiedono pochissimi uomini sotto il cielo![226]
> Il Santo agisce senza sforzo e insegna senza parlare.[227]
> Il Dao del cielo […] risponde eloquentemente senza parole, si presenta senza essere stato citato.[228]
> Il suo nome non è mai svanito, in modo che la gente possa vedere il padre di tutti.[229]

Questa «rivelazione senza parole» somiglia alla «rivelazione naturale» dei teologi. Il salmista cantava: «I cieli narrano la gloria di Dio, e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento. Il giorno al giorno ne affida il messaggio e la notte alla notte ne trasmette notizia. Non è linguaggio e non sono parole, di cui non si oda il suono. Per tutta la terra si diffonde la loro voce e ai confini del mondo la loro parola» (Sal 19,2-5). La frase «non è linguaggio e non sono parole, di cui non si oda il suono» allude proprio a ciò di cui parla Laozi: «insegnamenti senza parole».[230]

Sia la rivelazione espressa in parole, sia quella espressa senza parole del Grande Dao possono essere comprese soltanto da coloro che sono entrati in Lui. Gesù diceva ai suoi discepoli quando stava nel mondo: «Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre, lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere, perché non lo vede e non lo conosce.

---

[226] "名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费；多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久" (*Laozi*, 43, 1-3).
[227] "是以圣人处无为之事，行不言之教" (*Laozi*, 2, 3).
[228] "天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，然而善谋" (*Laozi*, 73, 3).
[229] "自今及古，其名不去，以阅众甫" (*Laozi*, 21, 4).
[230] «Teachings without words» (*LTB*, 156).

Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi» (Gv 14,16-17); «Egli vi guiderà alla verità tutta intera» (Gv 16,3). Laozi diceva anche che coloro che sono entrati nel Dao possono capire bene il passato e comprendere bene il presente, vedono l'inizio e sapranno la fine: «Se uno possiede il Dao dell'antichità, può giudicare oggi l'esistenza di tutte le cose, e può conoscere anche l'origine e la fine; ecco l'insegnamento essenziale del Grande Dao».[231] Quando si è entrati nel regno della verità assoluta, «non c'è bisogno di andare fuori casa per conoscere il mondo intero; non c'è bisogno di guardare fuori dalla finestra per vedere il Dao del Cielo. Pertanto, il Santo conosce senza dover sperimentare, concepisce senza guardare, compie senza sforzarsi».[232] Laozi dice ancora: «Colui che sa non ha un profondo sapere, colui che ha un profondo sapere non sa».[233] Chi conosce direttamente il creatore dell'universo e della vita, non ne sa di più di colui che conosce molti fenomeni dell'universo e della vita? Chi afferra la radice di tutte le cose del mondo, non ne sa di più di chi conosce molte immagini delle cose del mondo? Perciò dice la Bibbia: «Fondamento della sapienza è il timore di Dio, la scienza del Santo è intelligenza» (Pr 9,10).[234]

Nel *Laozi* ci sono molte frasi divenute proverbi, conosciute dai piccoli e dai grandi in Cina, che sono diventate i princìpi della condotta e della spiritualità dell'uomo cinese. Tuttavia, se non si comprende il Dao, non si possono comprendere neanche le sue parole, e si rischia di fraintenderle. Yuan riporta alcuni esempi.

«Ciò che è morbido e debole vince ciò che è duro e forte».[235] Questa frase è diventata una massima per i politici astuti, equivalente a dire «con la debolezza si ottiene di più che con la forza». In realtà, se non ci fosse l'intervento del Dao, chi è debole nel mondo sarebbe sempre debole; come potrebbe vincere il forte? Solo gli umili e i deboli che possiedono il Dao avranno la forza e la benedi-

---

[231] "执古之道, 以御今之有, 能知古始, 是谓道纪" (*Laozi*, 14, 7).

[232] "不出户, 知天下。不窥牖, 见天道。其出弥远, 其知弥少。是以圣人不行而知, 不见而明, 不为而成" (*Laozi*, 47, 1-2).

[233] "知者不博, 博者不知" (*Laozi*, 81, 3).

[234] Cf. *LTB*, 158.

[235] "柔弱胜刚强" (*Laozi*, 36, 2).

zione del cielo, e «supereranno lo stato della morte»;[236] ma farsi da soli saldi e forti non è il vero Dao. «Coloro che non conoscono il Dao sono già destinati alla morte»,[237] e «non moriranno in pace».[238] Gli uomini mondani che emulano il Dao per i propri fini non ottengono alcun risultato. Appunto come dice Laozi: «I deboli superano i forti; i morbidi superano i saldi. Questo principio è noto a tutti gli uomini sotto il cielo, ma nessuno lo mette in pratica».[239]

«Quando gli esseri umani si liberano dei propri sforzi, il Dao è in grado di compiere tutto ciò che vuole».[240] Questa frase è conosciuta da tutti in Cina, ma è considerata come una passiva filosofia di vita, una parola di conforto nel momento della disperazione. Laozi invece vuol dire: se una persona, mantenendosi umile, raggiunge lo stato di non-azione – cioè entra completamente nel Dao, obbedisce al Dao e si unisce al Dao –, può «compiere ciò che vuole». Si adempie quindi la parola di Gesù: «Questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile» (Mt 19,26).[241]

«Colui che sa non parla, colui che parla non sa».[242] Qui non si tratta di un metodo di studio o di condotta umana; si cerca di esprimere il fatto che coloro i quali entrano nel Dao e scoprono la propria ignoranza, non hanno sinceramente niente da dire. Giobbe, dopo aver ascoltato la parola di Dio, ammette: «Ecco, sono ben meschino: che ti posso rispondere? Mi metto la mano sulla bocca» (Gb 40,4). Mosè, dopo aver sentito la voce del Signore sul monte Sinai, si copriva la faccia, e non osava guardare Dio.[243] Laozi, dopo aver avuto la visione del Grande Dao, in cinquemila caratteri non ha fatto altro che proclamare la sua ignoranza. Proprio perché Laozi ha conosciuto il Dao, non ha osato parlarne a sproposito.[244]

---

[236] "以其无死地" (*Laozi*, 50, 4).
[237] "不道早已" (*Laozi*, 30, 5).
[238] "强梁者不得其死" (*Laozi*, 42, 5).
[239] "弱之胜强, 柔之胜刚, 天下莫不知, 莫能行" (*Laozi*, 78, 2). Cf. *LTB*, 158.
[240] "无为而无不为" (*Laozi*, 48, 2).
[241] Cf. *LTB*, 158-159.
[242] "知者不言, 言者不知" (*Laozi*, 56, 1).
[243] Cf. Es 3,6.
[244] Cf. *LTB*, 159.

«Governare un grande paese è come cuocere un pesciolino».[245] Anche questa frase è stata assunta come motto della politica; essa sembra esortare a un'azione cauta e non avventata. Ma questo è un fraintendimento! Perché in seguito Laozi continua dicendo che solo se il mondo sotto il cielo è governato dal Dao, allora i fantasmi, gli dèi, i santi incontrano gli uomini e vivono in pace, e si manifesta la grande virtù.[246] Laozi dice ancora: «Se l'uomo possedesse il Dao, coltiverebbe la terra con il migliore cavallo da guerra; se perdesse il Dao, la cavalla incinta dovrebbe andare in guerra».[247] Chi governa il paese con il Dao, può raggiungere la «grande unità» senza sforzi umani; ma se il paese perdesse il Dao, la «non-azione» dell'imperatore come potrebbe portare il paese alla «grande unità»?[248]

«Non osare essere il primo nel mondo».[249] Questa esortazione è stata intesa come uno stratagemma: il primo che si espone, animato da spirito di emulazione, viene attaccato, «il fucile colpisce l'uccello che sporge per primo la testa».[250] Laozi vuol dire invece: non cercare di prevalere sugli altri in questo mondo perché questa è un'epoca perversa (senza il Dao), perché tutti sono egoisti, compiaciuti di sé e calcolatori.[251] «Alcuni conducono, e alcuni li seguono; alcuni si compiacciono dell'aria calda, e alcuni della fresca; alcuni si dedicano allo sviluppo, e alcuni si ribellano; alcuni salgono e alcuni cadono».[252] Solo Laozi era diverso da tutti, considerava la più alta di tutte le cose il «mangiare e bere la madre».[253] In questo c'è un'analogia con ciò che dice la Bibbia: «Non conformatevi alla mentalità di questo mondo» (Rm 12,2).[254]

«Di due eserciti di forza quasi uguale vincerà quello esacerbato».[255]

---

[245] "治大国, 若烹小鲜" (*Laozi*, 60, 1).
[246] Cf. *Laozi*, 60, 2-5.
[247] "天下有道, 却走马以粪。天下无道, 戎马生于郊" (*Laozi*, 46, 1).
[248] Cf. *LTB*, 159.
[249] "不敢为天下先" (*Laozi*, 67, 2).
[250] "枪打出头鸟、以退为进". È un noto proverbio cinese.
[251] Cf. *Laozi*, 53, 3; 20, 2-5.
[252] "故物或行或随, 或嘘或吹, 或强或羸, 或载或隳" (*Laozi*, 29, 3).
[253] Cf. "我独异于人, 而贵食母" (*Laozi*, 20, 7).
[254] Cf. *LTB*, 159-160.
[255] "故抗兵相若, 哀者胜矣" (*Laozi*, 69, 3).

Questa frase è stata divulgata così: «L'esercito animato da giusto sdegno è destinato alla vittoria»;[256] e allora, l'accrescere l'atmosfera di tristezza e di umiliazione è diventato una delle strategie di mobilitazione da attuarsi prima di andare in guerra. Invece, Laozi prima di queste parole diceva: «Non oso prendere l'iniziativa in attacco, ma preferirei salire per difendere; non oso avanzare di un centimetro, ma avrei preferito ritirarmi di dieci centimetri. Così, non ci sarà alcun bisogno di allinearsi, di rimboccarsi le maniche, o di prendere le armi, perché non ci saranno più nemici sotto il cielo».[257] Ciò significa: i veri rattristati sono i difensori quando sono attaccati dai prepotenti, non sono arroganti e non si vantano della propria forza. Queste persone avranno l'aiuto del Dao, perché «dei beffardi egli si fa beffe e agli umili concede la grazia» (Pr 3,34). Gesù diceva: «Beati voi che ora piangete, perché riderete» (Lc 6,21). In questo si manifesta la giustizia di Dio (Dao), altrimenti questo mondo apparterrebbe a chi è dispotico con i sottoposti e servile con i superiori, confidando nella propria forza per tartassare i deboli.[258]

«La rete dei cieli è grande; sebbene le sue maglie siano allentate, nulla sfugge a essa».[259] Questa è diventata una frase idiomatica, anche se sono pochi quelli disposti a prenderla sul serio. Laozi ci crede, perché ha contemplato la misericordia e l'onnipotenza, la ricompensa e il castigo che vengono dal Grande Dao, i quali superano il sistema di giustizia umano. Evidentemente, questa verità è credibile solo nella prospettiva della fede.[260]

«C'è sempre un carnefice che esegue la condanna in eterno»;[261] e anche la Bibbia dice: «Il Padre tuo che è nel segreto […] ti ricompenserà» (Mt 6,6-7), perché osserva le azioni degli uomini.[262]
Di queste frasi sapienziali, divenute proverbi, il *Laozi* abbonda. Esse non derivano dalla conoscenza e dal ragionamento comuni, ma hanno una radice ben più profonda. Essi derivano dalla rivela-

---

256 "哀兵必胜".

257 "用兵有言：「吾不敢为主而为客, 不敢进寸而退尺。」是谓行无行, 攘无臂, 扔无兵, 扔无敌。祸莫大于轻敌, 轻敌几丧吾宝" (*Laozi*, 69 ,1-2).

258 Cf. *LTB*, 160.

259 "天网恢恢, 疏而不失" (*Laozi*, 73, 4).

260 Cf. *LTB*, 160.

261 "常有司杀者杀" (*Laozi*, 74, 3).

262 Cf. *LTB*, 160-161.

zione del Dao, e solo nel Dao il loro significato può essere compreso. Se, separati dal Dao, si considerano come aforismi, risultano superficiali, assurdi o ridicoli, e bisognerebbe guardarsi bene dal metterli in pratica.

4.2. La santità, la misericordia e la giustizia del Dao

Secondo Yuan Zhiming, «le parole di Laozi dimostrano che il Dao vivente non solo rivela se stesso, ma possiede attributi e virtù. Tra i grandi attributi del Tao ci sono la santità, l'amore e la giustizia».[263] La santità completa implica il totale disinteresse di sé, perché tutti i peccati derivano dalla concupiscenza.[264] E d'altra parte, l'egoismo è una conseguenza dei limiti umani: l'uomo è attaccato alla propria vita, perché la morte è inevitabile; è attaccato ai propri beni, perché nudo è entrato nel mondo e nudo ne uscirà; è attaccato ai propri affetti, perché ha il cuore solitario e vuoto, e ha bisogno di conforto; ha desideri egoistici, perché gli uomini sono tutti piccoli e poveri, non possono che prendersi cura di se stessi.[265]

Quindi, l'uomo, perché è limitato, è egoista; e perché è egoista, perde ciò che desidera. Il Grande Dao è infinito, dunque è disinteressato; ed essendo disinteressato, può conservare ciò che vuole:

> Il cielo sussiste a lungo e la terra è durevole. Il cielo sussiste a lungo e la terra è durevole proprio perché non cercano l'auto-conservazione; ecco perché possono sussistere a lungo ed essere durevoli. Perciò il santo pone il suo corpo nell'ultima fila, eppure viene messo davanti. Egli pone il suo corpo ai margini, eppure è protetto. Non è forse perché egli è senza desideri egoistici che i suoi desideri si compiono?[266]

---

[263] «The words of Lao Tzu demonstrate that the living Tao not only self-reveals, but also possesses character and virtues. Among the great Tao' attributes are holiness, love, and righteousness» (*LTB*, 170).

[264] Cf. Gc 1,15.

[265] Cf. *LTB*, 170.

[266] "天长地久。天地所以能长且久者, 以其不自生, 故能长生。是以圣人-后其-身而身先, 外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私" (*Laozi*, 7,1-3).

> Il Santo non accumula. Egli vive per gli altri, così possiede di più; dà tutto agli altri, così diventa più ricco. Il Dao del cielo è benevolo, non provoca danni. La via del Santo è quella di agire in nome del popolo, invece di lottare con il popolo.[267]

Il Grande Dao e il Santo, cioè il Dao in persona, sono disinteressati ed innocenti, sempre totalmente santi, ma non esigono che gli uomini siano come loro; hanno, come caratteristiche essenziali, la bontà, la tolleranza e la pazienza:[268]

> Il Santo vive rettamente ma non giudica nessuno; è forte e intelligente, ma non danneggia nessuno. È schietto, ma non sfrenato; brilla ma non abbaglia.[269]
> Pertanto, il Santo concede il prestito, ma non chiede il pagamento; un creditore virtuoso conosce il debito, ma non cerca il pagamento; un creditore senza virtù esige il pagamento con ogni mezzo.[270]

La santità e il disinteresse del Dao si esprimono nell'umiltà e nel nascondimento. Egli non si vanta e non si considera grande, egli possiede «virtù misteriose» (*mysterious virtues*):[271]

> Ritirarsi dopo aver ottenuto il successo e stabilire una reputazione, ecco il Dao del cielo.[272]
> Il creatore e sostenitore del mondo non impone la sua sovranità. Lavora in ogni cosa senza far valere il suo potere, è il sovrano di tutti ma non governa capricciosamente. Quanto è profonda la sua grazia![273]

---

[267] "圣人不积, 既以为人己愈有, 既以与人己愈多。天之道, 利而不害。圣人之道, 为而不争" (*Laozi*, 81, 4-5).
[268] Cf. *LTB*, 170.
[269] "是以圣人方而不割, 廉而不刿, 直而不肆, 光而不耀" (*Laozi*, 58, 4).
[270] "是以圣人执左契, 而不责于人。有德司契, 无德司彻" (*Laozi*, 79, 2).
[271] *LTB*, 171.
[272] "功成名遂身退, 天之道" (*Laozi*, 9, 5).
[273] "生之蓄之, 生而不有, 为而不恃, 长而不宰, 是谓玄德" (*Laozi*, 10, 7).

> Tutte le cose escono da lui, eppure non ne rivendica la sovranità; moltiplica tutto ma non ne rivendica il possesso; benefica tutto ma non aspetta un ritorno; compie tutto ma non rivendica alcun credito; non rivendica alcun credito, tuttavia dura in eterno.[274]

Il Grande Dao è disinteressato e santo, tanto che rimane volontariamente nell'umiliazione:

> La virtù più alta assume posizioni che sono basse come un abisso, il più grande onore appare come fosse un'umiliazione, l'abbondanza di virtù sembra insufficiente; la forza della virtù appare debole, la vera virtù sembra nulla.[275]

Colui che è umiliato, è il signore della società; colui che è sacrificato, è il re del mondo.[276]

Laozi dice, facendo un'analogia: «Il sommo bene è come l'acqua, che nutre tutte le cose ma non contende con loro. Esso rimane nel luogo disprezzato da tutti, perciò è molto simile al Dao».[277]

Tali descrizioni, che appaiono numerose nel Laozi, fanno ricordare «una tipica madre misericordiosa» (*a typical loving mother*): una madre che «dà la nascita, nutre, ama, insegna e governa i suoi figli. Il suo amore, completo e premuroso, viene totalmente dal suo naturale sentimento materno, senza un briciolo di imposizione, forza, interesse per sé ed egoismo. Se suo figlio le dice "grazie", ella potrebbe sentirsi sorpresa, a disagio, e potrebbe perfino offendersi».[278]

---

[274] "万物作焉而不为始, 生而不有, 为而不恃, 功成而不居。夫唯不居, 是以不去" (*Laozi*, 2, 4-5).

[275] "上德若谷, 大白若辱, 广德若不足, 建德若偷, 质真若渝" (*Laozi*, 41, 3-4).

[276] "受国之垢, 是谓社稷主；受国不祥, 是为天下王" (*Laozi*, 78, 3).

[277] "上善若水。水善利万物而不争。处众人之所恶, 故几于道" (*Laozi*, 8, 1-2). Cf. *LTB*, 172.

[278] «A mother gives birth, nurses, loves, teaches, and grooms her children. Her love, complete and attentive, comes totally from her natural motherhood, without a shred of domination, force, self-interest, and selfishness. If her child says, "Thank you", she might feel surprised, uneasy, and perhaps even offended» (*LTB*, 175).

«Il Dao è degno di riverenza e le sue virtù sono degne di onore, non perché il Dao lo ha decretato, ma perché è naturalmente così e sarà sempre così».[279]

La madre misericordiosa non fa parzialità verso i suoi figli, come dice un detto cinese: «Tutte e dieci le dita si collegano con il cuore».[280] Anche l'amore del Dao verso gli uomini è così: «Il cielo e la terra sarebbero in armonia, cadrebbe una rugiada dolce, e ciò avverrebbe naturalmente e ugualmente su tutti senza essere decretato»;[281] «Il Grande Dao è il padrone di tutte le cose, il tesoro dei buoni, l'intercessore dei peccatori»;[282] «È buono con coloro che sono buoni, ed è anche buono con coloro che non sono buoni; produce così il frutto della bontà. Si affida a coloro che sono affidabili, e confida anche in coloro che non sono degni di fiducia; produce così il frutto della fiducia».[283]

Gesù dice: «Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico*; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (Mt 5,43-45). Se si facesse così, sotto il cielo tutti sarebbero amati e salvati dal Dao (Dio): «Il Santo è bravo a salvare la gente, e nessuno viene abbandonato».[284] Ecco la luce dell'amore: «La luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1,9).[285]

Laozi dice:

> Ho tre tesori da mantenere e custodire: il primo è l'amore; il secondo è la frugalità; il terzo si chiama: non osare essere il primo nel mondo. L'amore permette di essere coraggioso, la frugalità permette di essere liberale, non osando essere il

---

[279] "道之尊, 德之贵, 夫莫之命而常自然" (*Laozi*, 51, 3).

[280] "十指连心", la frase si trova nel capitolo VII del romanzo cinese *Fengshen Yanyi* 《封神演义》 (*La canonizzazione degli dei*), scritto durante la dinastia Ming 明 (1368-1644).

[281] "天地相合, 以降甘露, 民莫之令而自均" (*Laozi*, 32, 3).

[282] "道者, 万物之奥。善人之宝, 不善人之所保" (*Laozi*, 62, 1).

[283] "善者吾善之, 不善者吾亦善之, 德善。信者吾信之, 不信者吾亦信之, 德信" (*Laozi*, 49, 2-3).

[284] "是以圣人常善救人, 故无弃人" (*Laozi*, 27, 3-4).

[285] Cf. *LTB*, 176.

> primo nel mondo si può diventare un punto di riferimento. Oggi, le persone hanno perso l'amore, ma cercano di essere coraggiose, hanno perso la frugalità, ma cercano di risparmiare ed aumentare, hanno perso l'umiltà, ma cercano d'essere prime nel mondo. Esse non sono lontane dalla morte! Con l'amore saranno spavalde in attacco e forti in difesa. Quelle che il Cielo vuole salvare, le protegge con l'amore.[286]

Se si ha l'amore, si possiede anche il vero coraggio; si è simili alla madre che protegge il bimbo che ha in braccio, si è simili alla chioccia che protegge i pulcini sotto le sue ali. Se invece il coraggio non proviene dall'amore, è solo animato da spirito d'emulazione; questa disposizione, che non viene dal Dao, porta l'uomo alla morte. Qualcuno aveva chiesto a Gesù di riassumere tutto il contenuto della Legge, e la risposta di Gesù è stata: amare Dio e amare il prossimo.[287] Come Laozi considera l'amore il primo dei tre tesori, così la Bibbia dice: «Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte la più grande è la carità» (1 Cor 13,13)![288]

L'amore e la santità del Dao si mostrano con certezza nella fedeltà e nella giustizia. Il Dao è il supremo dominatore; è troppo alto, tanto che gli uomini non si accorgono di lui:

> Di fronte al dominatore più alto e buono, le persone sembrano non conoscere la sua presenza; quello di seconda classe ottiene lodi e gli uomini si avvicinano a lui; quello di terza classe invece è temuto; quello di infima classe è disprezzato. La mancanza di fedeltà produce sfiducia. Il Dao si muove liberamente, come vuole; non ha bisogno di impartire comandi. Tuttavia, quando un grande lavoro è stato completato, la gente dice che ciò è avvenuto naturalmente.[289]

---

[286] "我有三宝, 持而保之。一曰慈, 二曰俭, 三曰不敢为天下先。慈故能勇, 俭故能广, 不敢为天下先, 故能成器长。今舍慈且勇, 舍俭且广, 舍后且先, 死矣。夫慈, 以战则胜, 以守则固。天将救之, 以慈卫之" (*Laozi*, 67, 2-5).

[287] Cf. Mt 22, 34-40.

[288] Cf. *LTB*, 176-178.

[289] "太上, 下不知有之。其次, 亲而誉之。其次, 畏之。其次, 侮之。信不足焉, 有不信焉。悠兮其贵言, 功成事遂, 百姓皆谓我自然" (*Laozi*, 17, 1-3).

Gli uomini non si accorgono delle opere del Dao, le considerano «naturali» (ziran 自然). Ma ciò non significa che il Dao non esiste, al contrario mostra appunto la «sovranità» della sua bontà. «Egli è diverso dal dominatore di seconda classe, che è come i cieli nell'essere notato e rispettato e come la terra nel controllare direttamente le persone ed essere temuto. Senza dubbio, il Dao non assomiglia ai dominatori di infimo livello, gente pronta a fare richieste e che spesso sfrutta gli altri».[290]

Il Dao è il legislatore supremo; si può anche dire che sia la stessa legge: «Gli esseri umani emulano la terra; la terra emula il cielo; il cielo emula il Dao; e il Dao emula ciò che è come è».[291] La terra è il legislatore degli uomini, il cielo è il legislatore della terra, il Dao è il legislatore del cielo, il Dao stesso è la suprema legge. Perché Egli è supremo, e tra Lui e gli uomini ci sono il cielo e la terra, questi sovente lo ignorano.

Il Dao è anche il supremo giustiziere:

> Se le persone non temono la morte, che senso ha utilizzare la morte per spaventarle? Se si potesse far sì che il popolo temesse la morte, e se i trasgressori venissero condannati a morte, chi poi avrebbe ancora coraggio di essere un trasgressore? Nell'eternità c'è sempre un carnefice che esegue la condanna. Se si cercasse di prendere il suo posto, sarebbe come se qualcuno tagliasse legna al posto del mastro carpentiere. Nel tagliare la legna al posto del mastro carpentiere, pochi possono evitare di danneggiare le proprie mani.[292]

---

[290] «He is different from the second-rate ruler, who is like the heavens in being noticed and respected and like the earth in directly controlling people and being feared. Undoubtedly, Tao does not resemble the lowest rulers – people who are prone to making demands and who frequently exploit others» (*LTB*, 179).

[291] "人法地, 地法天, 天法道, 道法自然" (*Laozi*, 25, 7).

[292] "民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？常有司杀者杀，夫代司杀者杀，是谓代大匠斩。夫代大匠斩者，希有不伤其手矣" (*Laozi*, 74, 1-3).

Questo carnefice che esegue la condanna è evidentemente il Dao. Nel capitolo precedente Laozi ha già affermato: «La rete dei cieli è grande; sebbene le sue maglie siano allentate, nulla sfugge a essa».[293] Se la legge dell'uomo si sostituisce alla giustizia del Grande Dao, non c'è nessuno che non danneggi gli altri. Far sì che il popolo tema la morte, deve servire solo ad incutere il timore del Dao.[294]

Il Grande Dao è contemporaneamente il dominatore, il legislatore e il giustiziere, perché è il padrone di tutte le cose; e anche se è onnipotente, non agisce arbitrariamente, perché la sua natura è santità ed amore, compie la giustizia assoluta. Laozi, nell'ultima frase delle sue *Wuqianyan* 《五千言》 (*Cinquemila Parole*, altro nome del *Laozi*), dice: «Il Dao del cielo è benevolo, non produce danni. La via del Santo è quella di agire in nome del popolo, invece di lottare con il popolo».[295] Ciò è molto significativo!

Nel descrivere l'immagine del Grande Dao, Laozi dice: «Nella sua profondità e nella sua oscurità c'è uno spirito autentico, e pieno di fedeltà. Il suo nome non è mai svanito, in modo che la gente possa vedere il padre di tutti».[296] Egli spiega la fedeltà del Grande Dao con la metafora dell'acqua: «Il sommo bene è come l'acqua […] Si sofferma tra gli umili; ha sempre un grande cuore; è amorevole nei rapporti; è sincero nel parlare; stabilisce ordine nel governo; dimostra capacità nelle imprese; è perfetto nei suoi tempi».[297]

Parlando del Santo, che è il Dao in persona, Laozi dice: «Si affida a coloro che sono affidabili, e confida anche in coloro che non sono degni di fiducia; produce così il frutto della fiducia».[298] In realtà tutto il *Laozi* annuncia sempre la fedeltà del Dao; per esempio, parla del Grande Dao che «esiste da solo e non muta», «si ritira dopo aver ottenuto il successo e stabilisce una reputazione», ha un nome che «non è mai svanito», è «attendibile», «invocabile»,

---

[293] "天网恢恢, 疏而不失" (*Laozi*, 73, 4).

[294] Cf. *LTB*, 180.

[295] "天之道, 利而不害。圣人之道, 为而不争" (*Laozi*, 81, 5).

[296] "窈兮冥兮, 其中有精。其精甚真, 其中有信。自今及古, 其名不去, 以阅众甫" (*Laozi*, 21, 3-4).

[297] "上善若水。……居善地, 心善渊, 与善仁, 言善信, 政善治, 事善能, 动善时" (*Laozi*, 8, 3). Cf. *LTB*, 181.

[298] "信者吾信之, 不信者吾亦信之, 德信" (*Laozi*, 49, 3).

«non abbandona nulla e nessuno», «eccelle nel dare e portare tutto a compimento», è «come una madre», è «il tesoro dei buoni», «il mediatore dei peccatori», è «benevolo e non fa del male»…[299]

> Il Dao del cielo, quanto è simile all'atto di tendere un arco! Ciò che è alto è spinto in basso, ciò che è basso è tratto in alto; il sovrappiù è tolto, ciò che manca è aggiunto. Il Dao del cielo toglie il sovrappiù e aggiunge ciò che manca. Il Dao degli uomini, al contrario, non è così: essi tolgono dove c'è mancanza per offrirlo dove c'è un sovrappiù. Chi è capace di offrire il suo sovrappiù là dove c'è mancanza? Soltanto colui che possiede il Dao.[300]
>
> Ciò che è piegato diventa intero, ciò che è tortuoso diventa diritto, ciò che è vuoto diventa pieno, ciò che è consumato diventa nuovo, colui che possiede poco acquista, colui che possiede molto è indotto in errore […] L'antico assioma: «ciò che è piegato diventa intero», come potrebbe essere una frase vuota?[301]

La giustizia del Grande Dao è «irresistibile» (*irresistible*);[302] Laozi esorta gli uomini dicendo: «Meglio smettere di versare piuttosto che continuare a traboccare. Forgia una lama con mille colpi; ma il suo filo non durerà a lungo. L'oro e la giada possono riempire la tua casa, ma per quanto tempo possono essere conservati? L'orgoglio della propria ricchezza porterà solo maledizioni».[303]

Quando Laozi parla della guerra, afferma che la natura del Dao è la pace. Egli dice che il Grande Dao produce buoni frutti, non ha bisogno di una forte potenza militare nel mondo:

---

[299] Cf. *Laozi*, 25, 2; 9, 5; 21, 4; 13, 4; 27, 3; 41, 7; 59, 7; 62, 1; 79, 3; 81, 5.

[300] "天之道, 其犹张弓欤？高者抑之, 下者举之, 有余者损之, 不足者补之。天之道, 损有余而补不足。人之道则不然, 损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者" (*Laozi*, 77, 1-3).

[301] "曲则全, 枉则直, 洼则盈, 敝则新, 少则得, 多则惑。古之所谓曲则全者, 岂虚言哉？诚全而归之" (*Laozi*, 22, 1.5).

[302] *LTB*, 182.

[303] "持而盈之, 不如其已。揣而锐之, 不可常保。金玉满堂, 莫之能守。富贵而骄, 自遗其咎" (*Laozi*, 9, 1-4).

> Coloro che esercitano la loro signoria con il Dao non hanno bisogno della potenza militare per essere forti nel mondo. Se uno è forte per la potenza militare, il suo modo d'agire provoca sempre contraccolpi. Là dove gli eserciti si accampano crescono spine e cardi. A grandi guerre seguono anni di carestia. La bontà produce buoni risultati, senza necessità di ottenerli con la forza.[304]

Secondo Yuan, «Laozi dice che, quando è forzata a far uso delle armi, la gente dovrebbe sapere che tale uso non è in accordo con le vie del Dao»:[305]

> Le armi sono strumenti di malaugurio; un uomo nobile non le usa. Egli le usa solo quando non ha alternative, e anche allora, in maniera serena e con moderazione; non vede la vittoria come qualcosa di buono. Colui che vede la vittoria come qualcosa di buono ha piacere di uccidere la gente; colui che ha piacere di uccidere la gente non avrà successo come governante. Tutti odiano le armi, che sono strumenti di malaugurio; chi possiede il Dao non le usa. Un signore valorizza la sinistra in tempo di pace e la destra in tempo di guerra, perché la sinistra simboleggia i buoni auspici e la destra simboleggia i cattivi. Il tenente si pone alla sinistra, e il generale alla destra; questo modo di porsi significa trattare una guerra come un funerale. Dopo aver ucciso molti, si dovrebbe piangere in lutto; dopo aver vinto una guerra, si dovrebbero osservare i riti del lutto.[306]

---

304 "以道作人主者, 不以兵强天下。其事好还。师之所处, 荆棘生焉。大军之后, 必有凶年。善有果而已, 不敢以取强" (*Laozi*, 30, 1-3).

305 «Lao Tzu says that when forced to use weapons, people should know that the use of weapons is not in accordance with the ways of Tao» (*LTB*, 183).

306 "兵者不祥之器, 非君子之器。不得已而用之, 恬淡为上, 胜而不美。而美之者, 是乐杀人。夫乐杀人者, 则不可得志于天下矣。夫兵者, 不祥之器, 物或恶之, 故有道者不处。君子居则贵左, 用兵则贵右。吉事尚左, 凶-事尚右。偏将军居左, 上将军居右, 言以丧礼处之。杀人之众, 以悲哀泣之, 战胜以丧 礼处之" (*Laozi*, 31, 1-2).

Laozi dice che chi possiede veramente il Dao non avrà nemici sotto il cielo: «Non oso prendere l'iniziativa in attacco, ma preferirei salire per difendere; non oso avanzare di un centimetro, ma avrei preferito ritirarmi di dieci centimetri. Così, non ci sarà alcun bisogno di allinearsi, di rimboccarsi le maniche o di prendere le armi, perché non ci saranno più nemici sotto il cielo».[307]

A proposito della giustizia del Grande Dao si pongono, però, alcune domande. Innanzitutto, se il Dao (Dio) è il sommo bene, assolutamente misericordioso, perché Laozi dice: «Il cielo e la terra non hanno alcun riguardo per la benevolenza, considerano tutte le creature come cani di paglia offerti a Dio. Né il Santo ha riguardo per la benevolenza, egli vede allo stesso modo la gente comune come cani di paglia»?[308]

Il cane di paglia (chugou 刍狗), nell'antichità cinese, veniva offerto in sacrificio; molto nobile e sacro quando era posto davanti all'altare, non aveva alcun valore al di fuori del suo rapporto con Dio. L'uomo non è forse così? La sua vita dura un istante, egli non sa quando viene e quando va; è come la rugiada del mattino e le nuvole che fuggono nel cielo, sembra confermare la visione pessimistica dell'esistenzialismo sartriano: l'uomo viene dal nulla e al nulla ritorna; oltre al disgusto che si prova di tanto in tanto, qual è il senso della vita?[309] «Al momento della nascita, gli uomini cominciano a morire. Gli uomini vivono con i loro quattro arti e le nove aperture; gli uomini muoiono con i loro quattro arti e le nove aperture. Gli uomini vanno alla tomba con i loro quattro arti e le nove aperture».[310]

---

[307] "用兵有言：「吾不敢为主而为客, 不敢进寸而退尺。」是谓行无行, 攘无臂, 执无兵, 扔无敌" (*Laozi*, 69, 1).

[308] "天地不仁, 以万物为刍狗。圣人不仁, 以百姓为刍狗" (*Laozi*, 5, 1).

[309] Cf. *LTB*, 184. Per Sartre, l'esistenza è coscienza, «l'essere per sé» che per lasciar apparire «l'essere in sé», cioè le cose, si annulla, è nulla. Come nullità, la coscienza è anche libertà, cioè non essere determinati: si è «condannati» a scegliere ciò che non potrà mai essere definitivo. Per il fatto stesso che scelgo di vivere, scelgo tutto ciò che accade e ne sono responsabile. Cf. G. BARZAGHI, *Compendio di storia della filosofia*, ESD, Bologna 2006, 200.

[310] "出生入死。生之徒十有三, 死之徒十有三。人之生, 动之于死地, 亦十有三" (*Laozi*, 50, 1).

Così, la vita dell'uomo non è come quella dell'erba? Se però l'uomo conosce il Dao (Dio), vive nella speranza dell'eternità e ne fa sin d'ora esperienza, la vita terrena trova il suo senso e il suo valore; vivrà in pace, anche considerando la prospettiva della morte. «Egli [colui che sa vivere la vera vita] non incontrerà tigri nel suo viaggio; non sarà ferito in battaglia. Davanti a lui, i rinoceronti non sanno come piantare le corna; le tigri non sanno come tirar fuori gli artigli; i nemici non sanno come maneggiare i coltelli. Perché è così? Perché lui ha superato lo stato della morte».[311]

Un altro grande interrogativo riguarda la mancanza di giustizia che è nel mondo. «Se il Dao di Dio è onnisciente e assolutamente giusto» – dice Yuan – «perché c'è così tanta ingiustizia nel mondo? Perché le persone cattive spesso trionfano e quelle buone soffrono?».[312] Egli mette a confronto il Salmo 73 della Bibbia e del capitolo LXII del *Laozi*. Il salmista dice:

> Ho invidiato i prepotenti, vedendo la prosperità dei malvagi. Non c'è sofferenza per essi, sano e pasciuto è il loro corpo. Non conoscono l'affanno dei mortali e non sono colpiti come gli altri uomini [...] Dicono: «Come può saperlo Dio? C'è forse conoscenza nell'Altissimo?». Ecco, questi sono gli empi: sempre tranquilli, ammassano ricchezze. Invano dunque ho conservato puro il mio cuore e ho lavato nell'innocenza le mie mani, poiché sono colpito tutto il giorno, e la mia pena si rinnova ogni mattina (Sal 73,3-5.11-14).

Neanche Laozi comprende il perché dell'ingiustizia nel mondo; egli dice: «Chi può conoscere la ragione profonda dietro ciò che il Cielo odia?».[313] Però né salmista né Laozi hanno mai dubitato dell'assoluta giustizia del Dao (Dio). Laozi dice: «Il Dao del cielo vince senza contesa, risponde eloquentemente senza parole, si pre-

---

311 "盖闻善摄生者, 路行不遇兕虎, 入军不被甲兵, 兕无所投其角, 虎无所用其爪, 兵无所容 其刃。夫何故？以其无死地" (*Laozi*, 50, 3-4).

312 «If God's Tao is omniscient and absolutely rigtheous, why is there so much injustice in the world? Why do evil people often triumph and good people suffer?» *LTB*, 185.

313 "天之所恶, 孰知其故?" (*Laozi*, 73, 2).

senta senza essere stato citato, compie il suo piano senza essere notato. La rete del Cielo è vasta; sebbene le sue maglie siano allentate, nulla sfugge a essa».[314]

Laozi crede con fermezza che il Grande Dao non è indulgente verso gli empi e neanche dà torto ai buoni; soltanto, Egli opera secondo i suoi tempi. «Il Dao del cielo non fa alcun favoritismo, è sempre dalla parte degli uomini buoni».[315] Ma il vero problema, secondo Laozi, è che l'uomo non è realmente capace di distinguere il bene dal male: «Il buon senso diventa assurdo; il bene diventa male. Per lungo tempo, questo è stato un mistero per l'uomo».[316]

Anche il salmista fissa lo sguardo sulla giustizia di Dio:

> Entrai nel santuario di Dio e compresi qual è la loro fine. Ecco, li poni in luoghi scivolosi, li fai precipitare in rovina. Come sono distrutti in un istante, sono finiti, periscono di spavento! Come un sogno al risveglio, Signore, quando sorgi, fai svanire la loro immagine. Quando si agitava il mio cuore e nell'intimo mi tormentavo, io ero stolto e non capivo, davanti a te stavo come una bestia. Ma io sono con te sempre: tu mi hai preso per la mano destra (Sal 73,17-23).

Sia Laozi che il salmista vanno oltre l'irrealtà, la relatività e la brevità del mondo. Molte cose che gli uomini non riescono ad accettare sono semplicemente una visione nel sogno. Se solo una volta potesse contemplare la giustizia assoluta di Dio (Dao), il nostro cuore non sarebbe disturbato più dalle ombre degli uomini malvagi.[317]

Yuan si pone, a questo punto di *Lao Tzu and the Bible*, una domanda cruciale: «"Se Dio è totalmente buono e onnipotente, perché consente al male di esistere nel mondo?" Di fatto, perché Dio non ha creato un mondo perfetto?».[318]

---

[314] "天之道, 不争而善胜, 不言而善应, 不召而自来, 然而善谋" (*Laozi*, 73, 3).

[315] "天道无亲, 常与善人" (*Laozi*, 79, 3).

[316] "正复为奇, 善复为妖。人之迷, 其日固久" (*Laozi*, 58, 3).

[317] Cf. *LTB*, 186.

[318] «"If God is totally kind and omnipotent, why does He allow evil in the world?" In fact, why did not God create a perfect world?» (*LTB*, 186).

Come abbiamo ricordato in precedenza, il Dao ha creato gli uomini liberi. Laozi dice che il Grande Dao tratta tutte le cose «senza sforzo, senza arbitrio, senza arroganza, senza violenza e senza azione»;[319] così il mondo è vivo e libero, non è meccanico come un burattino. Proprio queste caratteristiche della sua opera creativa mostrano la grandezza, la grazia e l'onnipotenza del Dao. Il male presente nel mondo è causato esclusivamente dall'uomo che si separa dal Dao e agisce arbitrariamente: «L'uomo farà come vuole se non conosce l'eternità, e cadrà nelle calamità»;[320] «Il grande Dao è completamente pacifico, ma gli uomini preferiscono sentieri secondari».[321]

Nei confronti degli uomini che si separano dal Grande Dao, che agiscono arbitrariamente e producono mali, il Grande Dao non può far nulla? Laozi dice: «La rete del Cielo è grande; sebbene le sue maglie siano allentate, nulla sfugge a essa»;[322] «il Dao del cielo non fa alcun favoritismo, è sempre con gli uomini buoni»;[323] «coloro che non conoscono il Dao sono destinati alla morte».[324] Dalle parole di Laozi sembra che solo la necessità di obbedire al Dao sia qualcosa di predestinato: il resto è affidato alla volontà libera degli uomini.[325]

5. La soteriologia

Secondo Yuan Zhiming, «lo scopo principale del discorso di Lao Tzu sul Dao è proclamare la salvezza che viene da Lui. [...] Se il Dao non potesse salvare le persone, tutto ciò che avremmo sarebbero semplicemente vuote parole senza alcun beneficio per gli

---

[319] "不有, 不恃, 不居, 不宰, 不为" (Cf. *Laozi*, 2, 4; 10, 7; 51, 4).
[320] "不知常, 妄作, 凶" (*Laozi*, 16, 7).
[321] "大道甚夷, 而人好径" (*Laozi*, 53, 2).
[322] "天网恢恢, 疏而不失" (*Laozi*, 73, 4).
[323] "天道无亲, 常与善人" (*Laozi*, 79, 3).
[324] "不道早已" (*Laozi*, 30, 5; 55, 5).
[325] Cf. *LTB*, 186-187.

esseri umani; è solo perché il Dao salva le persone che tale discorso acquista importanza».[326]

5.1. Il peccato e la morte

Il problema centrale, nella questione soteriologica, è che gli uomini sono come malati inconsapevoli della loro malattia: hanno bisogno di essere salvati, ma generalmente non se ne accorgono, immersi nel godimento del peccato e nell'intorpidimento della morte spirituale. All'epoca di Laozi il Grande Dao era già stato perduto, e gli interlocutori ai quali egli rivolgeva la sua predicazione vivevano ormai in un ambiente sociale corrotto.

Era un ambiente caratterizzato dalla ricerca del piacere: la molteplicità di colori, di toni, di prelibatezze, di tesori difficili da trovare e così via, era considerata normale dagli uomini, i quali pensavano che in essa potesse consistere la felicità della vita. Laozi dice invece che queste cose acciecano gli occhi, assordano le orecchie, rovinano il gusto, fanno impazzire il cuore, corrompono la vita:[327] «La gente prende con leggerezza la propria morte, perché cerca troppo questo mondo».[328]

Era un ambiente infestato da lotte, furti e prostituzioni: «I briganti e i ladri spariranno»;[329] «Il grande Dao è completa pace, ma gli uomini preferiscono sentieri secondari»;[330] «Il paese e la dinastia sono sconvolti […] si producono oggetti bizzarri […] si moltiplicano ladri e briganti»;[331] «Oggi le persone hanno perso l'amore, ma cercano di essere coraggiose, hanno perso la frugalità, ma cercano di risparmiare ed aumentare, hanno perso l'umiltà, ma cerca-

---

326 «The primary purpose of Lao Tzu's discussion on Tao is to declare Tao's salvation. […] If Tao cannot save people, then all we have is simply empty talk without any benefit to human beings; it is only when Tao saves people that such talk becomes relevant» (*LTB*, 188).

327 Cf. *Laozi*, 12, 1-2.

328 "民之轻死, 以其求生之厚, 是以轻死" (*Laozi*, 75, 3).

329 "盗贼无有" (*Laozi*, 19, 1).

330 "大道甚夷, 而人好径" (*Laozi*, 53, 2).

331 "而民弥贫。…… 国家滋昏。…… 奇物滋起。…… 盗贼多有" (*Laozi*, 57, 2).

no d'essere i primi nel mondo. Essi non sono lontani dalla morte».[332]

Era un ambiente in cui i governanti stessi erano i capi dei briganti: «Il governo è corrotto davvero; i campi sono pieni di erbacce; i granai sono tutti vuoti. Non sono essi infatti i rapinatori, cioè quelli che indossano abiti raffinati, e portano spade affilate, quelli che indulgono in prelibatezze, quelli che accumulano troppa ricchezza? Questa è ribellione contro il Dao!».[333] Ovunque trionfavano l'inganno e la cattiveria:

> Quando arriva la saggezza, sorge anche la grande falsità.[334]
> Il Dao degli uomini […] toglie dove c'è mancanza per aggiungere dove c'è un sovrappiù.[335]
> Per quanto riguarda il bene e il male nel mondo, qual è la differenza?[336]
> Il buon senso diventa assurdo; il bene diventa male.[337]

Sottolineando come nel mondo manchi perfino il criterio di discernimento del bene dal male, Laozi faceva un ritratto della condizione umana pienamente valido per tutti i tempi, certamente anche per oggi.

> Che immensa distesa questo deserto! La gente è vivace, come stesse godendo di una grande festa, e come se fosse salita su un palcoscenico. Solo io, in quiete, non condivido questi sentimenti, come una persona incivile e incolta, come un lattante che non sa ancora sorridere. Esausto e triste, non so dove andare. Tutti si compiacciono, sono soddisfatti, solo io sembro aver perso qualcosa; ho l'animo di uno sciocco!

---

[332] "今舍慈且勇, 舍俭且广, 舍后且先, 死矣" (*Laozi*, 67, 4).
[333] "朝甚除, 田甚芜, 仓甚虚。服文采, 带利剑, 厌饮食, 财货有余, 是为盗夸。-非道也哉!" (*Laozi*, 53, 3).
[334] "智慧出, 有大伪" (*Laozi*, 18, 2).
[335] "人之道……, 损不足以奉有余" (*Laozi*, 77, 2).
[336] "美之与恶, 相去若何?" (*Laozi*, 20, 1).
[337] "正复为奇, 善复为妖。人之迷, 其日固久" (*Laozi*, 58, 3).

> Le persone mondane vedono chiaramente, solo io sono nell'oscurità. Le persone mondane fanno i loro traffici, solo non riesco a vedere le differenze. Dò un chiarore fioco chiarore come la luna nell'ultima fase; mi aggiro come se non sapessi dove stare. Mentre tutti gli uomini hanno qualche cosa [che sanno fare], solo io sono ignorante come un contadino. Solo io mi distinguo dagli altri uomini, perché apprezzo nutrirmi dalla Madre!
> Le manifestazioni della grande Virtù procedono unicamente dal Dao.[338]

Laozi definisce il peccato semplicemente come «avidità»: «Non c'è più grande disgrazia del malcontento, e non c'è più grande peccato dell'avidità».[339] In un altro passo dice: «Fama e vita, che cosa è più prezioso? Vita e ricchezza, che cosa è più importante? Avere il mondo tutto intero e perdere la vita, che cosa è peggio? L'avidità porta a grandi disastri; l'accaparramento della ricchezza porta a grandi perdite».[340]

Nell'interpretazione di Yuan, anche la Bibbia riassume i peccati degli uomini nell'avidità, o concupiscenza (*greed*). L'essere umano compie molteplici peccati, ma il peccato originale di Adamo ed Eva è consistito nell'aver mangiato il frutto della sapienza:

> Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» [...] Ma il serpente disse alla donna: «Non morirete affatto! Anzi, Dio sa

---

338 "荒兮其未央哉！众人熙熙, 如享太牢, 如春登台。我独泊兮其未兆, 沌沌兮–如婴儿之未孩, 兮若无所归。众人皆有余, 而我独若遗。我愚人之心也哉！–俗人昭昭, 我独昏昏。俗人察察, 我独闷闷。澹兮其若海, 飂兮若无止。众–人皆有以, 而我独顽且鄙。我独异于人, 而贵食母。孔德之容, 惟道是从" (*Laozi*, 20, 2-21, 1). Cf *LTB*, 188-190.

339 "祸莫大于不知足, 咎莫大于欲得" (*Laozi*, 46, 2).

340 "名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费；多藏必厚亡" (*Laozi*, 44, 1-2).

> che quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male». Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture [...] si nascosero dal Signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino (Gn 2,16-17; 3,4-8).

«Un attento esame della morale di questa storia conduce alla conclusione che fu l'avidità la ragione per cui i nostri antenati mangiarono il frutto dell'albero della sapienza».[341] Ma un'avidità di quale genere?

Avidità della sapienza, innanzitutto: «diventare come Dio», quanto presuntuosa quest'idea di trasgressione! Però nel cuore umano è nascosto l'impulso a comprendere tutto con la propria sapienza; per questo motivo Eva ha considerato questo frutto così desiderabile. Avidità delle cose materiali, in secondo luogo: gli uomini sono perennemente spinti dalla curiosità nei confronti di nuovi cibi e di nuove raffinatezze: «La donna vide che l'albero era buono da mangiare» (Gn 3,6). Infine, avidità delle passioni: gli uomini non resistono all'emozione della bellezza e all'incitamento all'affettività, e sono potentemente attratti dal peccato, che appare cosa buona e desiderabile.[342]

La fragilità umana è costantemente sottoposta a questi tre tipi di tentazioni, alle quali si possono ricondurre anche quelle sperimentate da Gesù:

> Allora Gesù fu condotto dallo Spirito nel deserto per esser tentato dal diavolo. E dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame. Il tentatore allora gli si accostò e

---

[341] «A careful examination of the moral of this story leads to the conclusion that the reason why our human ancestors ate the fruit from the wisdom tree was because of greed» (*LTB*, 191).

[342] Cf. *LTB*, 191-192.

> gli disse: «Se sei Figlio di Dio, dì che questi sassi diventino pane». Ma egli rispose: «Sta scritto: Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio». Allora il diavolo lo condusse con sé nella città santa, lo depose sul pinnacolo del tempio e gli disse: «Se sei Figlio di Dio, gettati giù, poiché sta scritto: Ai suoi angeli darà ordini a tuo riguardo, ed essi ti sorreggeranno con le loro mani, perché non abbia a urtare contro un sasso il tuo piede». Gesù gli rispose: «Sta scritto anche: Non tentare il Signore Dio tuo». Di nuovo il diavolo lo condusse con sé sopra un monte altissimo e gli mostrò tutti i regni del mondo con la loro gloria e gli disse: «Tutte queste cose io ti darò, se, prostrandoti, mi adorerai». Ma Gesù gli rispose: «Vattene, satana! Sta scritto: Adora il Signore Dio tuo e a lui solo rendi culto». Allora il diavolo lo lasciò ed ecco angeli gli si accostarono e lo servivano (Mt 4,1-11).

«Il salario del peccato è la morte» (Rm 6,23). All'inizio il Signore aveva detto ad Adamo: «Quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» (Gn 2,17). E Gesù ha ammonito: «Vi ho detto che morirete nei vostri peccati; se infatti non credete che Io Sono, morirete nei vostri peccati» (Gv 8,24). Ancora, nella Lettera di Giacomo: «La concupiscenza concepisce e genera il peccato, e il peccato, quand'è consumato, produce la morte» (Gc 1,15).

Anche Laozi afferma ripetutamente che il peccato conduce alla morte, causata dal disordinato attaccamento alla vita stessa: «Al momento della nascita, gli uomini cominciano a morire. Gli uomini vivono con i loro quattro arti e le nove aperture; gli uomini muoiono con i loro quattro arti e le nove aperture. Gli uomini vanno alla tomba con i loro quattro arti e le nove aperture. Perché è così? Perché gli uomini sono troppo avidi del godimento di questa vita».[343]

Laozi utilizza più volte i termini «superiorità», «forza» e «preferenza» in riferimento a coloro che abbandonano il Grande Dao, contano sulle proprie forze e preferiscono percorrere sentieri secondari, e che infine moriranno del tutto: «Coloro che sono duri

---

[343] "出生入死。生之徒十有三, 死之徒十有三。人之生, 动之于死地, 亦十有三。夫何故？以其生生之厚" (*Laozi*, 50, 1-2).

e forti appartengono alla morte»;[344] «quelli, contando sulle proprie forze, preferiscono i sentieri propri e non moriranno in pace»;[345] «tutto ciò che ostenta la sua superiorità e mostra la sua forza invecchierà e svanirà, perché non è conforme al Dao. Coloro che non sono all'interno del Dao sono condannati a morire».[346] Laozi dice anche che gli uomini, se si appoggiano sulla propria saggezza od intelligenza, provocano di sicuro la propria morte: «Se apri i tuoi sensi, che consideri buoni, ed eserciti la tua intelligenza con tutte le sue capacità, allora non ti salverai nella tua vita».[347] Laozi dice ancora che coloro i quali non amano, non sono frugali e cercano solo di essere i primi nel mondo, non sono lontani dalla morte: «Le persone che hanno perso l'amore, e cercano di essere coraggiose, che hanno perso la frugalità, ma cercano di risparmiare ed aumentare i loro beni, hanno perso l'umiltà, cercando di essere i primi nel mondo. Non sono lontane dalla morte»![348]

La Bibbia e il *Laozi*, quando parlano di «peccato», introducono tutti e due la nozione di «morte». Se si vuole comprenderne il significato esatto, occorre capire prima qual è il significato originale di «vita»: «Il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente» (Gn 2,7). L'uomo vivente è spirito, non è solo un corpo materiale. Si ricordino le parole di Gesù: «È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla» (Gv 6,63). La vera «morte» è la morte dell'anima, che implica la morte dell'intera persona: perché l'uomo può essere vivo solo quando possiede l'anima. Se l'uomo perde la sua anima, è già morto anche se il corpo continua a vivere; invece l'uomo, la cui anima riceve la vita eterna, continua a vivere anche se il corpo muore. A questo si riferisce Laozi con le espressioni «muore senza perire»,[349] «è eterno e non invecchia».[350]

---

344 "故坚强者死之徒" (*Laozi*, 76, 3).
345 "强梁者不得其死" (*Laozi*, 42, 5).
346 "物壮则老, 是谓不道, 不道早已" (*Laozi*, 30, 5).
347 "开其兑, 济其事, 终身不救" (*Laozi*, 52, 4).
348 "今舍慈且勇, 舍俭且广, 舍后且先, 死矣" (*Laozi*, 67, 4). Cf. *LTB*, 194.
349 "死而不亡" (*Laozi*, 33, 6).
350 "长生久视" (*Laozi*, 59, 8).

All'inizio il Signore disse all'uomo: «Quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» (Gn 2,17). E dopo che Adamo ed Eva ebbero mangiato il frutto proibito, la morte entrò nella condizione umana: «Polvere tu sei e in polvere tornerai» (Gn 3,19). Lo stesso intende Laozi, quando dice: «Al momento della nascita, gli uomini cominciano a morire. Gli uomini vivono con i loro quattro arti e nove aperture; gli uomini muoiono con i loro quattro arti e nove aperture».[351] I quattro arti e nove aperture del corpo appartengono alla polvere, non hanno in sé stessi la vera vita. È l'alito donato da Dio la causa della vera vita; se l'uomo la perde, gli restano soltanto i quattro arti e le nove aperture. Tutti coloro che vivono nella signoria del peccato sono peccatori; tutti coloro che vivono nel processo della morte sono morti.[352]

5.2. Gui 归 (*Return*), shi 式 (*Instrument*), shen 身 (*Sacrifice*) e bao 保 (*Mediator*)

Yuan Zhiming si sofferma anche con particolare attenzione sulle parole chiave usate da Laozi in riferimento alla salvezza degli uomini: gui 归 (ritorno), shi 式 (strumento), shen 身 (sacrificio), bao 保 (mediatore), che sembrano coincidere con la visione cristiana della missione salvifica di Gesù Cristo. «Fama e vita, qual è più preziosa? Vita e ricchezza, qual è più importante? Avere il mondo tutto intero e perdere la vita, che cos'è peggio? L'avidità porterà a grandi disastri, l'accaparramento della ricchezza porterà a grandi perdite. Conosci quando devi fermarti ed evitare i danni, poi potrai vivere a lungo».[353]

Rispetto al valore della vita, si devono certamente disprezzare la fama e la ricchezza, se non addirittura tutto il mondo. «Qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima? O che cosa l'uomo potrà dare in cambio della propria anima» (Mt 16,26)? Ugualmente, dice Laozi: «Meglio smettere di versare piuttosto che continuare a far traboccare.

---

[351] "出生入死。生之徒十有三, 死之徒十有三" (*Laozi*, 50, 1).

[352] Cf. *LTB*, 194-195.

[353] "名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费; 多藏必厚亡。故知足不辱, 知止不殆, 可以长久" (*Laozi*, 44, 1-3).

Forgia una lama con mille colpi; ma il suo filo non durerà a lungo. L'oro e la giada possono riempire la tua casa, ma per quanto tempo possono essere conservati? L'orgoglio della propria ricchezza porterà solo a disastri».[354]

Laozi rivela il significato profondo del termine zhi 止 (fermare), che indica come l'uomo non possa trasgredire davanti a Dio: «Nel momento in cui l'universo è iniziato, c'erano già tanti nomi per le cose. Grazie a questi nomi l'uomo deve conoscere il proprio limite e non trasgredire. Se conosce il limite e si ferma in tempo, può evitare danni».[355] Occorre fermare le abituali inutili ricerche, e rivolgersi verso la direzione contraria (fan 反) a quella del mondo; Laozi dice: «Ritorna (gui 归) alla radice originale della vita».[356]

> Ritornare alla propria radice […] ritornare alla vera vita è chiamato eternità.[357]
> Ritornare ai bambini […] ritornare allo stato infinito […] ritornare alla sostanza originaria.[358]
> Ritornare e conservare la propria madre […] ritornare nella luminosità (del Dao).[359]
> La virtù si unisce al Dao, cioè ritorna alla sua radice.[360]
> Ricondurre gli uomini indietro dai loro peccati.[361]
> Lasciare che il popolo ritorni a usare corde annodate per aiutare la memoria.[362]
> Il Santo si unisce al Dao, per essere lo strumento dell'Altissimo in favore degli uomini.[363]

---

[354] "持而盈之, 不如其已。揣而锐之, 不可常保。金玉满堂, 莫之能守。富贵而骄, 自遗其咎" (*Laozi*, 9, 1-4).

[355] "始制有名, 名亦既有, 夫亦将知止。知止, 可以不殆" (*Laozi*, 32, 4). Cf. *LTB*, 202-203.

[356] "复归其根" (*Laozi*, 16, 2).

[357] "夫物芸芸, 各复归其根。…… 复命曰常" (*Laozi*, 16, 2.5).

[358] "复归于婴儿。…… 复归于无极。…… 复归于朴" (*Laozi*, 28, 2.4.6).

[359] "复守其母。…… 守柔曰强" (*Laozi*, 52, 3.5).

[360] "夫两不相伤, 故德交归焉" (*Laozi*, 60, 5).

[361] "复众人之所过" (*Laozi*, 64, 5).

[362] "使民复结绳而用之" (*Laozi*, 80, 2).

[363] "是以圣人抱一为天下式" (*Laozi*, 22, 2).

E ancora: «Conoscendo la sua luminosità, si mantiene invece nell'oscurità, diventa così lo strumento del mondo per conoscere l'Altissimo. Essendo lo strumento del mondo per conoscere l'Altissimo possiede la virtù eterna, consente così agli uomini di ritornare allo stato infinito».[364]

«Il Santo si unisce al Dao, per essere strumento degli uomini per la conoscenza dell'Altissimo»; secondo il significato delle parole, il Santo è uno strumento, il che può essere inteso come «il Santo è il mediatore». Tale funzione di mediazione non può essere esercitata da nessun uomo comune; solo Gesù, Dio-uomo, può svolgerla in modo appropriato. Solo di Gesù si può dire: egli attesta che lui stesso è lo strumento degli uomini per conoscere l'Altissimo, tramite la sua nascita, la sua morte, la sua risurrezione. Egli dice: «Se conoscete me, conoscerete anche il Padre» (Gv 14,7), perché «nessuno è mai salito al cielo, fuorché il Figlio dell'uomo che è disceso dal cielo» (Gv 3,13).

Se gli uomini non riconoscono in Gesù il Santo di Dio, la frase «il Santo è lo strumento per conoscere l'Altissimo» – che appare due volte nel *Laozi* – è ben difficile da comprendere e spiegare; ma se si accetta la rivelazione cristiana, questo velo si solleva, come accade con la parola bao 保, «mediatore». Laozi dice: «Il Dao è Signore di tutte le cose. È il tesoro dei buoni e il "保 bao" dei cattivi».[365] Anche questa parola «ha fatto dolere la testa a tutti gli studiosi»;[366] le traduzioni di Ren Jiyu 任继愈 e Chen Guying 陈鼓应 seguono ambedue la spiegazione di Heshanggong 河上公: «il Dao è conservato in ogni momento anche dai malvagi».[367] Questa spiegazione è evidentemente scorretta, perché i malvagi sono proprio coloro che non seguono il Dao;[368] come possono conservarlo in ogni momento? Wangbi 王弼 dà questa spiegazione:

---

364 "知其白, 守其黑, 为天下式。为天下式, 常德不忒, 复归于无极" (*Laozi*, 28, 3-4).

365 "道者, 万物之奥。善人之宝, 不善人之所保" (*Laozi*, 62, 1).

366 «The word *mediator* (保) is also a source of headaches for many scholars» (*LTB*, 235).

367 REN JIYU, *Una nuova traduzione del* Laozi, 194; CHEN GUYING, *Note e commenti al* Laozi, 303.

368 Cf. *Laozi*, 18; 19; 53.

«Il bao è per la salvezza».[369] Feng Dafu 冯达甫, seguendo questa interpretazione, traduce: «Anche se i cattivi non hanno riguardo per il Dao, se riescono a conservarlo saranno salvati anche loro»[370] – ma è una traduzione indubbiamente azzardata.[371]

«Tesoro dei buoni» e «bao dei cattivi» sono espressioni antonime. La seconda è di forma passiva, vuol dire che i cattivi sono garantiti dal Dao, che svolge la funzione di mediatore; la prima è di forma attiva, e vuol dire che i buoni considerano il Dao come il proprio tesoro per la salvezza degli uomini. Collegando insieme le due frasi, il significato è chiaro: il Dao è il tesoro usato dai buoni per «garantire» i cattivi. Questo si può riferire anche alla frase: «Il Santo sempre salva gli uomini e perciò non vi sono uomini respinti; egli è maestro dei cattivi, i cattivi sono la ricchezza dei buoni».[372] Seguendo questa linea di pensiero, «garantire» i cattivi vuol dire farli entrare nel Grande Dao, affinché possano abbandonare le loro azioni malvagie e trovare il perdono – come Laozi ha sottolineato anche in seguito.[373]

Nella Bibbia si dice: «Se qualcuno ha peccato, abbiamo un avvocato presso il Padre: Gesù Cristo giusto» (1Gv 2,1). Questo avvocato è appunto quel sacerdote, apparso nel mondo per portare il perdono di Dio ai malvagi: «Egli è mediatore di una nuova alleanza, perché, essendo ormai intervenuta la sua morte per la redenzione delle colpe commesse sotto la prima alleanza, coloro che sono stati chiamati ricevano l'eredità eterna che è stata promessa» (Eb 9,15). Tali parole, in piena sintonia con la mentalità ebraica, forse non sono congeniali ai cinesi; dire invece che «il Dao è l'avvocato dei cattivi» suona del tutto comprensibile alla mentalità cinese. Credere che in Gesù il «Dao si è fatto carne», è appunto vivere nel Dao. Entrati nel Dao, si può trovare ciò che si sta cercando (i pecca-

---

[369] WANG BI, *Annotazioni sul* Laozi, 38.

[370] FENG DAFU 冯达甫,《老子译注》(*Traduzione e commento del* Laozi), 上海古-籍出版社, 上海 1991, 141.

[371] Cf. *LTB*, 236.

[372] "是以圣人常善救人, 故无弃人。故善人者, 不善人之师。不善人者, 善人之资" (*Laozi*, 27, 3.5).

[373] Cf. *Laozi*, 62, 2-4.

tori trovano il perdono); si può andar oltre l'essere incoronati imperatori o designati alti funzionari, pieni di gloria e ricchezza; si può sperimentare che le belle parole e le belle azioni non possono eliminare i peccati dell'uomo; si può comprendere che il Dao del Santo è veramente «la garanzia dei cattivi».[374]

Secondo la tradizione ebraica, il sacrificio di espiazione a Dio consiste nell'immolazione di un agnello senza difetti, presentato dal sacerdote ogni anno. Dopo che Gesù si è incarnato, Egli, al tempo stesso sacerdote e vittima, ha offerto una volta per sempre il suo corpo purissimo e senza macchia come sacrificio di espiazione per i peccatori convertiti. «Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie il peccato del mondo!» (Gv 1,29) grida Giovanni Battista vedendo Gesù; e la Lettera agli Ebrei afferma: «Entrando nel mondo, Cristo dice: Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. […] egli abolisce il primo sacrificio per stabilirne uno nuovo» (Eb 10,5.9).

Laozi, da parte sua, dice: «Il Santo indietreggia, invece viene messo davanti; si trascura, invece si conserva in eterno»;[375] «colui che è umiliato per il regno, è il signore della società; colui che è sacrificato per il regno, è il re del mondo»;[376] «in colui che dà la vita per il mondo, tutto il mondo confida; a colui che dà la vita per amore del mondo, tutto il mondo si affida».[377] Isaia dice, profetizzando su Gesù: «Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (Is 53,5); «Il tuo redentore è il Santo di Israele, è chiamato Dio di tutta la terra» (Is 54,5).[378]

6. LA VISIONE DEL SANTO

Come abbiamo già osservato nel capitolo precedente, il Santo di Laozi è stato sempre come l'ombra di una nuvola, come l'immagi-

---

[374] Cf. *LTB*, 236-237.
[375] "是以圣人后其身而身先, 外其身而身存" (*Laozi*, 7, 2).
[376] "受国之垢, 是谓社稷主; 受国不祥, 是为天下王" (*Laozi*, 78, 3).
[377] "故贵以身为天下, 若可寄天下。爱以身为天下, 若可托天下" (*Laozi*, 13, 4).
[378] Cf. *LTB*, 237.

ne in un sogno, come la luna nell'acqua; gli studiosi non hanno mai indagato seriamente la sua origine. Quasi tutti gli studi sul *Laozi* non hanno prestato particolare attenzione al Santo; ciò non sorprende, se si pensa che nella storia e nella cultura della Cina non c'era alcuna figura ad esso paragonabile. Il Dao di Laozi è già molto oscuro, parlare del Dao incarnato è ancor più inafferrabile.[379]

Lin Yutang 林语堂 dice: «Laozi e Gesù sono fratelli nello spirito».[380] Considerando con attenzione la figura del Santo delineata da Laozi, non è difficile comprendere la verità di questa affermazione.

6.1. Il Santo

Secondo la comprensione tradizionale, il Santo di Laozi è una figura ideale basata sul concetto del Grande Dao; nella realtà, quindi, non è mai esistita. Però, considerando con attenzione le ventinove descrizioni che Laozi ne fa, si osserva come la sua connotazione sia chiara e precisa: il Santo ha grandi meriti, ma non si vanta e non si fa grande; così diventa invece grande, e il suo merito non svanisce;[381] ha l'immagine del Grande Dao, le persone da tutto il mondo vengono a lui, e ne ricevono pace e gioia;[382] ha ereditato la luce e l'eternità del Grande Dao del cielo, ed è venuto per salvare tutti gli uomini;[383] conoscendo la propria gloria, rimane invece volontariamente nella disgrazia; è il mediatore grazie al quale gli uomini conoscono il Grande Dao del cielo;[384] conduce gli uomini a pentirsi dei loro peccati;[385] è rivestito di abiti grossolani, ma nasconde un tesoro al suo interno;[386] riceve insulti e umiliazioni, diventa invece un grande re e signore...[387] Che il Santo di Laozi possegga caratteristiche così simili a quelle di Gesù non può essere considerato frutto del caso, o una semplice coincidenza.

---

379 Cf. *LTB*, 217-218.
380 LIN YUTANG, *Il viaggio della fede*, 243.
381 Cf. *Laozi*, 2; 7; 22; 34; 66; 72.
382 Cf. *Laozi*, 35.
383 Cf. *Laozi*, 27; 28; 58; 79.
384 Cf. *Laozi*, 22; 28.
385 Cf. *Laozi*, 64.
386 Cf. *Laozi*, 70.
387 Cf. *Laozi*, 62; 63; 77.

La parola «santità» significa originariamente «comunicazione»; «santità è comunicazione».[388] Comunicazione con chi? La più alta santità è sicuramente quella che è in comunicazione con Dio in alto, e con gli uomini quaggiù. Mencio diceva: «Agire come una grande luce che brilla e portare tutte le genti alla conversione è chiamato santità; essere Santo e imperscrutabile è chiamato divinità». «Bene», «fedeltà», «bellezza», «grandezza», «santità» e «divinità»: è in queste sei categorie che la santità e la divinità sono connesse e poste in relazione. Zhaoqi 赵歧 spiega le parole di Mencio dicendo: «Agire come una grande luce che brilla e portare tutte le genti alla conversione» significa «praticare pubblicamente la sua dottrina, e convertire tutto il mondo a Lui»; «essere Santo e imperscrutabile» significa che «il Santo ha una visione divina e il suo Dao è inconoscibile», o che «il Dao divino è molto profondo e imperscrutabile».[389]

Il Santo di Laozi non rientra, evidentemente, nel concetto di santità accettato dal mondo. Questa appare come saggezza, virtù meritevole e bontà grandiosa; Laozi dice invece che la vera santità deve «scartare il successo e la saggezza, la predicazione dell'umanità e della giustizia, l'intelligenza e l'interesse».[390] Il Santo, che è la persona del Dao incarnato, è colui che «pratica pubblicamente la sua dottrina, e converte tutto il mondo a sé»; egli possiede la natura del Dao, e opera come il Dao. «Le opere del Santo sono fatte senza sforzo umano, e gli insegnamenti del Santo superano quelli espressi nel linguaggio»;[391] il Santo si unisce al Dao, e diventa lo strumento che consente a tutti di conoscere l'Altissimo.[392] Nell'edizione di Ma Wangdui 马王堆 è scritto: «Il Santo segue il Grande Dao, diventa il pastore di tutti sotto il cielo».[393]

---

388 XU SHEN, Spiegazione dei caratteri, 695.

389 WU SHUPING 吴树平 – LAI CHANGYANG 赖长扬, 《〈孟子〉赵歧注》(*La nota di Zhao Qi del* Mencio), 国际文化出版公司, 北京 1992, 350.

390 "绝圣弃智, 绝仁弃义, 绝巧弃利" (*Laozi*, 19, 1).

391 "是以圣人处无为之事, 行不言之教" (*Laozi*, 2, 3).

392 Cf. "是以圣人抱一为天下式" (*Laozi*, 22, 2); "为天下式, 常德不忒, 复归于无极" (28, 3).

393 Cf. REN JIYU, *Una nuova traduzione del* Laozi, 107 nota 1.

Il Santo non è colui che possiede genericamente il Dao, ma è la manifestazione della Sua sostanza. Laozi lo nomina con i seguenti appellativi: «colui che possiede il Dao»;[394] «colui che segue il Dao»;[395] «colui che si unisce al Dao»;[396] «colui che obbedisce al Dao»;[397] «colui che considera il Dao come il suo signore»;[398] «uomo nobile»;[399] «uomo buono»;[400] «uomo superiore»;[401] «uomo grande»,[402] ed altri ancora. Agli occhi di Laozi, tuttavia, questa tipologia di persone non è paragonabile al Santo. Esse possono essere coloro che desiderano il Dao, che lo possiedono e lo praticano, mentre il Santo è il Dao incarnato, e ne rappresenta la sostanza. Frequentemente Laozi, dopo aver descritto il Grande Dao, dichiara che il Santo ha la stessa sostanza, la stessa natura, e opera allo stesso modo. Nel capitolo II egli dice addirittura:

> Tutte le cose vengono da lui [dal Santo], eppure non rivendica la sovranità; moltiplica tutto, ma non reclama il possesso; beneficia di tutto, ma non aspetta un ritorno; compie tutto, ma non rivendica alcun credito; Egli non rivendica nessun credito, ma il suo merito dura in eterno.[403]

Questa descrizione, di per sé, si riferisce alla sostanza del Grande Dao; che venga riferita al Santo è davvero sorprendente. Per questo è comprensibile che alcuni studiosi, come ad esempio Chenzhu 陈柱,[404] sostengano che qui ci dev'essere stato un errore

---

394 Cf. "有道者" (*Laozi*, 24; 31; 77).
395 Cf. "为道者" (*Laozi*, 15; 65).
396 Cf. "同于道者" (*Laozi*, 23).
397 Cf. "从事于道者" (*Laozi*, 23).
398 Cf. "以道作人主者" (*Laozi*, 30).
399 Cf. "君子" (*Laozi*, 26; 31).
400 Cf. "善人" (*Laozi*, 27; 49; 62; 79; 81).
401 Cf. "上士" (*Laozi*, 41).
402 Cf. "大丈夫" (*Laozi*, 38).
403 "万物作焉而不为始, 生而不有, 为而不恃, 功成而不居。夫唯不居, 是以不去" (*Laozi*, 2, 4-5).
404 Chen Zhu, (1890-1944), storico e sinologo, è stato un famoso scrittore.

di rilegatura.[405] Secondo il senso comune, come possono essere applicate a una persona gli stessi termini usati per descrivere il Dao che crea e sostiene tutte le cose? Però, se si riconosce che Gesù è il Dao incarnato, che è una cosa sola con il Dao, e si sa che anche la Bibbia lo descrive così, si capirà che l'ipotesi della rilegatura sbagliata non è proprio necessaria…

«Una delle caratteristiche uniche e misteriose del Laozi è che il libro non nomina mai figure umane, eventi, dinastie, né luoghi geografici. Sembra essere venuto dal nulla, non limitato dal tempo o dallo spazio».[406] Qualcuno degli interpreti ritiene che il Santo di Laozi coincida con qualcuno degli antenati mitici della Cina antica: per esempio Huangdi 黄帝, Yaodi 尧帝, Shundi 舜帝, Zhougong 周公 o altri;[407] ma tale ipotesi appare infondata. Laozi rispetta effettivamente questi personaggi, li chiama «coloro che nell'antichità erano abili nel Dao»,[408] dice anche: «Perché il Dao era molto apprezzato nell'antichità?».[409] Però, quando Laozi parla del Santo, utilizza un registro diverso; sembra che il Santo sia egli stesso il Dao, sembra anche che il Santo si presenti nel mondo e stia facendo tutto, apparentemente senza far niente.

Evidentemente, «il Santo è al di là del tempo e dello spazio».[410] Anche se in Cina non è mai apparso, il tono di Laozi non lascia dubbi. Egli non dice «ci sarà forse il Santo nel futuro», non dice «se ci fosse il Santo», non dice «dovrebbe esistere il Santo», e neanche

---

[405] I testi antichi cinesi sono scritti su fascette di bambù intrecciato. Quando si rompono, possono essere legate nuovamente insieme in modo sbagliato; questo fenomeno è detto cuojian 错简. Tale termine si utilizza per riferirsi agli errori testuali nella scrittura antica.

[406] «One of the unique and mysterious features of *Lao Tzu* is that the book never mentions any human figures, events, dynasties, or even geographic locations. It seems to have come from nowhere, unlimited by time or space» (*LTB*, 222).

[407] Huangdi, Yaodi, Shundi, Zhougong sono i re degli antenati cinesi, da loro iniziò la storia culturale cinese.

[408] Cf. *Laozi*, 15, 1; 16, 1.

[409] "古之所以贵此道者何?" (*Laozi*, 62, 4).

[410] «The Holy One is beyond time and space» (*LTB*, 222).

«il Santo esiste certamente»; Laozi descrive semplicemente ciò che il Santo è e fa, e dalle sue parole si comprende che il Santo gli è sempre vicino.

Dice Zhuangzi nel Qiwulun《齐物论》(Sull'eguaglianza di tutte le cose):

> Che ne pensi, se un uomo si affeziona troppo alla vita? Ciò non è forse una stoltezza? Che ne pensi di colui che ha paura della morte? Non somiglia forse a un uomo che non sa come ritornare alla propria casa, perché l'ha lasciata fin dalla sua infanzia? […] Solo quando un uomo si è svegliato veramente dal sogno, sa che ha avuto un sogno. Però gli uomini insensati pensano sempre di essere molto svegli, i sapientoni pensano sempre di sapere tutto. […] Queste parole per gli uomini comuni sono molto strane; spiegheranno tutto con chiarezza quando essi incontreranno il Santo, forse tra diecimila generazioni; prima o poi ciò succederà certamente![411]

Mengzi 孟子 (Mencio), nel *Jinxin zhangju xia*《尽心章句下》(*Dedizione del cuore*), sosteneva che ogni 500 anni sorge un Santo: Yao Shun 尧舜, Tang 汤, Zhougong 周公, Confucio, hanno tramandato tutti il Grande Dao. Ma dopo Confucio? Non verrà più forse nessuno? Il Vangelo ha risolto chiaramente il problema di Zhuangzi. Egli diceva che «tra diecimila generazioni», «prima o poi», il Santo sarebbe venuto… ma noi sappiamo che quel Santo è già venuto, ed è Gesù Cristo.

Se si seguisse la spiegazione tradizionale, secondo cui il Santo è soltanto una forma simbolica del Grande Dao, allora ci si dovrebbe chiedere: a che cosa serve un personaggio del genere? Come mai

---

411 "予恶乎知说生之非惑邪？与恶乎知恶死之非弱丧而不知归者邪？……且有大觉而后知此其大梦也。而愚者自以为觉, 窃窃然知之……是其言也, 其名为吊诡, 万世之后而一遇大圣, 知其解者, 是旦暮之遇也" (Li Guomin, *Una lettura del* Zhuangzi, 29-30). Cf. Guo Qingpan 郭庆藩,《庄子集释》(«Spiegazione intera del *Zhuangzi*»), in Guoxue Zhenglishe 国学整理社 (edd.),《诸子集成》第三册 (*Integrazioni dei Maestri del periodo pre-Qin*), III, 中华书局, 北京 2006², 50. Cf. anche *LTB*, 223.

Laozi, che lesinava l'inchiostro come fosse oro, non ha esitato a utilizzare un terzo del suo testo per descrivere questo Santo immaginario?

Se si affermasse invece che il Santo è un'invenzione necessaria alla logica del *Laozi*, come mai nessuno nel corso dei secoli è riuscito a capire di quale necessità si tratti? Forse, come diceva Laozi, «voi pensate di avere la conoscenza, perciò non comprendete la mia parola e le mie cose».[412]

In realtà, come non si può dire che il Santo è un'invenzione puramente superflua, non si può neanche dire che sia un'invenzione necessaria alla logica del *Laozi*. È necessario accettare che sia il Santo, sia il Grande Dao, non sono il prodotto della ragione umana; e per arrivare a questa conoscenza, che supera la conoscenza umana, si devono «scartare la saggezza e la conoscenza umane, rifiutare lo sforzo e la ricerca umani, bloccare le porte dei sensi, svuotare se stessi, e rimanere in stato di tranquillità».[413] Il Santo non può essere pensato facendo uso della ragione scientifica, cercando cioè di inquadrarlo in idee chiare e distinte; dovremmo piuttosto far uso della ragione sapienziale, per ammettere che, come il Dao si è reso conoscibile a Laozi attraverso una rivelazione dall'alto, così il Santo non può essere studiato come se fosse un semplice oggetto della natura. «Che grande virtù! Quanto è misteriosa! E quanto profonda! Va all'opposto delle vicende umane».[414]

Davanti a queste due realtà storiche – il libro scritto da Laozi e la vita di Gesù – che cosa si può dire, in definitiva, facendo un retto uso della ragione naturale?[415]

È possibile, innanzitutto, avere una certezza: poiché il Grande Dao è onnipotente, è prevedibile – e per nulla inconcepibile – che Egli si manifesti agli uomini. Siccome Laozi ha ricevuto la rivelazione del Grande Dao non attraverso il raziocinio, ma in spirito,

---

412 "夫唯有知, 是以不我知" (*Laozi*, 70, 2).

413 «Tao self-reveals when a human being discards human wisdom and knowledge, rejects human effort and pursuit, blocks passages to senses, empties himself, and stays tranquil» (*LTB*, 224; cf. *Laozi*, 19, 3; 3, 5; 52, 4; 16, 1).

414 "玄德深矣, 远矣, 与物反矣" (*Laozi*, 65,4).

415 Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 4.

allora ha ricevuto tutto ciò che Lo riguarda: compresa l'immagine del Grande Dao incarnato, cioè del Santo che agisce nel mondo come il Grande Dao. Se è vero che Laozi ha ricevuto la rivelazione divina del Santo, allora è perfettamente comprensibile che non si dilunghi in argomentazioni su di Lui, ma lo annunci con tono fermo e indubitabile.

D'altra parte, se si cercano segni e prove dell'incarnazione del Grande Dao onnipotente nel mondo, esse si trovano precisamente nella rivelazione biblica, e nella vita di Gesù Cristo: «Nei giorni futuri Giacobbe metterà radici, Israele fiorirà e germoglierà, riempirà il mondo di frutti» (Is 27,6).[416]

6.2. La missione

Il Santo ha una missione: salvare l'umanità intera. Dice Laozi nel capitolo XXVII:

> Un buon viaggiatore non lascia tracce; un buon oratore parla senza difetti; chi sa calcolare bene non ha bisogno di nessun mezzo [bastoncini o tavolette]; chi ben chiude non usa sbarre né paletti, eppure non si può aprire; chi ben lega non usa corde né vincoli, eppure [ciò che ha legato] non si può sciogliere. Per questo il Santo sempre salva tutti gli uomini, perciò non vi sono uomini respinti e salva tutte le creature, perciò non vi sono creature rifiutate: ciò si chiama tramandare la luce.[417]

Questa salvezza è un'illuminazione dall'alto, è un «tramandare la luce»; è una salvezza universale, «non vi sono uomini respinti»; è una salvezza misteriosa e potente. Come si dice nel capitolo LIV:

> Ciò che il costruttore perfetto costruisce non può essere distrutto, ciò che il conservatore perfetto conserva non può

---

[416] Cf. *LTB*, 225-226.

[417] "善行无辙迹, 善言无瑕谪, 善数不用筹策。善闭无关楗而不可开, 善结无绳约而不可解。是以圣人常善救人, 故无弃人。常善救物, 故无弃物。是谓袭明" (*Laozi*, 27, 1-4).

> essere perso. Si devono offrire sacrifici di lode a Colui che è perfetto, senza mai interrompersi. Se un uomo è così educato, le sue virtù saranno autentiche e senza ipocrisia. Se una famiglia è così educata, le virtù di questa famiglia saranno sufficienti e vi sarà del superfluo. Se un villaggio è così educato, le virtù di questo villaggio saranno durevoli. Se un paese è così educato, le virtù di questo paese saranno abbondanti. Se tutta la terra è così educata, le virtù saranno praticate su tutta la terra. Perciò se si applica questo principio a una persona, si conoscerà una persona; se lo si applica a una famiglia, si conoscerà una famiglia; se lo applica a un villaggio, si conoscerà un villaggio; se lo si applica a un paese, si conoscerà un paese; se lo si applica su tutta la terra, allora si conoscerà tutta la terra. Da dove conosco le cose di tutta la terra? Ecco, da questo.[418]

Volendo inquadrare l'intero contesto – dal capitolo LII al LV – in cui appaiono tali affermazioni, notiamo innanzitutto che all'inizio di questi tre capitoli Laozi parla dell'unica salvezza del Grande Dao: «Tramite la luce che viene dal Dao puoi ritornare nella sua luminosità, così non ti lascerai andare mai più nelle calamità. Questo significa assumere l'eternità. Questo è il motivo per cui sono certo del Dao e cammino sul suo cammino, l'unica cosa che temo è di stare andando fuori strada».[419]

Poi, Laozi denuncia i peccati della sua epoca:

> Il Grande Dao è completa pace, ma gli uomini preferiscono sentieri secondari. Il governo è veramente corrotto; i campi sono pieni di erbacce; i granai sono tutti vuoti. Non sono infatti rapinatori quelli che indossano abiti raffinati, che por-

---

[418] 善建者不拔, 善抱者不脱。子孙以祭祀不辍。修之于身, 其德乃真。修之于家, 其德乃余。修之于乡, 其德乃长。修之于邦, 其德乃 丰。修之于天下, 其德乃普。故以身观身, 以家观家, 以乡观乡, 以邦观邦, 以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此" (*Laozi*, 54, 1-4).

[419] "用其光, 复归其明, 无遗身殃, 是为袭常。使我介然有知, 行于大道, 唯施是畏" (*Laozi*, 52, 6; 53, 1).

> tano spade affilate, che indulgono in prelibatezze, che accumulano troppa ricchezza? Questa è la ribellione contro il Dao![420]

Qui Laozi annuncia con piena fiducia che il Grande Dao salva e sostiene: «Ciò che il costruttore perfetto costruisce non può essere distrutto, ciò che il conservatore perfetto conserva non può essere perso».[421] Il significato sembra essere che, malgrado questa generazione sia così perversa, il salvatore ha ancora la capacità di redimerla. Dopo di che Laozi propone anche la questione del culto rituale: «Si devono offrire sacrifici di lode a Colui che è perfetto, senza mai interrompersi».[422] Ciò che si vuole sottolineare, qui, non è tanto una questione di teoria, ma di pratica religiosa. Ciò che è detto «virtù» – sia quella di una famiglia, o di un paese, o di tutta la terra – è la pratica della fede: «Se è diffusa su tutta la terra, le virtù saranno praticate su tutta la terra».[423] «De 德 [virtù] è la casa [metaforica] del Dao»;[424] la parola de 德 si collega a de 得, che significa «possedere» il Dao. La virtù e la ragione, di cui i cinesi parlano spesso, sono manifestazioni della salvezza che viene dal Dao: chi non possiede il Dao, non possiede la virtù; chi non possiede il Dao, non possiede la ragione. Solo nella salvezza che viene dal Dao le virtù sono sufficienti e al tempo stesso superflue, la ragione è retta e assennata.[425]

In seguito, Laozi parla di coloro che sono salvati e sostenuti dal Grande Dao, i quali sono come bambini: «Colui che ha virtù abbondanti è come un neonato. Gli insetti velenosi non lo pungono; gli animali feroci non lo attaccano; i rapaci non lo danneggiano».[426]

---

[420] "大道甚夷, 而人好径。朝甚除, 田甚芜, 仓甚虚。服文采, 带利剑, 厌饮食, 财货有余, 是为盗夸。非道也哉！" (*Laozi*, 53, 2-3).

[421] "善建者不拔, 善抱者不脱" (*Laozi*, 54, 1).

[422] "子孙以祭祀不辍" (*Laozi*, 54, 2).

[423] "修者于家, 其德乃余" (*Laozi*, 54, 3).

[424] DAI WANG 戴望,《管子校正》(«Guida al *Guanzi*»), in GUOXUE ZHENGLISHE 国学整理社 (edd.),《诸子集成》第五册 (*Integrazioni dei Maestri del periodo pre-Qin*), V, 中华书局, 北京 2006[2], 220.

[425] Cf. *LTB*, 256.

[426] "含德之厚, 比于赤子" (*Laozi*, 55, 1).

Questo ci ricorda ciò che Gesù ha detto più volte a proposito della necessità di diventare come bambini, per raggiungere la verità e vedere il regno dei cieli.[427]

Gesù (in ebraico Yehoshua) significa «Dio è la salvezza». Quando l'angelo di Dio appare a Giuseppe, gli dice: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria, tua sposa, perché quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo. Essa partorirà un figlio e tu lo chiamerai Gesù: egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati» (Mt 1,20-21). La salvezza di Gesù, come la profezia di Laozi, è una luce che viene dall'alto: «In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini […] la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1,49); «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8,12).

La salvezza di Gesù, mette a punto Yuan, è innanzitutto una salvezza universale (*universal*). I suoi credenti sono presenti in tutto il mondo, e credono che il Santo salvi tutti gli uomini, e che non vi siano uomini respinti o rifiutati.

In secondo luogo, la salvezza di Gesù è potente e misteriosa (*miraculous and mighty*). Egli, figlio di un povero falegname, che non aveva studiato ed è morto giovane, in tre anni passati a girare di villaggio in villaggio ha conquistato il cuore di miliardi di persone, ha cambiato la storia umana, ha costruito e sostenuto l'ininterrotto «regno della fede». Proprio come ha detto Laozi: «Ciò che il costruttore perfetto costruisce non può essere distrutto, ciò che il conservatore perfetto conserva non può essere perso. Occorre fare sacrifici in favore di colui che è perfetto e lodarlo di generazione in generazione, senza mai interrompersi».[428]

Infine, la salvezza di Gesù è anche la fonte duratura dell'amore e delle virtù (*the spring of love and virtue*). Questo può essere testimoniato da ogni credente, ed è sperimentato da ogni persona che è toccata dalla fede. Veramente si può dire:

> Se è praticata da un uomo, le sue virtù saranno autentiche e senza ipocrisia. Se è praticata da una famiglia, le virtù di questa famiglia saranno sufficienti e vi sarà anche il super-

---

[427] Cf. Mt 11,25; Lc 18,17.

[428] "善建者不拔, 善抱者不脱。子孙以祭祀不辍" (*Laozi*, 54, 1).

> fluo. Se è praticata in un villaggio, le virtù di questo villaggio saranno durevoli. Se è praticata in un paese, le virtù di questo paese saranno abbondanti. Se si diffonde su tutta la terra, le virtù saranno praticate su tutta la terra.[429]

La prima parola di Gesù, all'inizio della sua missione, è: «convertitevi». Egli dice: «Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori a convertirsi» (Lc 5,32). Dal punto di vista di Dio, nessuno lo conosce pienamente, nessuno lo teme veramente, neanche uno può essere chiamato «giusto»; e proprio per questo Gesù dice: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati» (Mt 9,12).

Quando Laozi parla del Santo, dice qualcosa di simile: «Solo quando si considera una malattia come malattia, si può venirne fuori. Il Santo non si ammala, proprio perché sa questo; perciò non si ammala».[430] Come Gesù «salverà il suo popolo dai suoi peccati», così il Santo «condurrà gli uomini alla conversione dai loro peccati»: «Il Santo apprezza ciò che gli uomini abbandonano; disprezza ciò che gli uomini accarezzano. Egli impara ciò che gli uomini non vogliono imparare; conduce gli uomini a convertirsi dalle loro trasgressioni. Ciò che fa il Santo è in accordo con la natura di tutte le cose; non è uno sforzo umano».[431]

Il Santo agisce così, perché sa chiaramente che ciò che gli uomini imparano e accarezzano è una malattia; invece proprio ciò che gli uomini disprezzano e non imparano è la vera origine della salute. Perciò il Dao del Santo «è contrario alle cose normali»;[432] «il ritorno è il movimento del Dao»;[433] il Santo vuol condurre gli uomini a ritornare dallo stato di malattia alla vera conoscenza (quella che si ottiene ricercando il Dao, che conduce all'umiltà e alla non-

---

[429] "修之于身, 其德乃真。修之于家, 其德乃余。修之于乡, 其德乃长。修之于邦, 其德乃丰。修之于天下, 其德乃普" (*Laozi*, 54, 3). Cf. *LTB*, 257-258.

[430] "夫唯病病, 是以不病。圣人不病, 以其病病, 是以不病" (*Laozi*, 71, 2-3).

[431] "是以圣人欲不欲, 不贵难得之货; 学不学, 复众人之所过。以辅万物之自然, 而不敢为" (*Laozi*, 64, 5).

[432] "与物反矣" (*Laozi*, 65, 4).

[433] "反者道之动" (*Laozi*, 40, 1).

azione)[434] e alla rinuncia al possesso delle cose (l'avidità è il più grande peccato).[435] Il Santo fa così non per sua volontà, ma per adeguarsi al progetto originario della realtà; e così facendo, riconduce gli uomini alla loro natura originaria.[436]

Che tipo di peccati commettono gli uomini? E come può il Santo far sì che si convertano, che «tornino indietro»? Laozi dice:

> Non onorare i virtuosi, affinché le persone non si combattano per diventare come loro. [...] Non evocare desideri inafferrabili, affinché le persone non diventino irrequiete. Pertanto, il Santo governa umiliando i cuori della gente, riempiendo i loro stomaci, sottomettendo la loro volontà, e rafforzando le loro ossa. […] Così, anche se alcuni iniziano a vantarsi della loro sapienza, devono frenarsi nel loro comportamento.[437]

Nel capitolo LVII Laozi dice ancora:

> Quanto più ci sono divieti e proibizioni sotto il cielo, tanto più il popolo impoverisce. Quanto più il popolo possiede armi affilate, tanto più lo Stato è disordinato. Quanto più la tecnica si sviluppa, tanto più vengono prodotti oggetti bizzarri. Quanto più si pubblicano leggi e decreti, tanto più si moltiplicano ladri e briganti. Il Santo dice: se io agisco senza sforzo umano, il cuore del popolo sarà trasformato naturalmente; se io amo la tranquillità, il cuore del popolo sarà giustificato; se io mi disimpegno da solo, il popolo sarà ricco; se io sono senza desideri, il popolo sarà semplice.[438]

---

[434] "为学日益, 为道日损。损之又损, 以至于无为" (*Laozi*, 48, 1).

[435] "咎莫大于欲得" (*Laozi*, 46, 2).

[436] Cf. *LTB*, 258-259.

[437] "不尚贤, 使民不争。不贵难得之货, 使民不为盗。不见可欲, 使民心不乱。是以圣人之治, 虚其心, 实其腹, 弱其志, 强其骨。常使民无知无欲, 使夫智者不敢为也" (*Laozi*, 3, 1-5).

[438] "天下多忌讳, 而民弥贫。民多利器, 国家滋昏。人多伎巧, 奇物滋起。法令滋彰, 盗贼多 有。故圣人云：我无为而民自化, 我好静而民自正, 我无事而民自富, 我无欲而民自朴" (*Laozi*, 57, 2-3).

In seguito, nel capitolo LVIII, Laozi dice che nel mondo la fortuna, la giustizia, il bene e il male non sono sicuri, sono molto mutevoli. Solo il Santo va al di là di tutto questo, arriva allo stato di «vivere rettamente senza giudicare nessuno; [di essere] forte ed intelligente, senza danneggiare nessuno. Egli è schietto, ma non sfrenato; brilla ma non abbaglia».[439] Nel capitolo II vi è un'asserzione simile: tutte le azioni e parole del mondo sono relative, la bellezza e il bene contengono la bruttezza e il male, ogni affermazione ne contiene un'altra, perciò «le opere del santo sono fatte senza sforzo umano e gli insegnamenti del Santo sono superiori a quelli dati con le parole».[440]

Si comprende come la salvezza del Santo porti gli uomini a conoscere la realtà dei loro peccati e dei loro limiti, a passare dalla cecità alla vista, a superare se stessi e a ritornare al vero Dao. L'uomo è originariamente limitato e peccatore, ma giudica tutte le cose con occhi che sembrano infiniti e giusti: ciò lo porta a vivere nel peccato e nella malattia senza accorgersene. Perciò Laozi dice: «Non conoscono, ma pensano di conoscere: questa è appunto una malattia».[441]

Il Santo, inoltre, è detto da Laozi «possedere il Dao» e diventarne lo «strumento (shi 式)»;[442] lo strumento (mediatore) degli uomini per conoscere l'Altissimo. Analogamente la Bibbia, quando parla di Gesù, sottolinea ripetutamente: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (Gv 1,18).

Nel capitolo XXVIII Laozi così parla del Santo: «Conosce la sua luminosità, ma si mantiene nell'oscurità, diventa così per il mondo lo strumento di conoscenza dell'Altissimo. Essendo per il mondo lo strumento di conoscenza dell'Altissimo, ha con sé la virtù eterna, consente alle persone di tornare all'infinito».[443] Gesù dice piuttosto di essere il pastore delle pecore; anche le altre pecore nel

---

[439] "圣人方而不割, 廉而不刿, 直而不肆, 光而不耀" (*Laozi*, 58, 4).
[440] "是以圣人处无为之事, 行不言之教" (*Laozi*, 2, 3).
[441] "知不知, 上。不知知, 病" (*Laozi*, 71, 1). Cf. *LTB*, 259-260.
[442] Cf. *Laozi*, 22, 2.
[443] "知其白, 守其黑, 为天下式。为天下式, 常德不忒, 复归于无极" (*Laozi*, 28, 3-4).

mondo, che non sono del suo ovile, diventeranno un solo gregge sotto un solo pastore.[444] Un bellissimo salmo dice: «Il Signore è il mio pastore: non manco di nulla; su pascoli erbosi mi fa riposare, ad acque tranquille mi conduce. Mi rinfranca, mi guida per il giusto cammino, per amore del suo nome» (Sal 23,1-3).[445]

Perché il Santo è il messaggero di Dio e il pastore degli uomini, conoscerlo è dunque la salvezza; non c'è bisogno di pratiche ascetiche e di esercizi spirituali. La rivelazione di Dio e la sua salvezza sono infatti una cosa sola, accettare la rivelazione significa appunto accettare la salvezza; chi crede diventa giusto. Perciò Laozi dice: «La mia parola è realmente facile da comprendersi, da praticarsi, ma gli uomini del mondo non riescono a comprenderla e a praticarla, proprio perché essi non riescono a conoscere la radice della parola, il padrone delle cose»,[446] cioè il Santo. Il Santo «si è vestito di abiti grossolani, ma nasconde un tesoro all'interno»;[447] così ha accecato gli occhi di tutti coloro che pensano di avere la conoscenza e di avere capito.[448]

Gesù dona ai credenti la pace dell'anima: «Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi» (Gv 14,27); «Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime» (Mt 11,29). E il Santo di Laozi presenta proprio queste caratteristiche di salvatore delle anime:

> Le norme che vengono dal Santo sono: umiliare i cuori degli uomini, riempire i loro stomaci, sottomettere la loro volontà, e rafforzare le loro ossa.[449]
> Nel governare il popolo, il Santo fornisce soddisfazione interiore, non piaceri esteriori. Così gli uomini discernono e scelgono.[450]

---

[444] Cf. Gv 10,1-16.
[445] Cf. *LTB*, 261.
[446] "吾言甚易知, 甚易行。天下莫能知, 莫能行。言有宗, 事有君" (*Laozi*, 70, 1-2).
[447] "是以圣人被褐而怀玉" (*Laozi*, 70, 4).
[448] Cf. *LTB*, 262.
[449] "圣人之治, 虚其心, 实其腹, 弱其志, 强其骨" (*Laozi*, 3, 4).
[450] "圣人之治也, 为腹不为目, 故去彼取此" (*Laozi*, 12, 2).

> Il Santo non ha un cuore per sé, ma ha lo stesso cuore che ha il popolo.[451]
> In questo mondo, il Santo, con il suo soffio, rende semplici i cuori delle persone. Le persone fissano gli occhi e le orecchie su di lui, ed egli le tratta come bambini.[452]

Il Santo «ha lo stesso cuore che ha il popolo», cioè considera il cuore del popolo al di sopra di tutto. Egli con lo Spirito Santo (Dao) rende i cuori degli uomini semplici come quelli dei bambini: solo a questo modo essi possono essere salvati, liberati dall'avarizia, dall'astuzia e dalla superbia del mondo.

Il culmine della salvezza portata dal Santo consiste nel dono dell'eternità agli uomini. Secondo Laozi, essere salvati dal Santo significa ereditare la luce del Grande Dao, che è la luce della vita.[453] Tutti coloro che ritornano al suo splendore, tramite la luce che da Lui proviene dal Dao, erediteranno l'eternità.[454] Come dice Gesù: «Io sono la luce del mondo; chi segue me, non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita» (Gv 8,12).[455]

6.3. L'umiliazione

L'onnipotente e glorioso Dao-Dio, assumendo l'umile e povera forma dell'uomo, ha compiuto la sua opera di salvezza. Circa la metà delle descrizioni che Laozi dà del Santo riguardano la sua umiltà (*humility*). Yuan Zhiming individua sedici descrizioni dirette e indirette di tale umiltà nel *Laozi* (capitolo III); in sintesi, esse manifestano tre evidenti caratteristiche.[456]

La prima riguarda la posizione del Santo: egli conosce la propria forza maschile, ma mantiene una tenerezza femminile; conosce la propria luminosità, ma si mantiene nell'oscurità; conosce la

---

[451] "圣人无常心, 以百姓心为心" (*Laozi*, 49, 1).
[452] "圣人在天下, 歙歙焉为天下浑其心, 百姓皆注其耳目, 圣人皆孩之" (*Laozi*, 49, 4).
[453] Cf. *Laozi*, 27, 3-4.
[454] "用其光, 复归其明, 无遗身殃, 是为袭常" (*Laozi*, 52, 6).
[455] Cf. *LTB*, 260-262.
[456] Cf. *LTB*, 265-268.

propria gloria, ma rimane volontariamente nella disgrazia; rimane nel luogo disprezzato da tutti, così compie la missione di salvare gli uomini e di essere il loro re. La Bibbia dice di Gesù che è l'immagine di Dio, ma si è umiliato, è diventato uomo, e in spirito di obbedienza ha assunto la condizione di servo.[457]

La seconda riguarda l'opera del Santo: il suo «non agire da sé» e la sua «non azione» manifestano la sua obbedienza al Grande Dao, perché egli agisce con la propria forza di Dao, non con la propria forza di uomo. Gesù lo ha detto ripetutamente: ciò che ho fatto e agito, ciò che ho detto e operato, non viene da me, ma è compiuto dal Padre.[458]

La terza riguarda le qualità morali del Santo: egli è sensibile, umile, si veste di abiti grossolani, è semplice, affronta con rigore le difficoltà, è estremamente modesto.[459] Gesù dice di sé stesso: «Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime. Il mio giogo infatti è dolce e il mio carico leggero» (Mt 11,29-30).

Quando Gesù nacque a Betlemme, ad eccezione di alcuni sapienti orientali a cui Dio lo aveva rivelato e di un piccolo gruppo di pastori che pascolava nella notte, non venne accolto dagli abitanti di questo mondo. Al contrario, i suoi concittadini lo considerarono come un figlio illegittimo, dicendo addirittura che era il figlio di Maria e del soldato Pandera.[460] Il falegname Giuseppe era solo nominalmente suo padre, neanche i suoi «fratelli» e «sorelle» (cugini di primo grado) credevano che egli fosse il figlio di Dio. La gente lo derideva: «Non è egli forse il figlio del carpentiere?» (Mt 13,55); «Come mai costui conosce le Scritture, senza avere studiato?» (Gv 7,15); «Queste parole non sono di un indemoniato; può forse un demonio aprire gli occhi dei ciechi?» (Gv 10,21). La sua gente arrivò al punto di tentare di ucciderlo…[461]

---

457 Cf. Fil 2,6-8.

458 Cf. Gv 5,19-30; 6,38; 7,15-18; 8,28.50; 12,44-50; 14,10.

459 Cf. *Laozi*, 29, 4; 58, 4; 63, 6; 70, 4.

460 Cf. MAI DAOWEI 麦道卫 (J. MCDOWELL),《铁证待判》(*Il giudizio irrefutabile*), 更新传道会, Milltown 1990, 159. Cf. *LTB*, 270.

461 Cf. Gv 7,1.

Gesù non solo condusse una vita povera, ebbe anche una vita breve. Egli diceva di sé stesso: «Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo» (Lc 9,58). Venuto nel mondo per salvare gli uomini dai loro peccati, venne ucciso da loro. Fu tradito da un apostolo; fu ricoperto di scherni dai suoi flagellatori, che lo prendevano in giro e coprivano i suoi occhi chiedendogli: «Indovina, Cristo! Chi è che ti ha percosso»? (Mt 26,68). Gli venne dato aceto invece di acqua sulla croce, fu ferito da una lancia al costato, la sua tunica venne divisa a sorte dai suoi crocifissori…[462] Ma Gesù, sempre mite e umile, pieno di amore, rispondeva solamente: «Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). La sua ultima parola sulla croce è stata: «"Tutto è compiuto!" E, chinato il capo, spirò» (Gv 19,30).

La miseria, la povertà, l'umiliazione e la delicatezza di Gesù sono dunque arrivate al grado più alto. E ciò che dice Laozi a proposito del Santo le descrive perfettamente: «Il sommo bene è come l'acqua, che nutre tutte le cose rimanendo nel luogo disprezzato da tutti»;[463] «conosce la sua forza maschile ma mantiene una tenerezza femminile; conosce la sua luminosità ma si mantiene nell'oscurità; conosce la sua gloria ma rimane volontariamente nella disgrazia»;[464] «si è vestito di abiti grossolani, ma nasconde un tesoro all'interno»;[465] «sembra usualmente inattivo, ma non c'è nulla che non faccia»;[466] «non fa concorrenza a nessuno, è umile e non pensa a sé, pertanto, nessuno al mondo può concorrere con lui»; «il più morbido e debole che esiste al mondo supera il più duro e regna su di esso»;[467] «assume l'umiliazione e la passione ma diventa Signore e re».[468]

Confrontando la profezia di Laozi sul Santo, e quella di Isaia su Gesù,[469] notiamo una sostanziale somiglianza. Ma perché Dio ha voluto rivelarsi, e compiere la sua opera di salvezza in modo così umile?

---

462 Cf. Gv 19,23; 29; 34.
463 "上善若水。水善利万物……。处众人之所恶" (*Laozi*, 8, 1-2).
464 "知其雄, 守其雌……知其白, 守其黑……知其荣, 守其辱" (*Laozi*, 28, 1-5).
465 "被褐而怀玉" (*Laozi*, 70, 4).
466 "常无为而无不为" (*Laozi*, 37, 1).
467 "天下之至柔, 驰骋天下之至坚" (*Laozi*, 43, 1).
468 "受国之垢, 是谓社稷主; 受国不祥, 是为天下王" (*Laozi*, 78, 3).
469 Cf. Is, 53-54.

Secondo Yuan Zhiming, non era conveniente che l'Onnipotente si incarnasse in un uomo nobile, perché la gente avrebbe detto: la nobiltà ha prodotto questo frutto. Non era conveniente che si incarnasse in un uomo di conoscenza, perché la gente avrebbe pensato: la sua opera viene dalla conoscenza umana. Non era conveniente che si incarnasse in un uomo longevo, perché la gente avrebbe considerato il suo mistero come il frutto di un lavoro perseverante. Non era conveniente che si incarnasse in un uomo forte, perché la gente avrebbe attribuito la sua potenza alle capacità e alla volontà umane.

Al tempo stesso, non sarebbe stato conveniente utilizzare un profondo linguaggio filosofico, perché sarebbe stato monopolizzato da un piccolo gruppo di filosofi. Non sarebbe stato conveniente fare appello a sottigliezze logico-formali, perché la gente lo avrebbe considerato un sofista. Non sarebbe stato conveniente usare formule scientifiche, perché l'uomo un giorno avrebbe rivolto la scienza contro Dio stesso. Dio, per rivelarsi all'uomo, ha fatto uso di parole e immagini semplici e ben conosciute, comprensibili da chiunque. Proprio come dice Laozi: «Il Dao, quando se ne parla, manca di sapore. Non fa appello agli occhi né alle orecchie; tuttavia, i suoi benefici non si esauriscono facendone uso».[470] Le opere del Grande Dao sono esattamente contrarie a quelle del mondo: «Quanto grandi le sue virtù! Quanto misteriose e profonde! Corrono contrariamente alle cose umane, ma portano ad una grande armonia!».[471] Gesù diceva, insegnando alla gente: «Ciò che è esaltato fra gli uomini è cosa detestabile davanti a Dio» (Lc 16,15). Non è questa una buona spiegazione della parola di Laozi: «Agire al contrario [del mondo] è il movimento del Dao»?[472]

Gli uomini accarezzano la ricchezza, Gesù vive invece nella povertà. Egli dice: «Non accumulate tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulate invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove i ladri non scassinano e non rubano» (Mt 6,19-20). Dice

---

[470] "道之出口, 淡乎其无味, 视之不足见, 听之不足闻, 用之不足既" (*Laozi*, 35, 3).
[471] "玄德深矣, 远矣, 与物反矣, 然后乃至大顺" (*Laozi*, 65, 4).
[472] "反者道之动, 弱者道之用" (*Laozi*, 40, 1).

ugualmente Laozi: «È molto meglio abitare nel Dao che essere incoronato imperatore o designato alto funzionario, con gloria e ricchezza».[473]

Gli uomini onorano la conoscenza, Gesù invece dice: il Dao di Dio si è tenuto nascosto ai sapienti e agli intelligenti e si è rivelato ai bambini (Mt 11,25). Ciò è uguale a «scartare il successo e la saggezza, rifiutare l'apprendimento umano, ritornare bambini. Se conosci tutte le cose, e conosci anche il passato e il presente, puoi ancora essere come un bambino».[474]

Gli uomini concorrono per raggiungere il primo posto, Gesù dice: «Chiunque si esalta sarà umiliato, e chi si umilia sarà esaltato» (Lc 14,11); «Molti dei primi saranno ultimi e gli ultimi i primi» (Mc 10,31). Nel *Laozi* si dice: «Il Santo indietreggia, ma invece viene messo davanti»;[475] «Ciò che è piegato diventa intero, ciò che è tortuoso diventa dritto».[476]

Gli uomini esaltano la forza, Gesù invece ha un cuore mite e umile come un agnello senza macchia. Nel *Laozi* si dice: «Quando gli esseri umani sono liberati dagli sforzi propri, Dao è in grado di compiere tutto quello che vuole»;[477] «Egli non fa concorrenza a nessuno, ma nessuno al mondo può concorrere con lui».[478]

Gli uomini sono attaccati alla vita, Gesù invece è pronto ad abbandonarla: «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà» (Mt 16,25). Nel *Laozi* si dice: «Il più grande guaio è accarezzare la vita carnale»; «Se si trascura il proprio corpo, lo si conserva in eterno»; «Morire senza morire si chiama longevità».[479]

Gli uomini perseguono le comodità della vita, invece Gesù è venuto nel mondo per servire gli uomini,[480] e lava persino i piedi

---

473 "故立天子, 置三公, 虽有拱璧, 以先驷马, 不如坐进此道" (*Laozi*, 62, 3).
474 Cf. *Laozi*, 19, 1-2; 10, 2.6; 20, 2-7; 49, 4.
475 "是以圣人后其身而身先" (*Laozi*, 7, 2).
476 "曲则全, 枉则直" (*Laozi*, 22, 1).
477 "无为而无不为" (*Laozi*, 48, 2).
478 "以其不争, 故天下莫能与之争" (*Laozi*, 66, 4).
479 Cf. *Laozi*, 13, 1; 7, 2; 33, 6.
480 Cf. Mc 10,45.

dei suoi apostoli.[481] Lin Yutang afferma: il fatto che Gesù lavi i piedi degli apostoli «è un fatto aspettato da Laozi».[482]

Il Dao onnipotente, tramite il Santo, in modo contrario al modo di agire del mondo, ha dimostrato la sua signoria e la sua gloria. In questo modo annuncia agli uomini: questa non è un'opera umana, ma è «l'opera del Dao»[483] – l'opera di Dio.[484]

7. LA VISIONE DELLA VITA UMANA

Per completare la sintesi degli elementi teologici presenti in *Lao Tzu and the Bible* di Yuan Zhiming, esaminiamo ora la sua antropologia.[485] Nel pensiero tradizionale cinese l'uomo non è considerato separatamente dal cielo e dalla terra, poiché l'essere umano e il cosmo sono collegati e si influenzano a vicenda. Nel corso della storia umana, tutti coloro che hanno avuto retta coscienza e senso della moralità ma non hanno conosciuto Dio (Dao), hanno anche cercato come l'uomo potesse salvarsi.

In Cina il confucianesimo ha sviluppato, in proposito, una serie di norme: «Conoscere i princìpi delle cose; avere profonda conoscenza, idee oneste, cuore retto; migliorare il carattere, rettificare la famiglia, disciplinare la nazione, portare la pace in tutta la terra».[486] I confuciani credono che il cuore umano sia essenzialmente buono, e che tale bontà possa essere sviluppata tramite la proprietà dei comportamenti; questa è la pietra angolare dello sviluppo della natura umana, e su questa intuizione si fonda l'affidabilità della pratica morale confuciana. Per quel che riguarda la gnoseologia, la

---

[481] Cf. Gv 13.

[482] LIN YUTANG, Il viaggio della fede, 243.

[483] "弱者道之用" (*Laozi*, 40, 1).

[484] Cf. *LTB*, 274-277.

[485] Cf. *LTB*, 196-198.

[486] "格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、天下平" cf. ZHU XI 朱熹, 《四书集注》(*Raccolta e Commento dei Quattro Libri*), a cura di WANG HAO 王浩, 凤凰出版社, 南京 2008, 4.

scuola confuciana ritiene che si possa raggiungere una «profonda conoscenza» attraverso il «conoscere i princìpi delle cose», al fine di arrivare a comprendere meglio l'uomo stesso. Confucio, all'inizio, non aveva ancora una visione così sistematica; egli utilizzava il metodo di elevare la «morale», far risorgere l'«etichetta» e conformarsi all'«amore», in modo da far sì che il Grande Dao ritornasse nel mondo. Egli credeva, cioè, che nella situazione di offuscamento del Dao, gli uomini potessero salvarsi tramite la sapienza e la morale. Nei suoi ultimi anni, però, dovette riconoscere il sostanziale fallimento di questo progetto: «Nel mondo non c'è più il Dao da tanto tempo, anche la mia speranza di seguire il Dao si è spenta!».[487] Anche i suoi discepoli arrivarono a dire: «È evidente che la nostra dottrina non funziona più!».[488]

Il buddhismo, fin dal suo arrivo in Cina, ha messo in luce l'insufficienza dell'umanesimo confuciano. Esso si presenta come una soteriologia basata sulla conoscenza: Shākyāmuni ha avuto la luce sotto l'albero della Bodhi (illuminazione), perciò il buddhismo si proclama una «religione della sapienza».

Laozi sottolinea che, se il mondo perdesse il Dao, non ci sarebbe nulla da riparare; l'uomo non si può salvare da solo! La sapienza e la morale dell'uomo sono limitate, e addirittura presentano elementi di peccato. Solo abbandonando sé stessi, rimanendo tranquilli, non agendo secondo la propria volontà e obbedendo al Dao l'uomo troverebbe la via d'uscita. L'asserzione fondamentale di Laozi è che la vita, i valori, la sapienza, la moralità dell'uomo non sono autonomi, non sussistono al di fuori del Grande Dao; sono invece contenuti in esso, come cellule nell'organismo o elementi di un grande sistema, la cui complessità non può essere compresa dal punto di vista delle singole parti. Se si presume di poterlo fare, ci si inganna inevitabilmente; «Ciechi sono coloro che pensano di poter vedere»;[489] «fanno come vogliono e cadono nella calamità».[490]

---

[487] Cf. SIMA QIAN, *Memorie di uno storico*, 3836.

[488] Cf. LIU BAONAN 刘宝楠 (ed.),《论语正义》(*La vera spiegazione dei* Dialoghi), 中华书局, 北京 2006, 395.

[489] "自见者不明" (*Laozi*, 24, 2).

[490] "不知常, 妄作, 凶" (*Laozi*, 16, 7).

Ugualmente, il valore dell'uomo si trova pienamente nell'appartenenza integrale alla totalità; l'uomo non può trovare il proprio valore ultimo in sé stesso. Se egli volesse essere indipendente e separarsi dal Grande Dao, sarebbe come la paglia del cane che non ha alcun valore, quando viene separata dall'altare del sacrificio.

In senso figurato, il confucianesimo cerca di risolvere soltanto i problemi attuali dell'uomo stesso, e somiglia all'antica teoria della terra piatta: la terra è come una grande pianura, che rappresenta l'unica scena dell'umanità – in essa si trovano il bene e il male, i problemi e le soluzioni. Il buddhismo è un «sistema geocentrico» che non considera la terra unica e piatta, bensì come un piccolissimo punto nel cosmo – che però è il centro di tutto. La soteriologia buddhista consiste nell'assolutizzare la piccolezza di questo punto: al di fuori di esso nulla esiste, e il tutto è (relativamente) nulla. Laozi ha confutato questo sistema geocentrico: come la terra gira intorno al sole e il sole gira intorno alla galassia, così «gli esseri umani emulano la terra, la terra emula il Cielo, il Cielo emula il Dao».[491]

7.1. L'unità tra il cielo, la Terra e l'uomo

Laozi si chiede: «Chi può unire la sua anima con il vero Dao, e non separarsi mai da esso»?[492] E risponde che solo il Santo riesce a fare così: «Il Santo si unisce al Dao, è per gli uomini lo strumento di conoscenza dell'Altissimo».[493] L'unione con il Dao, per coloro che si sono separati dal Dao, equivale a un ritorno: ritorno alla radice, alla madre, alla luce, all'essenza, al wuji 无极 (eternità, infinità), all'essere come bambini. Laozi dice che chi entra nel Dao è come un bambino tra le braccia della mamma, ritorna «in armonia con la natura».[494]

Negli ottantuno capitoli del *Laozi* si parla tredici volte della «non-azione»: il Grande Dao è in stato di non-azione, il Santo è in stato di non-azione, anche coloro che seguono il Dao devono esse-

---

[491] "人法地, 地法天, 天法道" (*Laozi*, 25, 7); cf. *LTB*, 197.

[492] "载营魄抱一, 能无离乎？" (*Laozi*, 10, 1).

[493] "是以圣人抱一为天下式" (*Laozi*, 22, 2).

[494] Cf. "未知牝牡之合而作。精之至也。终日号而不嗄, 和之至也。知和曰常, 知常曰明" (*Laozi*, 55, 2-3).

re in stato di non-azione. Gli uomini non solo non praticano la non-azione, non sanno neanche che cosa significhi. La non-azione consiste nel non fare nulla? Per il popolo, «non-azione» è solo sinonimo di fatalismo.

In realtà, per comprendere che cosa significhi non-azione nella prospettiva del Dao, occorre metterla in relazione con l'impotenza dell'uomo e con l'onnipotenza del Dao: «Il Dao è normalmente in stato di non-azione, ma non c'è niente che non venga fatto».[495] Dire che il Dao non-agisce vuol dire che gli uomini lo guardano ma non lo vedono, lo ascoltano ma non lo sentono; è molto difficile nominare la sua profondità infinita, troppo grande è la sua immagine, in cui non si riesce a vedere niente. Però il Dao è «in grado di compiere tutto ciò che vuole»:[496] i suoi benefici non si esauriscono, porta tutto a compimento, ama e sostiene tutto il creato.

Per l'uomo, porsi in stato di non-azione vuol dire essenzialmente emulare il Dao, obbedire solamente al Dao. Emulare la non-azione del Dao solo esteriormente o superficialmente non avrebbe alcun senso; solo abbandonare le proprie azioni, obbedire completamente al Dao è porsi nel vero stato di non-azione. Laozi ha detto chiaramente: «Con il cercare il Dao si diventa sempre più umili, mantenendosi umili si raggiunge lo stato della non-azione».[497]

Quando l'uomo si umilia e giunge alla non-azione, riesce ad agire in piena conformità con il Dao – riesce a «fare la volontà del Dao». Impossibile? Come ha detto Gesù, «questo è impossibile agli uomini, ma a Dio tutto è possibile».[498] Nella Bibbia si dice anche qualcos'altro di molto opportuno, a questo proposito: «Se il Signore non costruisce la casa, invano vi faticano i costruttori. Se il Signore non custodisce la città, invano veglia il custode» (Sal 127,1). Perché gli uomini non riescono a comprendere la verità del Grande Dao e del Dao incarnato (il Santo), non vedono che la non-azione coincide con l'abbandonare se stessi ed obbedire al Dao. Il termine wuwei 无为 («non-azione») è diventato una locuzione proverbiale, un modo di dire che tutti usano ma di cui nessuno ha capito veramente il significato.

---

[495] "道常无为而无不为" (*Laozi*, 37, 1).

[496] Cf. *Laozi*, 37, 1-4.

[497] "为道日损。损之又损, 以至于无为" (*Laozi*, 48, 1).

[498] Cf. Mt 19,26; Mc 10,27; Lc 18,27.

Dopo la fine del Periodo delle Primavere e degli Autunni (Chunqiu shidai 春秋时代, 722-481 a.C.), essendosi smarrito il Dao, la vera non-azione è diventata una «non-azione senza il Dao», che, con il trascorrere del tempo, si è trasformata addirittura nel principio: «la non-azione è il Dao». I daoisti sono arrivati a valutare «la non-azione esteriore» più della «non-azione interiore», il «non fare nulla di esteriore» più dell'abbandonare i desideri egoistici e la sapienza mondana. Ma la «non-azione esteriore» costituisce solo un'imitazione del metodo di Laozi, che lascia l'uomo nella condizione profana; ciò potrà portare a qualche risultato, ma certamente non a conformarsi al volere del Dao. Per esempio: nella dinastia Han 汉 Wendi 文帝 e Jingdi 景帝 (*La Regola di Wenjing*, 180-141 a.C),[499] e nella dinastia Tang 唐 Taizong 太宗 (*La Regola di Zhenguan* 贞观, 627-649),[500] avevano utilizzato in qualche misura il metodo della non-azione di Huanglao 黄老:[501] «Nell'arte del governo il segreto è nell'essere tranquilli, allora il popolo sarà stabile». Tale applicazione ha portato all'epoca d'oro nella storia cinese; ovviamente, emulare solo esteriormente il Dao è pur sempre meglio che disobbedirgli apertamente. Tuttavia, tale applicazione esteriore del principio della non-azione non ha potuto impedire la degenerazione morale e sociale.

La non-azione come obbedienza e affidamento al Dao coincide con quelli che, per i cristiani, sono l'obbedienza e l'affidamento a Dio. Quando si è sperimentato nell'anima lo stato gioioso della tranquillità che proviene da Dio, quando si è vissuto sotto la guida e la viva protezione di Dio, quando si è creduto nell'amore fedele di Dio, quando si è sentito vicino il Santo Gesù come benefattore ed amico, forse si desiderano ancora obiettivi e «successi» profani?

---

[499] La Regola di Wen e Jing si riferisce ai regni dell'imperatore Wen e di suo figlio Jing, della dinastia Han, una fase storica che è spesso considerata come uno dei periodi d'oro della storia cinese.

[500] La Regola di Zhenguan si riferisce al regno dell'imperatore Tang Taizong (Li Shimin 李世民); fu un altro periodo di prosperità e di stabilità.

[501] Cioè Huangdi 黄帝 e Laozi 老子.

Jeanne Guyon dice:

> La più grande conquista religiosa è la più facile da avere; il sacramento più importante è il più facile da celebrare. Le cose in natura sono ugualmente così; quando si entra in mare con una barca non bisogna avere molta forza, si è portati spontaneamente dal mare. Se ci si avvicina a Dio in modo dolce e spontaneo, si arriverà allo stato mistico in modo facile e veloce.[502]

Nello stato di non-azione si lascia fare tutto a Dio: «Accetta tutto ciò che arriva a noi, non pensare che è fatto dall'uomo, sii consapevole che tutto è causato da Dio. Come un regalo che, donato, non appartiene più a colui che lo dona».[503] Ciò significa perdere la propria volontà nella volontà di Dio. Se fossimo come Laozi, il quale crede nel Dao, vero e vivente, sarebbe naturale per noi fare così; se riuscissimo a rinunciare agli intralci della conoscenza umana, delle idee profane e della nostra volontà, sarebbe per noi una cosa facile.

Poiché la non-azione è un adattarsi alle circostanze e un riposare tranquillamente nel Dao, sarebbe uno sbaglio sforzarsi di agire nel nome del Dao. Diceva Kierkegaard, riflettendo su quale fosse il modo migliore di raggiungere il regno di Dio: è necessario trovare un buon lavoro? No, egli risponde, dobbiamo cercare prima il regno di Dio. È necessario lasciare tutti i nostri averi ai poveri? La risposta è no, dobbiamo cercare prima il regno di Dio. È allora necessario andare ad annunciare la verità agli uomini, affinché cerchino il regno di Dio? Ancora una volta la risposta è no, dobbiamo cercare prima il regno di Dio. Kierkegaard conclude dicendo: «Allora, in un certo senso, non dobbiamo fare nulla. […] Davanti a Dio non c'è nulla, cerchiamo di rimanere in silenzio; questo silenzio sarà l'inizio, e ciò significa cercare prima il regno di Dio».[504]

---

[502] GAIEN FUREN 盖恩夫人 (J. GUYON),《简易祈祷法》(*Il metodo semplice della preghiera*), 台湾福音书房, 台北 1993, 32.

[503] GAIEN FUREN, *Il metodo semplice della preghiera*, 32.

[504] FU SHIDE 傅士德 (R. J. FOSTER),《属灵的操练礼赞》(*Celebrazione della disciplina*), 学生福音默契, 香港 1993, 105-106.

Nel momento in cui l'uomo abbandona i propri tentativi e i propri sforzi, il Dao di Dio entra naturalmente nel suo cuore, così come l'acqua fluisce naturalmente in un luogo sufficientemente basso e vuoto. Ciò che dice Gesù, a proposito del rinunciare alla vita per trovarla (cf. Mt 16,25), è anche quello che diceva Laozi: «Chi trascura il proprio corpo, lo conserva in eterno».[505] Perciò l'unico modo di cercare Dio è abbandonare tutte le ricerche; il mistero della pratica del Dao è la vera non-azione, che consiste anche nella rinuncia alla pratica di una non-azione espressamente finalizzata a cercare il Dao.

Questo è un passo importante. All'inizio della sua vita pubblica, quando molta gente lo seguiva, un giorno Gesù si voltò e disse:

> Se uno viene a me, deve lasciare tutto e venire dietro di me. Chi non porta la propria croce e non viene dietro di me, non può essere mio discepolo. Chi di voi, volendo costruire una torre, non si siede prima a calcolarne la spesa, per evitare che, se getta le fondamenta e non può finire il lavoro, tutti coloro che vedono comincino a deriderlo? Così chiunque di voi, se non rinunzia a tutti i suoi averi, non può essere mio discepolo (Lc 14,25-33).

Qui non c'è altra scelta! Il processo dell'unione della vita umana con la vita del Dao è realmente alla nostra portata; esso penetra profondamente nella nostra vita quotidiana, diventa il porto nella pioggia e nel vento, l'acqua viva nella sete, il risveglio nell'incubo; dà lo stile a tutta la nostra vita terrena. Il Santo Gesù, che è il Dio incarnato, è la perfetta unione tra Dio e l'uomo. Egli ha detto: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30); «Tu, Padre, sei in me e io in te» (Gv 17,21). Gesù ha detto anche che i suoi fedeli sono una cosa sola con lui, come lui e il Padre sono una cosa sola; lo Spirito Santo abiterà in loro, benché gli uomini non lo conoscano (cf. Gv 17,11; 14,17).

---

[505] "外其身而身存" (*Laozi*, 7, 2).

7.2. La libertà dell'uomo

La frase di Laozi «ritirarsi dopo aver ottenuto il successo e aver stabilito la propria reputazione, ecco il Dao del cielo»[506] è sovente citata da coloro che vogliono ascrivere la sua concezione del Dao al naturalismo politeista, o al quietismo.[507] Tuttavia si tratta di un fraintendimento, perché l'opera creatrice del Dao, la sua azione provvidenziale e il mistero della sua natura trovano in Laozi una perfetta sintesi, e sono indivisibili tra loro: «È il dominatore più elevato e più grande, ma le persone non sembrano accorgersi della sua presenza […] Il Dao si muove liberamente come vuole; non ha bisogno di impartire comandi. Tuttavia, quando una grande opera è stata completata, la gente dice che ciò è avvenuto naturalmente.[508] Qui l'avverbio «naturalmente» indica che, a motivo della superiorità e della perfezione del Grande Dao, la gente non riesce neanche ad accorgersi della sua signoria!

Più volte Laozi, da una parte, loda l'opera creatrice del Grande Dao e la sua azione provvidenziale nei confronti degli uomini, dall'altra sottolinea la sua natura nascosta. A proposito della grandezza del Grande Dao, egli dice:

> Sostiene tutte le cose, ma non se ne vanta; compie un grande lavoro, ma non chiede nessun compenso. Egli ama e sostiene tutte le cose, ma non ne rivendica il dominio; sembra essere sempre piccolo. Quando tutto ritorna a lui, egli ancora non ha pretese di signoria. Così, il suo nome diventa molto grande. Dall'inizio alla fine non ha mai rivendicato la sua grandezza, ma proprio per questo essa viene stabilita.[509]

---

[506] "功成名遂身退, 天之道" (*Laozi*, 9, 5).

[507] Per esempio, alcuni studiosi dicono che la ziran di Laozi sia proprio la natura materiale: Chen Rongjie 陈荣捷, Lin Yutang 林语堂, Zhan Jianfeng 詹剑峰 e Yi Zhenhuan 尹振环. Cf. WANG XUQIN 王绪琴,《老子"道法自然"思想研究》(*Studi sul pensiero di Laozi: il Dao obbedisce alla natura*), 东北师范, 长春 2005, 7.

[508] "太上, 下不知有之。…… 悠兮其贵言, 功成事遂, 百姓皆谓我自然" (*Laozi*, 17, 1-3).

[509] "万物恃之以生而不辞, 功成不名有。爱养万物而不为主, 可名于小；万物归焉而不为主, 可名为大。以其终不自为大, 故能成其大" (*Laozi*, 34, 2-4).

A proposito della sua grazia: «Il Dao dà a tutte le cose la vita, le nutre con la sua grazia e le fa sviluppare fornendo loro pace, amore e protezione. Anche se egli genera e alleva, non avanza alcun diritto di proprietà; tutto viene fatto da lui, ma non si vanta; è il Signore di tutte le cose, ma non agisce come i tiranni. Quanto insondabile è la sua grazia!»[510]

E a proposito della sua onnipotenza: «La più alta perfezione sembra carente, ma non manca mai ogni volta di essere applicata. La più grande pienezza sembra vuota, ma non si esaurisce con l'uso».[511]

La Bibbia annuncia le opere di Dio in modo più diretto e più chiaro di quel che faccia Laozi, sottolineandone ugualmente la natura misteriosa: «Veramente tu sei un Dio nascosto, Dio di Israele, salvatore» (Is 45,15). Dice anche agli uomini: «Ascoltate pure, ma senza comprendere, osservate pure, ma senza conoscere» (Is 6,9).

Sulla natura nascosta del Grande Dao, Laozi ci ha dato numerose ispirazioni. Egli sa perfettamente che il Grande Dao può fare tutto, invece sottolinea l'apparente aspetto della sua non-azione, che ne implica la trascendenza; per questo gli uomini non lo conoscono. Laozi sa bene che il Grande Dao crea, ama, sostiene, dona e governa tutto, ma pone in rilievo come esso non usi la forza, non si presenti come il più grande, non invada, non si vanti della propria potenza; la non-azione del Dao non conduce al suo annullamento, bensì manifesta la sua grandezza, la sua grazia e la sua potenza. In questa prospettiva, Laozi ha contribuito in modo rilevante al problema teologico del rapporto tra la signoria di Dio e la libertà degli uomini.[512]

La Chiesa cristiana viene costantemente sottoposta alla domanda: perché Dio permette tanta sofferenza nella vita umana? Perché ci sono così tanti mali nel mondo? In forma ancor più diretta, si chiede Yuyan Zhiming:

> Perché Dio ha permesso che Adamo ed Eva mangiassero il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male?

---

[510] "道生之, 德畜之, 长之育之, 亭之毒之, 养之覆之。生而不有, 为而不恃, 长-而不宰, 是谓玄德" (*Laozi*, 51, 4).

[511] "大成若缺, 其用不弊。大盈若冲, 其用不穷" (*Laozi*, 45, 1).

[512] Cf. *LTB*, 93-100.

> Perché Dio tollera i peccati umani? E poiché Dio è presumibilmente un Dio onnisciente, onnipotente, amabile e gentile, perché Dio non ha semplicemente creato esseri umani perfetti, perfetti proprio come lui?[513]

Laozi ha risposto a questa problema, dicendo che il Grande Dao non toglie la libertà all'uomo. Affermare che il Grande Dao «non costringe, non agisce come vuole, non guarda a sé, non pretende, non si vanta, non domina, non possiede»[514] e così via, equivale a dire che il Dao lascia gli uomini pienamente liberi di agire; il Dao crea, ama, sostiene, osserva e sorregge un mondo libero e vivace, non come un pupazzo meccanico.

Dal punto di vista etico, la morale si fonda sulla libertà. La libertà è la capacità della volontà di decidere se agire o non agire: se voglio star fermo mi fermo, se voglio muovermi mi muovo. Se non fosse libera, l'azione umana non avrebbe nessuna qualità morale, e non potrebbe essere oggetto di apprezzamento o di biasimo; un'azione completamente obbligata non potrebbe essere giudicata moralmente, proprio per il suo non essere libera.[515]

Dal punto di vista ontologico, Dio stesso è l'assoluta libertà; in lui non c'è nulla di non libero, egli non crea essere umani (fatti a sua immagine e somiglianza) che non siano liberi. Se l'assoluta libertà producesse non libertà, sarebbe in contrasto con sé stessa.[516] Tutte le schiavitù nel mondo non sono venute da Dio, sono invece frutti del tradimento dell'uomo. Gli uomini corrono per la propria strada, cadono nella schiavitù senza accorgersi, credono sempre di essere liberi.

---

[513] «Why did God permit Adam and Eve to eat the fruit from the tree of the knowledge of good and will? Why does God tolerate human sins? And since God is presumably an omniscient, omnipotent, loving and kind God, why did God not simply create perfect human beings, perfect just like himself? » (*LTB*, 95).

[514] Cf. *Laozi*, 51, 4; 10, 7; 2, 4-5.

[515] F. THILLY, 《西方哲学史》下篇 (*History of Western Philosophy*, II), tr. cinese, 商务印书馆, 1979, 121-122. Cf. *LTB*, 96.

[516] Cf. *LTB*, 96-97.

Gesù ha detto: «Quando un cieco guida un altro cieco, tutti e due cadranno in un fosso» (Mt 15,14). E Laozi ha detto: «L'uomo farà come vuole se non conosce l'eternità, e cadrà nella calamità».[517]

Dal punto di vista gnoseologico, la libertà è la conoscenza della necessità. Dio è la necessità di tutte le cose, ed è la vera libertà; chi non conosce Dio, non sarà mai veramente libero. Dio ha creato l'uomo libero, attendendosi che egli fosse docile alla sua volontà, in modo da godere della propria libertà. L'uomo invece ha tradito il Signore: usando la libertà donatagli, è caduto nella tentazione del diavolo che ha fatto leva sul desiderio disordinato di «essere come Dio» e di «conoscere il bene e il male».[518] Perciò Dio chiama spesso gli uomini a «convertirsi», «a ritornare alla radice», «a ritornare alla vita», «a pentirsi», «a ritornare indietro», «a ritornare alla madre», «a ritornare al padre». Questo è il tema della missione di Gesù, e anche delle frasi sapienziali che Dio ha lasciato ai cinesi tramite Laozi.[519]

Yuan si pone ancora una domanda cruciale: «Dato che il Dao ha creato gli uomini liberi, perché essi sono incapaci di godere della libertà a meno che non siano nel Dao? Questo significa che gli uomini non sono ancora liberi?».[520]

Si deve capire che nel cielo e sulla terra, fuori del Dao, tutti gli esseri sono limitati, per vivere devono prendere qualcosa a modello; come dice Laozi, «gli esseri umani emulano la terra, la terra emula il Cielo, il Cielo emula il Dao e il Dao emula ciò che è, così com'è».[521] Il Dao stesso è infinitamente libero, è la libertà stessa; tutto il resto è libertà limitata. Gli uccelli non possono volare fuori del cielo, i pesci non possono vivere fuori dell'acqua, per parlare ci vuole la grammatica, per fare una cosa occorre seguire un ragionamento. Ugualmente, per l'uomo, l'obbedire a Dio è la condizione necessaria della sua più grande libertà. Se l'uomo si separa da Dio, e si appropria avida-

---

[517] "不知常, 妄作, 凶" (*Laozi*, 16, 7).

[518] Cf. Gn 3,5-6.

[519] Cf. *LTB*, 97-98.

[520] «Since Tao created humans with free will, why are people unable to enjoy freedom unless they are inside Tao? Does this mean that human beings are still not free?» (*LTB*, 98).

[521] "人法地, 地法天, 天法道, 道法自然" (*Laozi*, 25, 7).

mente di sé stesso, perde radicalmente la propria libertà e diventa schiavo dei propri peccati. «Mistero su mistero, la porta di tutte le meraviglie»:[522] la libertà appartiene all'uomo, ma solo in Dio (Dao); una volta che l'uomo si separa da Dio (Dao), la libertà si trasforma in schiavitù; da questo momento in poi, più l'uomo vuol possedere la libertà, più cade nei peccati e riceve castighi.

Dio non può fare nulla in proposito? Può forse togliere all'uomo la libertà? No. Dio per questo è Dio: a tutto ciò che ha fatto, ha dato un principio. Non fa così anche il bravo governante? Egli non ha bisogno di dare ordini specifici per ogni cosa; dà solo i princìpi generali a ciascuno, e così può «governare senza agire». Laozi dice: «Il Dao normalmente sembra inattivo, ma non c'è niente che non sia fatto».[523] Perciò Dio non ritira la libertà all'uomo, perché ha già dato a tutti i princìpi supremi del suo uso: a coloro che credono in lui e gli obbediscono, e a coloro che non credono in lui ma solo in stessi e nel proprio destino. Dipende solo dagli uomini riferirsi o meno a questi princìpi, decidendo con la propria libera volontà: in tal modo, «essi incolpano sé stessi».[524]

---

[522] "玄之又玄, 众妙之门" (*Laozi*, 1, 5).
[523] "道常无为而无不为" (*Laozi*, 37, 1).
[524] In cinese: jiuyou ziqu 咎由自取. Cf. *LTB*, 98-100.

SD 62,2 (2017), pp. 298-325

CAPITOLO 5

LA CRITICA DELLA TEOLOGIA CATTOLICA NEI CONFRONTI DI *LAO TZU AND THE BIBLE*

Per dare un giudizio equilibrato sull'opera *Lao Tzu and the Bible* dal punto di vista della teologia cattolica, evitando di ripetere i contenuti del capitolo IV, dividiamo il presente capitolo in due parti: aspetti positivi e aspetti negativi.

1. ASPETTI POSITIVI

Alla fine del capitolo IV abbiamo parlato della visione cristologica di Yuan Zhiming, che è anche il punto di partenza di tutto il suo pensiero. Quest'idea era già stata formulata da Cheng Shiguang 成世光, vescovo di Tainan 台南, nel suo libro *Tian Ren Zhiji* 天人之际 (*Tra il Cielo e l'uomo*) scritto nel 1974, dopo il primo convegno dei rappresentanti episcopali delle quattro nazioni asiatiche (Cina, Giappone, Corea e Vietnam), tenutosi a Hong Kong nel 1970 e dedicato alla ricerca sull'inculturazione teologica nell'ambiente asiatico. Nella prefazione il vescovo Cheng dice:

> Cristo ha realizzato la vita nuova dell'unità tra il Cielo e l'uomo, ha reso realizzabile così la speranza di essere santo e perfetto che è fin dal principio nel cuore dell'uomo. L'essere santo e perfetto è l'obiettivo della ricerca di Dio in maniera umana, dal basso in alto. Cristo che si fa carne accoglie Dio in maniera divina, dall'alto in basso. La natura umana si unisce così perfettamente alla natura divina in Cristo, per mezzo di lui l'uomo può essere santo e perfetto, e si stabilisce così lo stato di unità tra il Cielo e l'uomo.[1]

---

[1] Cheng Shiguang 成世光,《天人之际》(*Tra il cielo e l'uomo*), 闻道出版社, 台南 1974, 3.

Nella storia della ricerca teologica in Cina questo tipo di lavori aveva avuto una scarsa eco (vedere il capitolo II). In precedenza abbiamo detto che fino ai nostri giorni la Chiesa cinese (cattolica e protestante) ha sempre preferito la ricerca di una sintesi tra cristianesimo e confucianesimo. Da ciò deriva un duplice rischio: da una parte, poiché il confucianesimo in Cina è considerato da alcuni studiosi una religione tipicamente popolare, si enfatizzano in esso elementi come l'adorazione del Cielo e la venerazione degli antenati.[2] Da questo punto di vista, se il cristianesimo offrisse al popolo soltanto questi elementi, troverebbe una grande difficoltà ad integrarsi in Cina. D'altra parte alcuni studiosi considerano il confucianesimo come una pura pratica filosofica, cioè una morale;[3] perciò il cristianesimo, quando esprime la sua dottrina in termini confuciani, appare semplicemente come un agire moralistico, come una morale senza fonti e senza radici.

In quest'epoca globale, in cui gli uomini possono sapere tutto in un istante, vogliono capire tutto e chiedono continuamente il perché di tutto, il confucianesimo come pura morale è entrato in crisi; chi cerca la fonte e le radici della saggezza le trova piuttosto nel daoismo, che si presenta attualmente come il filone di ricerca più ricco d'interesse. Non a caso, secondo una leggenda, Confucio venne ammaestrato da Laozi;[4] e nel *Laozi* si trova il termine chiave della cultura tradizionale cinese: dao (道).

1.1. Nella prospettiva filosofica cinese

In *Lao Tzu and the Bible*, Yuan, da una parte, fa riferimento all'autentico spirito della cultura cinese; dall'altra, mette in luce la

---

[2] Ren Juyu 任继愈, He Guanghu 何光沪, Lai Yonghai 赖永海 e altri. Cf. LI SHEN 李申,《儒教研究》(«Studio sul confucianesimo»), in REN JUYU 任继愈 – ZHUO XINPING 卓新平,《20世纪中国学术大典: 宗教学》(*Il canone accademico cinese nel XX secolo: studi religiosi*), 福建教育出版社, 深圳 2002, 341-344.

[3] Liang Qichao 梁启超 è stato il primo ad annunciare che «il confucianesimo non è una religione»; idea sviluppata poi da Cai Yuanpei 蔡元培 e Chen Duxiu 陈独秀. Cf. LI SHEN, «Studio sul confucianesimo», 341-344.

[4] Non tutti gli studiosi concordano con questa teoria; per esempio Mou Zongsan sostiene che Laozi sia vissuto successivamente a Confucio.

presenza di Dio in questa grande civiltà, per poter attestare l'universalità della fede cristiana.

Innanzitutto, nella prima parte del suo libro Yuan parla del Dao Originario. La locuzione «Dao Originario» è usata da Tang Junyi 唐君毅,[5] e deriva dall'opera di Han Yu 韩愈:[6]

> Il Dao di cui parlo non è il Dao daoista, né quello buddhista. Yao ha trasmesso questo Dao a Shun, Shun l'ha trasmesso a Yu, Yu l'ha trasmesso a Tang, Tang l'ha trasmesso ai re Wen, Wu e Zhougong, questi l'hanno trasmesso a Confucio, Confucio l'ha trasmesso a Mencio; Mencio è morto, senza avere un successore.[7]

Per Han Yu, quindi, è molto importante l'ortodossia del Dao (Daotong 道统), trasmessa da Yao, Shun e Yu (citati in precedenza). Egli dice anche nel suo scritto *Yuandao*《原道》(*Il Dao originario*): «L'amore universale si chiama benevolenza, il comportamento adeguato alla benevolenza si chiama giustizia, l'agire in conformità con i principi della giustizia si chiama Dao, l'atteggiamento dell'uomo che non ha bisogno di aiuto e supporto esterno si chiama virtù».[8]

Il Dao è quindi definito da Han Yu come un agire morale; ciò mostra che il suo pensiero segue l'impostazione del confucianesimo tradizionale, ed è proprio da questo punto di vista che Yuan inizia il suo discorso. La suddetta opera di Han Yu è preceduta da una lunga introduzione dedicata a questa tesi: il Dao originario è quello trasmesso da Yao, Shu e Yu, ma al tempo di Laozi e Confucio era già stato perso.

---

[5] Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978), filosofo cinese, è stato uno dei massimi esponenti del neo-confucianesimo. Fu influenzato da Platone e Hegel, come in precedenza lo era stato dal pensiero confuciano.

[6] Han Yu 韩愈 (768-824), scrittore e poeta cinese, fu un famoso confuciano.

[7] "斯吾所谓道也, 非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜, 舜以是传之禹, 禹以是传之汤, 汤以是传之文武周公, 文武周公传之孔子, 孔子传之孟轲。轲之死, 不得其传焉" (YIN FALU 阴法鲁 [ed.],《古文观止译注》[*Traduzioni e Annotazioni dei classici antichi*], 北京大学, 北京2001, 484).

[8] "博爱之谓仁, 行而宜之之谓义; 由是而之焉之谓道, 足乎己无待於外之谓德" (YIN FALU [ed.], *Traduzioni e Annotazioni dei classici antichi*, 482).

Dopo di Han Yu il pensatore neoconfuciano Tang Junyi, insieme a Zhang Junmai 张君劢, Xu Fuguan 徐复观 e Mou Zongsan牟宗三 (citato prima), ha pubblicato nel 1958 un lungo discorso – *Dichiarazione della cultura cinese* (*Zhongguo Wenhua Xuanyan*《中国文化宣言》) – che è stato definito il manifesto del neoconfucianesimo contemporaneo, e anche la pietra miliare della sua nascita. Tang Junyi è un famoso scrittore con molte opere al suo attivo, tra cui un importante studio su Laozi; Yuan ha tratto certamente ispirazione dal suo pensiero. Nel volume *L'origine della filosofia cinese: Introduzione* (*Zhongguo zhexue yuanlun: Daolun pian*《中国哲学原论·导论篇》)[9] Tang ha elencato sei significati del Dao in Laozi.

Il primo è xuli zhidao 虚理之道: potrebbe essere tradotto come «il Dao del principio virtuale», perché – secondo Tang – il Dao deve appoggiarsi sempre alle relazioni o ai mutamenti delle cose per esprimersi o per essere notato; senza l'esistenza delle cose sarebbe sempre solo astratto e in potenza, privo di significato oggettivo. Questo «principio virtuale» potrebbe essere anche di carattere sociale; però nel *Laozi* non mancano le descrizioni generali, che gli attribuiscono il significato di legge naturale. Se, come Tang sostiene, questo principio è veramente la legge naturale nel senso più generale, allora rientrerebbe nel campo della cosmologia, e sarebbe la legge eterna che spiega la generazione dell'universo. Da qui Yuan ha tratto l'idea per formulare la sua cosmologia, e per collegarla al percorso che conduce l'uomo al Dao.

Il secondo è xingshang daoti 形上道体, traducibile come «l'essere (metafisico) del Dao». Questa espressione si riferisce al Dao come all'essenza assoluta, all'esistenza eterna, alla sussistenza trascendente, al bene infinito, al creatore di tutte le cose. Inoltre, in questa accezione il Dao non è identificabile con un principio virtuale o con un essere astratto: è invece un'entità sommamente reale, datrice della forma e della funzione di tutto ciò che esiste. Questo significato del Dao ha valenza metafisica, e da qui Yuan ha tratto molte delle sue ispirazioni; in particolare nella prima parte di *Lao Tzu and the Bible*, laddove parla del Dao come del creatore e sostenitore di tutte le cose (capitolo II), e come datore della vita perché esso esiste per sempre e vive in eterno (capitolo IV).

---

[9] TANG JUNYI 唐君毅,《中国哲学原论·导论篇》(*L'origine della filosofia cinese: Introduzione*), 中国社会科学出版社, 北京 2005, 224-255.

Il terzo è daoxiang zhidao 道相之道, «l'immagine del Dao». Poiché il Dao in sé non ha forma, e siamo noi ad attribuirgli qualifiche in analogia con le cose per tentare di comprenderlo, il *Laozi* ne suggerisce alcune: «madre», «origine», «pieno», «vuoto», «mistero», «meraviglioso», «nulla», «essere», «perfetto», «preciso», «piccolo», «grande», «errante», «distante», «ritornante», «grezzo», «ineffabile», «innominabile». Tali attributi cercano di inquadrare il Dao in concetti astratti: l'essenza del Dao è innominabile, ma la sua immagine è nominabile, ed è possibile studiarla attraverso categorie ontologiche e metafisiche. Da qui Yuan ha tratto lo spunto per parlare del Dao come trascendente, al di sopra di ogni forma e ogni sapienza umana (capitolo III), e rivelatore (capitolo V).

Il quarto è tongde zhidao 同德之道. Nel *Laozi* la parola de 德 – che vuol dire «virtù», come sostantivo, ma anche «ottenere», come verbo – ha due significati principali: uno riferito alla natura di tutto il creato, l'altro all'opera del Dao. In questo caso tongde zhidao va inteso nel secondo senso; tenendo presente anche la valenza mistica che può ottenere la parola de, e il suo ulteriore significato di «realizzare» o «compiere». L'espressione tongde zhidao ha, così, una duplice accezione ontologica e cosmologica: in riferimento ad essa Yuan Zhiming può parlare, al tempo stesso, del Dao del cielo, del Dao della terra e del Dao dell'uomo.

Il quinto è xiude zhidao ji qita shenghuo zhidao 修德之道及其-他生活之道: «la via per acquistare la virtù, e la via della vita in altre dimensioni». Questa nozione ha un senso metodologico, appartiene all'epistemologia e alla filosofia pratica (in particolare all'etica e alla filosofia politica). La filosofia cinese tende, in questo caso, a soffermarsi soprattutto sull'aspetto politico, mentre Yuan riflette soprattutto sulle implicazioni etiche (terza parte del libro).

Il sesto è shiwu ji xinjing renge zhuangtai zhidao 事物及心境人-格状态之道: «la condizione della personalità nei confronti delle cose e degli stati d'animo». Il Dao, in questa accezione, indica di solito la condizione più elevata della persona umana, l'unità realizzata tra il cielo e l'uomo a cui aspira la civiltà cinese; tale nozione ha un carattere antropologico-filosofico, che può riguardare anche l'etica. Servendosi di essa Yuan ha trovato ampio spazio per descrivere il Santo di Laozi, paragonandolo con Gesù Cristo, il Dio incarnato nel mondo (seconda parte del libro).

Tang Junyi ritiene che tutti e sei i significati siano strettamente collegati; il secondo è il punto di partenza di tutti gli altri, ed è quello privilegiato perché l'essere del Dao è la radice e l'origine dell'universo.[10]

Oltre all'interpretazione del Dao di Tang Junyi, però, ci sono anche altre interpretazioni di studiosi famosi. Fang Dongmei (1899-1977) ha dato al Dao di Laozi quattro differenti significati:[11] l'essere del Dao chiamato taiyi 太一 («Uno supremo»), dal punto di vista ontologico;[12] l'operare del Dao, dal punto di vista cosmologico;[13] le immagini del Dao, dal punto di vista fenomenologico;[14] la natura del Dao che si mostra nel Santo, dal punto di vista antropologico.[15]

---

[10] CHEN DEHE 陈德和, 《道家思想的哲学诠释》 (*L'interpretazione filosofica del pensiero daoista*), 里仁书局, 台北 2005, 57.

[11] Cf. FANG DONGMEI 方东美, 《中国哲学之精神及其发展》 (*Lo spirito e lo sviluppo della filosofia cinese*), 中州古籍出版社, 郑州 2009, 94-97.

[12] Fang Dongmei descrive il Taiyi in sei punti: 1) è l'unità di tutto il creato, che precede gli dei; 2) è il fondamento del cielo e della terra, infinito e invisibile, da cui nascono tutte le cose; 3) penetra in tutte le dimensioni del creato; 4) è il modello e la perfezione di tutte le cose; 5) circonda e protegge tutto il creato come una madre il suo bambino; 6) è il fine di tutte le cose, luogo della pace e dell'eternità (cf. FANG DONGMEI, *Lo spirito e lo sviluppo della filosofia cinese*, 94-95).

[13] Il Dao è distinto in due parti: una parte diretta, in cui il Nulla trascendente del Dao genera tutti gli esseri dell'universo; una parte indiretta, in cui tutti gli esseri dell'universo compiono efficacemente le loro funzionalità appoggiandosi sul Nulla del Dao infinito (cf. FANG DONGMEI, *Lo spirito e lo sviluppo della filosofia cinese*, 95).

[14] Fang Dongmei espone una duplice immagine del Dao: 1) il Dao che è come è: onnipotente, onnipresente ed eterno; 2) il Dao che è concepito dall'uomo: grande, misterioso, invisibile e senza forma. Cf. FANG DONGMEI, *Lo spirito e lo sviluppo della filosofia cinese*, 96.

[15] La natura del Dao si mostra nel Santo che, secondo Fang Dongmei, ha il vero spirito del Dao ed è il salvatore delle immagini del mondo visibile; è anche l'unità del Dao, che fa ritornare al loro fine originale tutte le cose e le fa sfuggire a tutte le imperfezioni. Cf. FANG DONGMEI, *Lo spirito e lo sviluppo della filosofia cinese*, 97.

Fu Weidong 傅伟动 (1933-1996) ha introdotto una semplificazione linguistica dell'interpretazione di Tang Junyi, dicendo che il Dao di Laozi va inteso in due soli significati: l'«essere» e le «immagini». Il secondo significato può essere diviso in cinque: il «principio» del Dao, la «ragione» del Dao, la «virtù» del Dao, l'«operare» del Dao, la «strategia» del Dao.[16]

Tang Junyi, malgrado sia neoconfuciano e non attribuisca al pensiero di Laozi la più alta posizione nella storia della filosofia cinese, afferma la realtà indiscutibile del Dao di Laozi; il che è anche il presupposto fondamentale del pensiero di Yuan Zhiming, il quale, nel capitolo I di *Lao Tzu and the Bible*, parla dell'esistenza, dell'infinità e dell'eternità del Dao. La stessa concezione si trova anche nel pensiero di Zhuangzi 庄子; Tang sostiene che il Dao di cui parla Laozi è lo stesso di cui parla Zhuangzi, e che ambedue condividono cinque punti sulla nozione di Dao: primo, il Dao è il vero essere, radice di tutte le cose nell'universo; secondo, il Dao precede il cielo e la terra, ma non è trascendente, bensì immanente all'universo; terzo, il Dao è infinitamente grande; quarto, il Dao è eterno; quinto, il Dao è senza forma ed invisibile, perciò non è percepibile né pensabile, ed è anche innominabile e inesprimibile in parole umane. Tale visione del Dao può essere considerata un patrimonio comune all'intera cultura filosofica cinese.

Mou Zongsan, al contrario di Tang, sostiene che il Dao di Laozi non ha una realtà oggettiva, ma esiste soltanto nella mente dell'uomo.[17]

Da questa prospettiva Mou descrive le caratteristiche del suo Dao, che presenta un duplice volto: «il Dao è il Nulla, ed è anche l'Essere; il Dao è l'Origine, e anche la Madre; il Nulla e l'Essere, l'Origine e la Madre, tutti questi termini parlano del Dao, e mostrano la dualità del Dao».[18] Laozi considera il Nulla come l'essere del Dao, e l'Essere come suo principio di operazioni; il Nulla e l'Essere formano la dualità del Dao. Nel capitolo I del *Laozi* si dice: «Il Nulla indica l'inizio del cielo e della terra, l'Essere indica la

---

[16] Cf. CHEN DEHE, *L'interpretazione filosofica del pensiero daoista*, 58.

[17] CHEN DEHE, *L'interpretazione filosofica del pensiero daoista*, 1.

[18] MOU ZONGSAN 牟宗三,《才性与玄理》(*Natura fisica e ragione speculativa*), 吉林出版集团有限责任公司, 长春 2010, 118.

madre di tutte le cose».[19] Il Nulla è quindi lo stesso essere del Dao, che viene posto in evidenza quando tutte le cose ritornano alla loro origine, cioè al Nulla stesso; questo essere, poiché esiste prima di tutte le cose (un «prima» ontologico, non temporale), si chiama anche Origine; l'Essere è collegato alla realtà in divenire delle cose, e si chiama anche Madre. Mou dice: «Il Nulla di Laozi non è un Nulla morto; perciò quando passa all'atto diventa Essere; Essere che, nel suo divenire, ritorna al Nulla».[20] Quindi, se il Nulla fosse un vero nulla, l'Essere sarebbe un vero non essere; ma il Nulla e l'Essere sono le realtà supreme, che si fondono nella mistica Unità. Tale Unità misteriosa è, comunque, solo un modo di significare il Dao; il nome di «Mistero» non è sufficiente ad esprimere il suo carattere mistico. Per questo alla fine del capitolo I del *Laozi* si dice: «Mistero su mistero, è la porta di tutte le meraviglie».[21] Da qui Yuan Zhiming può aver trovato ispirazione, per accennare al mistero di Dio usando le categorie della cultura filosofica cinese.

Mou Zongsan, dopo aver parlato della dualità del Dao in riferimento ai capitoli I, XLI e XLII del *Laozi*, ha sviluppato un'idea molto interessante. Il Dao è necessariamente chiamato in tanti modi perché possa essere afferrato dalle limitate capacità della ragione umana: guardando la sua potenzialità lo chiamiamo Nulla (il Dao genera l'Uno); il Nulla si attua diventando l'Essere (l'Uno genera il Due); il Nulla e l'Essere non sono opposti, ma si fondono nell'Unità chiamata Mistero (il Due genera il Tre); il Nulla e l'Essere si uniscono e si fondono, generando misteriosamente il cielo, la terra e tutto ciò che esiste, che lo considerano come la Madre (il Tre genera tutte le cose). Perché tutte le cose esistono grazie al movimento del Dao, e il movimento del Dao è determinato direttamente dal modo di essere del Dao, si arriva a questa conclusione: «Il cielo, la terra e tutte le cose sono generati dall'Essere, e l'Essere è generato dal Nulla».[22] Da qui si può ricavare un modo di esporre il pensiero teologico sulla creazione del mondo da parte di

---

[19] "无名天地之始，有名万物之母" (*Laozi*, 1, 2).
[20] MOU ZONGSAN, *Natura fisica e ragione speculativa*, 121.
[21] "玄之又玄，众妙之门" (*Laozi*, 1, 5).
[22] "天地万物生于有，有生于无" (*Laozi*, 40, 2).

Dio, che sia anche compatibile con la cultura filosofica cinese. Nulla, Essere e Mistero possono, infatti, riferirsi alle tre Persone della Santissima Trinità: Il Nulla che genera l'Essere è il Padre che genera il Figlio, attraverso il quale avviene la creazione di tutto ciò che esiste. Forse da qui Yuan Zhiming ha preso ispirazione, pur avendo introdotto modifiche nella terminologia: Nulla, Essere e Mistero invece di Entità, Immagine e Nome – anche se le due trilogie sono di fatto intercambiabili.

Secondo Laozi il Nulla è l'origine del cielo, della terra e di tutte le cose, ma la parola «Nulla» ha senso negativo: non viene usata per indicare ciò che è, bensì ciò che non è. Quale può essere la ragione di questo uso terminologico, apparentemente contraddittorio?

Anche nella tradizione teologica occidentale esiste la «teologia mistica» o «teologia negativa»:[23] poiché è impossibile definire adeguatamente in termini positivi ciò che Dio è, si preferisce dire ciò che Dio non è. Lo stesso vale per il Nulla di Laozi, che viene usato per indicare la realtà suprema, al di là di ogni possibile comprensione umana. Mou non considera questo Nulla come una realtà oggettiva, ma soltanto come una spiegazione formale della natura del Dao; può essere afferrato come principio di spiegazione solo quando l'uomo entra nell'adeguato stato di contemplazione sapienziale. Dal canto suo Yuan non si interessa di questo Nulla, e gli dedica pochissime parole, con un riferimento (assai problematico in prospettiva cristiana, come già abbiamo notato) al pensiero di Hegel: «Il puro essere e il puro nulla sono la stessa cosa».[24] Però Yuan usa la stessa definizione di «Nulla» data da Mou, quando parla dell'importanza della non-azione come distacco dall'agire incentrato sulla volontà umana.[25]

---

[23] La «teologia negativa» è un tipo di riflessione religiosa e filosofica che si propone di indagare Dio prescindendo da affermazioni sui suoi attributi.

[24] Cf. *LTB*, 84. Cf. anche «Nulla», in N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2001, 766-767; P. SALANDINI, *La permanenza e l'inquietudine*, Mimesis Edizioni, Milano 2008, 75.

[25] Cf. *LTB*, 359-361.

Ugualmente, per quanto riguarda la parola ziran 自然 («natura») usata da Laozi, Yuan Zhiming dà una spiegazione che quasi coincide con quella di Mou Zongsan. Mou sostiene che la ziran di Laozi non è quella del naturalismo, condizionata dal principio di casualità naturale; si avvicina piuttosto a quella di Kant, che pone un altro principio di casualità della volizione umana oltre a quello naturale. Come diceva Wangbi 王弼: «Dire che il Dao emula la ziran significa che il Dao nel quadrato diventa quadrato, nel cerchio diventa cerchio; così concorda sempre con la ziran».[26] Mou afferma dunque che la ziran non è una regola o una legge che supera il Dao stesso; «il termine "ziran" è usato per dire che il Dao è come è».[27] Yuan Zhiming utilizza fedelmente quest'idea, e traduce l'espressione «Dao fa ziran 道法自然» di Laozi così: «il Dao emula ciò che è come è».[28]

Mou Zongsan ha scritto anche *Diciannove discorsi sulla filosofia cinese* (*Zhongguo zhixue shijiujiang*《中国哲学十九讲》), che riporta un corso filosofico da lui tenuto a Taiwan nel 1978, trascritto dai suoi alunni, poi riveduto e corretto da lui stesso. Il terzo «discorso» contenuto in questo libro parla della situazione politica al tempo di Laozi (dinastia Zhou), mentre il quinto «discorso» è dedicato alla riflessione filosofica di Laozi su tale situazione. Mou ritiene che Laozi sia vissuto nel periodo degli Stati Combattenti: la «non-azione» era rivolta ad arginare la cattiva «azione» del suo tempo, come la ziran nasceva dalla riflessione sull'«artificialità» della cultura a lui contemporanea. Tali azione e artificialità si manifestavano soprattutto nel proliferare di cerimonie e comportamenti formali che in realtà erano farse, e restringevano grandemente la libertà dell'uomo; scopo della non-azione era quello di annullare tutte queste catene dell'azione, permettendo di ritornare alla bellezza naturale della vita.[29]

---

[26] WANG BI, *Annotazioni sul* Laozi, 14-15.

[27] MOU ZONGSAN, *Natura fisica e ragione speculativa*, 155.

[28] «Tao emulates what is as it is» (*LTB*, 53).

[29] Cf. MOU ZONGSAN 牟宗三,《中国哲学十九讲》(*Diciannove discorsi sulla filosofia cinese*), 世纪出版集团 – 上海古籍出版社, 上海 2005, 70-71.

La non-azione, però, è legata alla ziran: perché solo se l'uomo annulla le proprie azioni artificiose, ritrovando così la propria libertà, può entrare nello stato di ziran indicato da Laozi. Partendo da qui, Yuan inizia a parlare della via che conduce al Dao: intesa innanzitutto come un liberarsi da tutti gli ostacoli che si frappongono al raggiungimento del Dao. Egli costruisce un sistema utilizzando i diversi principi (fan, sun, jing, xi) e i diversi esercizi (rinunciare, tranquillizzarsi, umiliarsi, annullarsi, unificare), al fine di poter giungere all'incontro con il Dao (Dio).

Oltre alla profonda influenza dei due suddetti filosofi, nel pensiero di Yuan Zhiming si trova anche l'eco dell'opera di Fang Dongmei 方东美.[30] Figura di notevole rilievo nella vita accademica cinese, si è dedicato particolarmente all'interpretazione della filosofia tradizionale attraverso la nozione inedita, da lui coniata, di «organismo».[31] Egli ritiene che la filosofia cinese abbia, analogicamente, il carattere di un organismo:

> [In essa] i contenuti, indipendentemente da qualunque categoria o linea filosofica, rimandano sempre a una totalità, universale e antropologica, in cui si collegano la dimensione verticale e quella orizzontale. Con un termine confuciano si

---

[30] Fang Dongmei (1899-1977), cognome originario Xun 珣, nato a Tongcheng 桐城 nella provincia di Anhui 安徽 in Cina, è stato un famoso filosofo cinese. Dal 1925 al 1948 ha insegnato in diverse università in Cina, per lo più a Nanchino e Chongqing 重庆; ha concluso il suo insegnamento alla National Taiwan University.

[31] Il concetto di «organismo» fu per la prima volta formulato da Aristotele nel modo seguente: «Se la scure deve spaccare il legno, deve di necessità essere dura; e se dev'essere dura, dev'essere di necessità di bronzo o di ferro. Ora esattamente allo stesso modo, il corpo, che è uno strumento come la scure – giacché sia le sue singole parti sia esso stesso nella sua totalità hanno ciascuno un loro fine – deve di necessità essere fatto così e così, se deve compiere la sua funzione» (*De Part. An.*, I, 1, 642 a 10). La subordinazione delle parti al tutto che, esso solo, è la sostanza, è rimasta la caratteristica fondamentale dell'organismo (cf. «Organismo», in N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, 785).

> può parlare della «dottrina di unità pervasiva» [yiyi guanzhi 一以贯之]. Questa è la prima caratteristica comune a tutta la filosofia cinese.[32]

In che cosa consiste, esattamente, l'idea dell'«organismo»? È quella di una totalità vitale indivisibile, le cui diverse parti sono in rapporto di mutua correlazione, e in cui esistono una dimensione verticale e una orizzontale. Considerando tutto ciò che esiste come configurato in tale struttura, Fang Dongmei ha rielaborato l'intera metafisica cinese come una «super-metafisica»,[33] che comprende quattro aree – l'ontologia, la cosmologia, l'antropologia e l'assiologia – la cui unità sistematica può fornire un utile strumento concettuale per lo sviluppo della teologia cinese.

L'«organismo» filosofico cinese non è comparabile alla filosofia occidentale: perché questa, sin dalla sua nascita in Grecia, ha sempre operato una separazione tra il soggetto conoscente (l'uomo) e gli oggetti conosciuti (il mondo).[34] Fang ritiene che questa tendenza divisiva in campo gnoseologico sia la principale differenza tra filosofia occidentale e filosofia cinese. Mentre gli occidentali tendono a considerare la natura come qualcosa di esterno, e persino opposto all'uomo, i cinesi ritengono che la natura e l'uomo costituiscano una totalità organica ed indivisibile. L'uomo vive e si moltiplica nella natura, partecipa alla creatività della natura; è solo in essa che la vita spirituale dell'uomo può progredire.

Nel 1973, al Centro Educativo Tian (Gengxin Wenjiaoyuan 耕莘文教院) di Taiwan, Fang ha tenuto una conferenza sull'influenza della filosofia cinese nel mondo futuro, proponendola come «pensiero della correlazione» tra l'uomo e il mondo; secondo tale prospettiva, partecipando alla creatività cosmica l'essere umano può raggiungere lo stato di «uomo esemplare» (junzi 君子), aperto anche alla divinità. Fang ritiene, infatti, che la natura umana derivi dalla natura divina; perciò nella natura umana è «contenu-

---

[32] FANG DONGMEI 方东美,《方东美先生演讲集》(*Lezioni del professor Fang*), 黎明文化事业公司, 台湾 1980, 45-46.

[33] Cf. FANG DONGMEI 方东美, 《原始儒家道家哲学》 (*Le filosofie confuciana e daoista originali*), 黎明文化事业公司, 台湾 1985, 16-17.

[34] Cf. FANG DONGMEI, *Le filosofie confuciana e daoista originali*, 21.

ta» la natura divina:[35] «L'uomo è il mediatore o lo specchio di Dio, può mostrare la bellezza suprema e la più alta bontà divine nella bellezza e nella bontà umane. Sebbene questa bellezza e bontà appartengano alla singola persona, potrebbero essere ingrandite e allargate come modello umano in generale».[36]

La natura divina possiede una creatività infinita, non c'è nessun potere al mondo che possa impedirne lo sviluppo, perché viene dal Cielo.[37] I filosofi cinesi non la pensano come i cristiani: secondo i cristiani, per un peccato del primo uomo tutti gli uomini sono caduti nel peccato e nella morte, e hanno perso anche la natura divina; secondo i cinesi, gli uomini hanno perso la natura divina per un semplice difetto di conoscenza. Perciò per i filosofi cinesi la natura divina resta ancora nell'uomo, che non l'ha persa radicalmente; quando l'essere umano aumenta la propria conoscenza può svilupparsi fino a diventare un «uomo nobile», e alla fine raggiunge lo stato divino.

Ritornando a *Lao Tzu and the Bible*, certamente Yuan Zhiming non condivide tale concezione antropologica: egli risente, comunque, in alcuni punti dell'influenza di Fang. In primo luogo, come tutti i cinesi, Yuan sottolinea l'importanza dell'ascesi affinché l'uomo diventi nobile o santo (idea confuciana); e nel suo libro ha dedicato grande spazio alla trattazione della spiritualità. Partendo dal presupposto che gli uomini vivono nel peccato e nella morte (idea cristiana), egli vede il peccato come conseguenza della separazione dal Dao; per essere salvato, perciò, l'uomo deve ritornare al Dao. Yuan parla anche del «peccato originale», ma per lui esso non condiziona completamente la natura umana, come afferma invece la tradizione cristiana; si tratta semplicemente di un'ulteriore causa di allontanamento dal Dao. Dal momento che tutti gli sforzi umani di trovare la salvezza (nella scienza, nella filosofia, nella politica, nella religione e così via) sono falliti, c'è bisogno di un salvatore che venga dall'alto. Su questo Yuan differisce da Fang, il

---

[35] FANG DONGMEI 方东美,《生生之德》(*La virtù della creatività*), 黎明文化事业公司, 台北 2005, 333.

[36] FANG DONGMEI, *La virtù della creatività*, 397.

[37] FANG DONGMEI, *La virtù della creatività*, 333.

quale invece ritiene che l'uomo possa trovare una salvezza «naturale», ponendosi in armonia con l'universo. Tuttavia, in *Lao Tzu and the Bible*, Yuan su questo punto ritorna alla linea filosofica cinese: per conoscere e seguire il salvatore è necessaria una pratica ascetica, che Yuan chiama «spiritualità» (*spiritual cultivation*).[38]

In secondo luogo, Fang afferma che l'uomo è il centro dell'universo; pertanto, può concepire la volontà di Dio e realizzare la Sua creatività.[39] Dal disegno della «struttura di correlazione tra l'uomo e il mondo» di Fang risulta che l'uomo nobile è in cima alla scala gerarchica del cosmo; sopra di lui c'è la divinità; da lui, come da un centro, procedono due cicli che si estendono per il mondo. Nel primo ciclo l'essenza divina entra nella natura umana attraverso l'uomo nobile, passa a tutti gli uomini – all'uomo creatore, all'uomo sapienziale, all'uomo simbolico, all'uomo morale, all'uomo religioso – per poi ritornare all'uomo nobile. Nel secondo ciclo la creatività entra nel mondo, lo fa sviluppare – nei campi fisico, biologico, psicologico, estetico, morale, religioso – per poi ritornare all'uomo nobile. Tra questi due cicli si collocano le diverse sfere della vita, che in ordine gerarchico (dal basso all'alto) sono: la sfera della vita fisica, la sfera della vita biologica, la sfera della vita psichica, la sfera della vita artistica, la sfera della vita morale e la sfera della vita religiosa. In tutte queste sfere della vita l'uomo e il mondo sono collegati, si sviluppano e interagiscono seguendo lo stesso ritmo della vita cosmica. Al termine di tale sviluppo l'uomo, il mondo e Dio si trovano in perfetta unità: quest'unità, descritta dalla filosofia e dalla cultura cinese, è lo stato che tutti i cinesi desiderano raggiungere, dall'antichità ad oggi. Fedele a questa mentalità, Yuan ha fatto una lunga e precisa descrizione dei princìpi da riconoscere[40] e degli esercizi ascetici da praticare[41] per seguire la via del Dao.

In terzo luogo, Fang ritiene che l'«uomo nobile» sia in effetti il «santo» (shengren 圣人) del confucianesimo, l'«uomo supremo» (zhiren 至人) del daoismo, l'«uomo ispirato» (juezhe 觉者) nel

---

[38] Cf. *LTB*, 293.

[39] FANG DONGMEI, *La virtù della creatività*, 427-428.

[40] Cf. *LTB*, 300-310.

[41] Cf. *LTB*, 321-330.

buddhismo.[42] Nella visione filosofica cinese tutte le persone possono diventare come loro, però in realtà sono pochi che raggiungono tale stato di perfezione; questa mentalità si differenzia molto da quella cristiana. Per i cristiani la santità non si raggiunge, si riceve, perché la salvezza viene da fuori dell'uomo. I santi, quando sono in vita, possono solo testimoniare la propria santità, non comunicarla agli altri; gli uomini ricevono la salvezza sempre e soltanto dal proprio rapporto con Dio.

Esiste però un Santo in mezzo alla gente, il Santo dei santi, il Signore Gesù Cristo: solo Lui può agire all'interno del cuore degli uomini, per condurli alla salvezza. Egli è simile al Santo di cui si parla nella filosofia cinese, a quell'uomo nobile che in sé possiede e realizza l'unità tra il cielo, la terra e l'essere umano. Costui esiste veramente nel mondo? O è semplicemente la proiezione di un desiderio umano? I cinesi credono che quest'uomo esista, anche se non appare nella vita quotidiana, perché è sempre nascosto. Questo Santo, in qualche modo, anticipa la figura di Gesù Cristo: perché ha assunto la missione di salvare tutti gli uomini, di essere per loro umiliato e immolato. Yuan ha visto con chiarezza nel Santo di Laozi una prefigurazione di Gesù Cristo, e a Gesù riferisce tutte le sue descrizioni: dicendo esplicitamente che qui si tratta di una vera e propria rivelazione fatta da Dio alla cultura cinese.[43]

1.2. Nella prospettiva ecumenica

Dopo aver messo a confronto *Lao Tzu and the Bible* con la ragione filosofica cinese, osserviamolo adesso dal punto di vista dell'ecumenismo: cioè del «movimento interconfessionale finalizzato a una maggiore cooperazione tra le Chiese cristiane».[44] Il punto di partenza è la comune fede nell'unico Dio trinitario, e in Gesù Cristo

---

[42] Cf. WU BOREN 吴伯仁, 《拉内神学的灵修观》 (*La prospettiva della vita spirituale nella teologia di Karl Rahner*), 光启文化事业, 台北 2007, 272; cf. LI ANZE 李安泽, 《生命理境与形而上学》 (*La prospettiva razionale della vita e la metafisica*), 中国社会科学出版社, 北京 2007, 142.

[43] Cf. *LTB*, 371-374.

[44] «Ecumenismo», in *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano 1993², 296.

unico salvatore. Questo particolare senso della parola contrasta perciò con il dialogo interreligioso e il pluralismo interreligioso, e non fa riferimento ad alcuna «unità religiosa», o spiritualità universalmente condivisa. La parola deriva dal termine greco *oikouméne*, che in origine indicava la parte abitata della Terra ed è stata poi utilizzata con particolare riferimento all'Impero Romano. In senso teologico è stata poi usata in riferimento alla ricerca di una sempre più stretta collaborazione e comunione tra le differenti confessioni cristiane.

Anche nelle prime comunità cristiane non mancavano elementi di contrasto, dottrinali e pratici (come testimoniano gli *Atti degli Apostoli* e alcune Lettere di san Paolo), ma le fratture più profonde in venti secoli di storia della Chiesa sono state quella tra la Chiesa di Costantinopoli e la Chiesa di Roma nel 1054, e quella tra cattolicesimo e protestantesimo a partire dal XVI secolo. Entrambe, partendo da cause di natura politica e religiosa, hanno presto portato a una differenziazione in alcuni contenuti della fede, nonché nella diversa pratica della vita cristiana.

Durante il concilio Vaticano II furono invitati come «delegati fraterni» membri autorevoli delle Chiese separate, e vennero annullate le reciproche scomuniche pronunciate nello scisma d'Oriente del 1054 tra la Chiesa di Roma e quella di Costantinopoli; inoltre, il decreto conciliare *Unitatis redintegratio* (21 novembre 1964) fu dedicato espressamente al tema dell'unità religiosa. Da allora, l'ecumenismo è stato costantemente sostenuto dalla Chiesa cattolica: Giovanni Paolo II nel 1983 ha approvato il nuovo *Direttorio ecumenico* (quello precedente era del 1967); nel 1988 ha trasformato il Segretariato per l'Unità dei Cristiani in Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani; ha inoltre incoraggiato la redazione di una serie di documenti comuni con la Chiesa anglicana e luterana, nonché con diverse Chiese d'Oriente.[45] Papa Benedetto XVI ha dichiarato

---

[45] Cf. GIOVANNI PAOLO II, Dichiarazione comune di Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca ecumenico, Dimitrios I, a conclusione delle visite del Papa al Fanar, 30.11.1979; Dichiarazione comune di Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca ecumenico, Dimitrios I, in occasione della visita del Patriarca a Roma, 7.12.1987; Dichiarazione comune di Papa Giovanni Paolo II e dell'Arcivescovo

l'ecumenismo uno dei fini principali del suo pontificato, e tante iniziative in proposito sono state da lui volute.[46]

Come abbiamo accennato nel capitolo II, dal XIX secolo fino ad oggi il protestantesimo, entrato in Cina dopo quasi 300 anni dall'entrata del cattolicesimo, ha avuto una grandissima crescita. Secondo un articolo apparso in *The Gospel Herald* (2014), il preciso numero dei cristiani protestanti è ancora in discussione, ma non pochi ritengono che esso sia compreso tra gli 80 e i 100 milioni;[47] invece, secondo una valutazione dello *Holy Spirit Study Center* di Hong Kong, i cattolici alla fine del 2004 arrivavano a 10 milioni e 200 mila.[48] Si vede subito la differenza tra i numeri dei fedeli, in

---

di Atene e di tutta la Grecia, 4.5.2001; Dichiarazione comune di Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca ecumenico, Bartolomeo I, sulla salvaguardia del creato, 10.6.2002; Dichiarazione comune di Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca ortodosso di Romania, Teoctist, in occasione della visita del Patriarca a Roma, 12.10.2002; Discorso di Giovanni Paolo II ad una Delegazione del Santo Sinodo della Chiesa ortodossa bulgara, 26.5.2003; Dichiarazione comune di Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca ecumenico, Bartolomeo I, sulla salvaguardia del creato, 1.7.2004, a cura di Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_orthodox-ch_it.htm, [accesso: 21/01/2016].

[46] Cf. BENEDETTO XVI, Discorso per il Dialogo Teologico tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa, 15.12.2005; Dichiarazione comune tra il Santo Padre Benedetto XVI ed il Patriarca Bartolomeo I, 30.9.2006; Dichiarazione comune tra Sua Santità Benedetto XVI e Sua Beatitudine Christodoulos, Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, 14.12.2006; Documento di Ravenna, 13.10.2007, a cura di Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_orthodox-ch_it.htm, [accesso: 21/01/2016].

[47] Wu Guihua 吴贵华, 《中国的基督徒人数到底有多少》(*Quanti sono veramente i cristiani in Cina*), http://www.mzb.com.cn/html/report/289230-1.htm, [accesso: 22/01/2016].

[48] Cf. SHENGSHEN YANJIU ZHONGXIN 圣神研究中心 (HOLY SPIRIT STUDY CENTRE), http://www.hsstudyc.org.hk/big5/china/b5_cinfo_0304.html, [accesso: 21/01/2016].

più ci sono anche tante persone che si professano «cristiani culturali». Certamente, i cattolici in Cina si trovano di fronte a un grande problema di dialogo ecumenico…

Quale contributo offre *Lao Tzu and the Bible* a questo dialogo? Esso presenta una fede cristiana molto generica, condivisibile sia dai protestanti che dai cattolici; un tipo di impostazione poco diffusa in Cina, dove ha sempre predominato un atteggiamento apologetico da parte delle due grandi confessioni lì presenti. Alcuni grandi temi teologici – l'essere di Dio, lo Spirito Santo, la creazione, la rivelazione, la soteriologia, la visione del Santo, la visione dell'uomo – che abbiamo esaminato nel capitolo IV della nostra dissertazione, sono stati trattati in questa prospettiva. C'è solo un luogo, nel capitolo I di *Lao Tzu and the Bible*, dove appare una critica negativa nei confronti della Chiesa cattolica:

> Nello sviluppo storico della cristianità, specialmente nella Chiesa Cattolica Romana, c'è stata talvolta la tendenza a personificare Dio in modo eccessivo o totalizzante, sia nella tradizione liturgica che in quella catechetica. La Chiesa Cattolica Romana non solo usa statue e dipinti per rappresentare Dio Padre e Dio Figlio, ma suggerisce anche che il sistema gerarchico papale rappresenti il regno di Dio. Ecco qui un esempio dell'umanità finita che cerca di caratterizzare il Dio infinito.[49]

Da questa descrizione si vede che Yuan non ha una conoscenza adeguata della teologia e delle istituzioni cattoliche; ha fatto propria la superficiale visione polemica di molti ambienti protestanti. Però egli non vuole scontrarsi con i cattolici su questo punto, infatti afferma: «Dal tempo della Riforma protestante, agli inizi del 1500, questa

---

[49] «In the historical development of Christianity, especially in the Roman Catholic Church, there sometimes has been a tendency to over-personify or totally personify God, whether in the liturgical or catechetical tradition. The Roman Catholic Church not only uses statues and paintings to represent God the Father and God the Son, but also suggests that the papal hierarchical system represents the Kingdom of God. Here is an example of finite humanity trying to characterize the infinite God» (*LTB*, 128).

tendenza è diminuita; comunque, la propensione [della Chiesa cattolica] a personificare completamente Dio esiste ancora».[50] Si comprende come Yuan desideri combattere la tentazione idolatra della fede, e non fare barriera davanti alle altre confessioni cristiane.

Alla fine della prefazione di *Lao Tzu and the Bible*, Yuan parla del carattere universale del Dao: il Dao 2600 anni fa esortava il popolo d'Israele attraverso il profeta Isaia, e profetava che sarebbe venuto il Santo Gesù nel mondo; nello stesso periodo, il Dao inviava la sua esortazione e profezia al popolo cinese in un'altra lingua, attraverso Laozi. Da questa descrizione, si comprende come per Yuan il Dao possa totalmente identificarsi con il Dio cristiano. A conferma di questo, Yuan – nell'opera *Confessioni della Terra Divina: Dio e la Cina dei cinque millenni* – ha mostrato storicamente che la Cina ha sempre riconosciuto la signoria del Dao, e che il Dio cristiano può essere riconosciuto senza difficoltà come il Dao dei cinesi.

Nella seconda parte del libro Yuan parla del Santo come del Dao incarnato, sotto tutti gli aspetti: il nome, il ministero, l'immagine, la missione, l'umiliazione, il sacrificio, il compimento e così via. Se il Santo di Laozi potesse essere identificato con Gesù Cristo salvatore del mondo, allora il cristianesimo non verrebbe più considerato dai cinesi come una religione straniera, del tutto estranea alla loro civiltà; e Laozi assumerebbe il ruolo di un vero profeta.[51]

Yuan elenca poi, nella terza parte del libro, una serie di esercizi che possono aiutare gli uomini ad avvicinarsi al Santo. La pratica di questi esercizi non costituisce una spiritualità, come può essere intesa dai cristiani di Occidente; è solo una preparazione umana – un'ascetica – per entrare in contatto con Lui. Per analogia, possiamo ricordare che la Chiesa primitiva faceva passare i catecumeni per una tappa antepreparatoria, chiamata pre-catecumenato; anche il *Catechismo* di Padre Matteo Ricci, intitolato *Il vero significato di*

---

[50] «Since the Protestant Reformation beginning in the early 1500s, this tendency has lessened; however, the propensity to personify God completely still exists» (LTB, 128).

[51] Cf. YUAN ZHIMING, *Laozi e la Bibbia: un incontro che trascende il tempo e lo spazio*, 60; 322.

«*Signore del cielo*» (*Tianzhu shiyi*《天主实义》), non è altro che un'introduzione a una vera e propria formazione catechetica.[52]

Si può dire, pertanto, che nel pensiero di Yuan appare chiaramente un'intenzione ecumenica: da un lato egli vuole costruire il passaggio interculturale da una fede cristiana vestita «all'occidentale» a una fede cristiana vestita «alla cinese»; dall'altro cerca di proclamare l'annuncio cristiano a tutti i cinesi nel modo più universale possibile, senza precisare o rivendicare la sua appartenenza alla confessione protestante.

2. Parte negativa

2.1. La base filosofica cinese

Fin qui abbiamo esaminato gli aspetti positivi di *Lao Tzu and the Bible*; ciò non vuol dire però che questo libro sia esente da difetti, facilmente riscontrabili in prospettiva cattolica. Cercando di trovare le radici filosofiche della cultura cinese sulle quali si fondano gli elementi teologici del libro di Yuan, abbiamo esaminato sinteticamente il pensiero di tre filosofi moderni: Tang Junyi, Mou Zongsan e Fang Dongmei. Tuttavia dobbiamo precisare che in questi tre filosofi neoconfuciani ci sono numerosi elementi incompatibili con la fede cristiana, che impongono molta attenzione qualora li si voglia utilizzare come apparato concettuale di una costruzione teologica.

---

[52] Nella prefazione della nuova traduzione bilingue cinese-italiano del *Catechismo* di Padre Matteo Ricci, curato da Sun Xuyi 孙旭义 e dal domenicano Antonio Olmi, il segretario della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli Mons. Savio Hon Tai-fai dice esplicitamente: «Ricci chiamò in latino *Catechismus Sinicus* il *Vero significato di "Signore del Cielo"* per due motivi. Il primo era l'intenzione di preparare gli interlocutori al battesimo, eliminando ogni possibile impedimento. Il secondo motivo per Ricci è ribadire che i classici cinesi contengono già la Via del Tianzhu [天主]» (S. Hon Tai-fai, «Prefazione», in M. Ricci, *Catechismo. Il vero significato di «Signore del Cielo»*, a cura di Sun Xuyi e A. Olmi, ESC e ESD, Bologna 2013, 7).

Tang Junyi sostiene la realtà oggettiva del Dao di Laozi, ma crede anche che Laozi sia stato un eremita. Se il Dao di Laozi fosse la realtà oggettiva che regge tutto il mondo – egli afferma – Laozi non avrebbe rifiutato un incarico nella società; avrebbe fatto come Confucio, che andò in giro per la Cina del suo tempo con il fine di aiutare i sovrani a governare bene.[53] Si vede che Tang è limitato nel suo pensiero, non riesce ad uscire dalla mentalità confuciana. Questo limite può essere corretto dall'impostazione di Mou Zongsan, che sostiene invece la realtà soggettiva del Dao di Laozi. Per lui il Nulla esiste soltanto nella mente umana; è come il Dio di Kant, un tappabuchi della sua concezione filosofica.[54] Anche se Laozi fosse stato realmente un eremita, e non si fosse interessato per nulla di questioni sociali e politiche, avrebbe comunque risolto – dal punto di vista soggettivo – il problema della società nel suo tempo. Tang e Mou, però, presentano ambedue punti deboli: il primo ha sviluppato il realismo dell'Essere del Dao, ma risulta manchevole nella comprensione del Nulla; viceversa si può dire di Mou. Pertanto, nel leggere *Lao Tzu and the Bible*, occorre essere attenti ad individuare l'eco di queste debolezze speculative, che anche Yuan rischia di condividere.

Inoltre, Tang Junyi e Mou Zongsan non sono riusciti a penetrare a fondo nella persona del Santo, che avrebbe soltanto valenze morali, come la figura di Confucio. Per questo motivo ci siamo richiamati anche a Fang Dongmei: egli in parte accetta la teoria di Tang sulla realtà oggettiva del Dao, ma introduce anche una visione «organica» nella sua filosofia (comprendente ontologia, cosmologia, antropologia e axiologia, unificate in un unico sistema). Da questa prospettiva Fang sostiene che tutto l'universo è percorso da un unico flusso vitale, che tiene insieme tutte le sue parti in un rapporto di mutua correlazione e di sviluppo reciproco. Per lui, secondo il teologo cattolico Zhang Chunsheng (citato in precedenza), il Santo è lo spirito del Dao,[55] che è co-creatore di Dio, sta sopra a

---

[53] Cf. CHEN DEHE, *L'interpretazione filosofica del pensiero daoista*, 60-61.

[54] Cf. CHEN DEHE, *L'interpretazione filosofica del pensiero daoista*, 35-38.

[55] Fang ha commentato *Laozi*, 49, 1 («Il cuore del Santo non è interessato a sé stesso, si interessa solo al popolo») e *Laozi*, 27, 3 («Per questo il santo sempre salva gli uomini, perciò non vi sono uomini respinti; sempre salva le

tutte le creature e abita in loro; e la divinità è uno stato d'animo, raggiungibile dall'uomo, perché l'uomo da essa deriva e ad essa ritorna.[56] Nel parlare del Santo, e identificando in Lui il Dio incarnato nel mondo, Yuan si appoggia molto alla visione di Fang; ma questa visione, in definitiva, è una forma di panteismo. Per questo motivo, leggendo *Lao Tzu and the Bible*, occorre essere attenti a distinguere tra i genuini contenuti della dottrina cristiana e tali suggestioni panteistiche.[57]

2.2. L'influenza del pensiero occidentale

Malgrado il libro di Yuan Zhiming sia profondamente ispirato alla cultura cinese, risente anche di una notevole influenza da parte della terminologia filosofica e teologica occidentale. Parlando del Dao originario, Yuan dice che è l'«auto-esistente», il «creatore», il «rivelatore», il «giusto giudice», «il salvatore»: tutti termini (e concetti) assai difficili da trovare nella cultura cinese.

Innanzitutto, per capire il significato di «auto-esistente» dobbiamo riferirci innanzitutto alla parola «esistenza»: che deriva dal latino *exsistentia*, e vuol dire «avere l'essere da un altro», esterno a sé. L'«esistente» non ha infatti l'essere in proprio, ma esiste solo in quanto è subordinato a un essere superiore. Per indicare che un esistente esiste da sé, che non deriva il suo essere da un altro, possiamo chiamarlo l'«auto-esistente», cioè il «primo essere» dal quale derivano tutti gli altri. Yuan introduce il suo discorso sull'auto-esistenza del Dao avvalendosi dell'idea di ziran («natura», «ciò che è come è»).

---

creature, perciò non vi sono creature respinte») dicendo: «Il santo è il vero spirito del Dao, è il salvatore del mondo visibile e reale, Lui rende tutto a ritornare all'unità del Dao da cui era perduto e entrato nell'imperfezione» (FANG DONGMEI, *Lo spirito e lo sviluppo della filosofia cinese*, 97).

[56] Cf. ZHANG CHUNSHEN 张春申,《位际范畴的补充》(«Aggiornamento della categoria interpersonale», in HU GUOZHEN 胡国桢 (ed.), 《拉内思想与中国-神学》, 光启文化事业, 台北 2005, 247-248.

[57] Fang ha affermato esplicitamente la propria adesione al panteismo: cf. ZHANG CHUNSHEN, «Aggiornamento della categoria interpersonale», in HU GUOZHEN (ed.), *Il pensiero di Karl Rahner e la filosofia cinese*, 235.

Ha trovato anche altri termini – come «uno», «eterno», ed altri – per arricchire le sue spiegazioni, ma si avverte chiaramente, nel suo modo di esprimersi, l'ombra del pensiero occidentale. Nella cultura cinese, infatti, il concetto di esistenza non è mai stato oggetto di ricerca filosofica, al contrario di quello che è avvenuto in Occidente.[58]

In secondo luogo, è vero che il termine «creatore» si trova per la prima volta, in Cina, nel libro di Zhuangzi; ma tale creatore somiglia molto al Demiurgo di Platone, che produce il mondo avendo le idee come modello e la materia come potenzialità da plasmare. Il Demiurgo quindi non crea dal nulla, ma opera trasmettendo la forma ideale a una materia preesistente.[59] Dopo Zhuangzi l'idea del creatore non trovò sviluppo nella filosofia cinese; rimase soltanto una figura astratta di Dio (Tian 天, «Cielo»), considerata l'origine di tutte le cose, finché giunsero nel XVI secolo i missionari occidentali a portare in Cina un nuovo concetto di Dio. Yuan, per esprimere il concetto di «creatore», ha trovato nel *Laozi* le parole «generare», «madre», «origine», le ha arricchite con il concetto occidentale di «proteggere» e «sostenere», e ha usato infine la parola «creatore-sostenitore» usata da Zhuangzi. Tutto questo, però, sembra sempre ampiamente condizionato dal concetto occidentale di Creatore; infatti nelle religioni cinesi (in particolare buddhismo e daoismo) ci sono tanti dèi, ma nessuno può essere considerato il creatore di tutto ciò che è.

---

[58] Perché in Cina la filosofia evidenzia l'unità del tutto (cielo, terra e l'uomo; spirito e materia), per essa è impossibile parlare di «esistenza» separata dall'«essere» (come avviene nella prospettiva dualista della filosofia occidentale).

[59] «Demiurgo» è termine con cui Platone designa la causa efficiente senza la quale «è impossibile che alcuna cosa abbia nascimento» (*Timeo, 28c*). Intorno a questo «artefice e padre dell'universo» si è molto discusso. Anzitutto l'azione del demiurgo non è di natura creativa, ma produttiva e imitativa. Il demiurgo infatti guarda le idee o forme eterne e, assumendole come modello (*parádeigma*), plasma la materia a loro somiglianza. Le idee, la materia e il ricettacolo preesistono al demiurgo, il quale non è dunque assimilabile al Dio cristiano che crea dal nulla (cf. «Demiurgo», in *Enciclopedia di filosofia*, 249).

In terzo luogo, la parola «rivelazione» non si trova nella cultura cinese; essa infatti indica il processo comunicativo, di origine divina, secondo il quale Dio si fa conoscere agli uomini e manifesta a loro la sua volontà.[60] Nella teologia cattolica «rivelazione» ha assunto un significato specifico: l'insieme delle verità di fede (*depositum fidei*) contenute nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, che è stato affidato dagli Apostoli alla totalità della Chiesa.[61] Siccome il Figlio di Dio si è fatto uomo e «venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14), «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo» (1Gv 1,1-2). Il termine «profeta» deriva dal tardo latino *propheta*, ricalcato sul greco antico *prophétes*, parola composta dal prefisso *pro-* («davanti, prima», ma anche «per», «al posto di»), e dal verbo *phemí* («parlare, dire»); letteralmente significa «colui che parla davanti» o «colui che parla per, al posto di», sia nel senso di parlare pubblicamente, sia di parlare al posto, in nome (di Dio), sia di parlare «prima» (anticipando il futuro).[62] I profeti sono quindi ispirati dalla divinità e parlano in suo nome, annunciandone la volontà e talvolta predicendo il futuro. I profeti per antonomasia sono quelli ebraici dell'Antico Testamento; Yuan crede, però, che anche Laozi sia stato ispirato da Dio, come i profeti del popolo d'Israele – quindi il *Laozi* sarebbe un'opera rivelata, con la quale egli ha ammaestrato il popolo cinese. Appoggiandosi a quest'idea Yuan ha fatto un audace confronto tra il *Laozi* e la Bibbia, considerando il primo alla stregua della seconda – la Parola di Dio rivolta ai cinesi. Il nostro autore ha provato addirittura a introdurre la dottrina della Trinità nella cultura cinese, attraverso la dottrina di Laozi (ne abbiamo parlato nel capitolo IV): un'interpretazione molto grossolana, fatta con l'ascia, che sembra un po' inverosimile ma lascia una buona impressione ai lettori cinesi...

---

[60] Cf. «Rivelazione», in *Enciclopedia di filosofia*, 985.

[61] *Catechismo della Chiesa Cattolica* [CCC], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999[2], n. 84.

[62] Cf. M. SETTEMBRINI, «Profezia», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1083.

In quarto luogo, il concetto di «giusto giudice» esiste già nei testi antichi cinesi, soprattutto nello *Shangshu*《尚书》e nel *Mozi*《墨子》; si trova anche nel *Lunyu* 《论语》(*Dialoghi*) di Confucio. Però questo «giudice giusto» non è mai come il Dio personale dell'Occidente; è sempre compromesso con il panteismo cinese, in cui ci sono tanti dèi che si combattono a vicenda come succede nel mondo umano. Yuan evidenzia questo concetto spiegandolo con le parole di Laozi, interpretate però dal punto di vista della sua fede cristiana.

Infine, la parola «salvatore» significa letteralmente «colui che salva», traduzione del greco *sotér*, a sua volta traduzione dall'ebraico del nome di Gesù; si tratta di uno dei più antichi titoli cristologici. Gesù è il salvatore dell'umanità tutta intera: ma da che cosa ci salva? A questo proposito si deve introdurre il vocabolo «espiazione» (in latino *expiatio*), derivato dal verbo *expio* che può significare: purificare un oggetto, un luogo o una persona dopo un sacrilegio o un delitto, al fine di placare e rendere propizia una divinità, stornare una maledizione e così via.[63] Per poter parlare di questo si deve capire anche che cosa sia il peccato. Yuan sembra ignorare il problema del peccato originale e delle sue conseguenze dal punto di vista della cultura cinese, parla soltanto di ciò che la Bibbia ne dice; dopodiché, inizia subito a trattare la questione della salvezza. Da ciò si vede chiaramente come la dottrina del peccato originale non si trovi nella cultura cinese, e sia difficile da capire e da spiegare; inoltre, si vede anche come, nel tentativo di gettare le fondamenta di una teologia autenticamente cinese, Yuan non riesca ad uscire completamente dalle categorie della teologia occidentale. Si potrebbe dire che nella sua mente esista una struttura teologica originariamente formata in ambito occidentale, e poi tradotta o interpretata nel linguaggio e nelle categorie filosofiche della tradizione cinese...

E ancora, parlando del ministro del Dao, il Santo, Yuan dice che esso comprende in sé le figure del profeta, del sacerdote e del re: discorso poco comprensibile per chi non conosca già la sacra Scrittura e la teologia occidentale. Nel corso del libro egli parla

---

[63] Cf. G. PULCINELLI, «Espiazione», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 445-446.

anche della missione del Santo, della sua umiliazione e del sacrificio che egli ha subìto; è evidente il tentativo di dare un'interpretazione cristologica alla figura del Santo, talora un po' forzata.

Infine, nella terza parte del libro Yuan affronta il tema della spiritualità. Quando l'attributo di «spirituale» si riferisce a una persona, è di solito visto come un modo di essere; per i cristiani la spiritualità indica il rapporto dell'anima con Dio, con il prossimo e con il mondo. In questa parte di *Lao Tzu and the Bible* Yuan elenca i princìpi degli esercizi da fare per seguire il Dao, ma è carente nel descrivere l'unità tra il Dao e l'uomo. Questo sicuramente è dovuto a un limite della cultura cinese, e della cultura umana in generale; non si può raggiungere la vera unità con Dio[64] se non è Dio a prendere l'iniziativa. Perciò, se questa parte del libro si fosse semplicemente chiamata *An Introduction to Spiritual Cultivation* invece di *Spiritual Cultivation*, ciò sarebbe stato più adeguato; la vera spiritualità cristiana comincia quando Dio stabilisce il rapporto con l'uomo, da cui scaturiscono anche le relazioni dell'uomo con il prossimo e con il mondo.

2.3. Affermazioni inverosimili

In *Lao Tzu and the Bible* si possono trovare anche alcune affermazioni inverosimili: per esempio, che il nome YHWH si trova nel *Laozi* in quanto omofono dei caratteri yi-xi-wei 夷希微.[65] Se la pronuncia di yi-xi-wei fosse veramente il nome di YHWH, questo nome sarebbe certamente rimasto nella memoria degli antenati cinesi: così come alcuni caratteri cinesi – xiu 休 (riposo), lan 婪 (avarizia), dan 单 (solitario), chuan 船 (barca), yi 义 (giustizia), ed altri – i quali evocano termini presenti nella Bibbia.

Il carattere xiu 休, che presenta figurativamente un «uomo» accanto a un «albero», si traduce in italiano con «riposo». Nell'antichità cinese xiu ha anche il significato di «benedizione»; nella Bibbia il «ritorno al riposo» sembra un richiamo all'inizio della

---

[64] Il termine «Dio» è qui usato per sostituire il termine «Dao», perché nel pensiero dell'autore sono identici.

[65] Cf. *LTB*, 56.

creazione, in cui l'uomo riposava nel giardino dell'Eden[66] (cf. Gn 2,7-15).

Il carattere lan 婪 indica un «bosco» sopra una «donna», è traducibile in italiano con «avarizia»; sembra descriva Eva che ha ceduto alla tentazione e ha mangiato il frutto della sapienza: «La donna vide che il frutto dell'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò» (Gn 3,6).

Il carattere dan 单, che significa in italiano «solitario», include (nella forma tradizionale 單) due «bocche» (cioè due persone) che lasciano un «campo»: può ricordare Adamo e Eva i quali, cacciati fuori dal giardino dell'Eden, si sono ritrovati nella solitudine della separazione da Dio.

Il carattere chuan 船, composto (nella forma tradizionale 舩) da una «barca» e «otto persone», può evocare il fatto che tutta la famiglia di Noè (otto persone in tutto) entrò nell'arca. Secondo i dati archeologici, il diluvio di cui parla la Bibbia avvenne nel 3000 a.C. circa; lo stesso periodo del diluvio ricordato in un'antica leggenda cinese alla ribellione di Gong Gong 共工, dopo il quale avvenne la creazione dei caratteri cinesi di Cangjie 仓颉.[67]

Il carattere yi 义, nella forma tradizionale 義 composto da «io» sotto «agnello», in italiano è traducibile con «giustizia»: sembra indicare che l'uomo, tenendo un coltello (ge 戈) in mano (shou 手), uccide una pecora (yang 羊) e la offre a Dio come sacrificio per ottenere la giustizia. Questo può far ricordare i sacrifici cruenti offerti dai patriarchi del popolo d'Israele: soprattutto quello offerto da Abramo sul monte, quando il Signore gli chiese di sacrificare il suo figlio. Quell'ariete era la figura di Gesù Cristo: Gesù si è sacri-

---

[66] Cf. Gn 2,7-15.

[67] Gong Gong è un dio d'acqua o mostro marino cinese che è spesso raffigurato nella mitologia cinese, racconti popolari e storie religiose; ha i capelli rossi e la coda di un serpente (o drago), è spesso visto come distruttivo ed è accusato di varie catastrofi cosmiche. Cangjie è una figura leggendaria della Cina antica (circa 2650 a.C.), ed è considerato l'inventore dei caratteri cinesi. Cf. YUAN ZHIMING, *Confessioni della Terra Divina: Dio e la Cina dei cinque millenni*, 4-7.

ficato per la giustificazione di tutti gli uomini, come quell'ariete era stato sacrificato per il figlio di Abramo. Quindi chi mette sopra di sé il Cristo, che è «l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo» (Gv 1,29), otterrà la giustizia.

Ci sono ancora molti esempi di questo genere. Esiste un libro che analizza in questa prospettiva più di 130 caratteri cinesi;[68] c'è anche qualcuno che studia arditamente la possibilità che ci fosse un rapporto familiare, o culturale, tra Noè e gli antichi cinesi. Certamente, in questo campo si esce dai confini della ricerca scientifica, e si rischia di fare affermazioni suggestive ma inverificabili.

Seguendo la pista dell'etimologia, si potrebbe percorrere ancora molta strada. Shi hu 石忽, che deriva dalla lingua persiana, è la pronuncia di «giudeo»; Yiyangleye 一阳乐业 (ovvero Yicileye 一赐乐业) è la pronuncia di «Israele»; Nüwa 女娲 (Ewa 厄娃) è la pronuncia di Eva; Andeng 安登 (Yadang 亚当), chiamato anche Pangu 盘古, Adan 阿丹, Adan 阿耽, è «Adamo». Qu Yuan 屈原, in *Tianwen* 《天问》, scrive: Deng diventa l'imperatore, e chi lo ha fatto? Nüwa ha avuto il corpo, e come lo ha creato? Deng è Andeng, che è la pronuncia cinese di Adam.[69]

Questi riferimenti tra etimologia cinese e Bibbia non sono in sé un difetto; essi rivelano la formazione e la fede di Yuan, ed è inevitabile che egli ne faccia uso nella sua opera di inculturazione del Vangelo. Tuttavia, è assai dubbio che essi possano contribuire in modo efficace alla formazione di una teologia sistematica cinese.

---

[68] Li Liji 李立基 – Bao Borui 鲍博瑞,《孔子未解开的谜》(*L'enigma ancora irrisolto di Confucio*), 活石, 1981.

[69] "登立为帝, 孰道尚之？女娲有体, 孰治匠之" (Su Xuelin 苏雪林,《问天简-正》[*Chiedi al cielo la semplicità*], 广东出版社, 台北 1974, 174-177).

SD 62,2 (2017), pp. 326-366

CAPITOLO 6

PROSPETTIVE D'INCULTURAZIONE DELLA FEDE CRISTIANA E SVILUPPO DELLA TEOLOGIA IN CINA

1. LE IDEE DI *LAO TZU AND THE BIBLE* A PROPOSITO DEL PROCESSO DI INCULTURAZIONE

Dopo aver esaminato, dal punto di vista cattolico, *Lao Tzu and the Bible* di Yuan Zhiming, tenteremo ora una valutazione del processo di inculturazione della fede cristiana e dello sviluppo della teologia in Cina, che prendono le mosse da una domanda fondamentale: il Dio cristiano e il Tian 天 o Di帝 dei cinesi sono lo stesso Dio?

In *Confessioni della Terra Divina: Dio e la Cina dei cinque millenni* 《神州忏悔录：上帝与五千年中国》Yuan Zhiming afferma la vicinanza del popolo cinese a Dio: la Cina è chiamata Shenzhou 神州 («terra divina»), e i libri antichi cinesi in moltissimi passi sono assai vicini alla Bibbia. Yuan intende, così, eliminare qualsiasi pregiudizio da parte dei cinesi nei confronti del cristianesimo: «Dio non è assolutamente il Dio dei cristiani occidentali, Dio è fin dal principio il Dio dei cinesi, che domina la storia cinese».[1]

1.1. Il Dio dei cinesi e il Dio cristiano

La civiltà cinese può essere storicamente fatta risalire, partendo dall'invenzione della scrittura, alla dinastia Shang 商 (XVII-XI secolo a.C.). Sima Qian 司马迁, nel suo *Memorie di uno storico*, cita però l'antenato comune dell'etnia Han 汉, Huangdi 黄帝, vissuto tra il 2400 e il 2500 a.C.; per questo l'inizio della storia cinese può essere spostato indietro fino a 4500 anni fa.

---

[1] YUAN ZHIMING, *Confessioni della Terra Divina: Dio e la Cina dei cinque millenni*, 235.

In questi 4500 anni sono apparse in Cina tre grandi religioni: il daoismo, il confucianesimo e il buddhismo. A causa di esse la cultura cinese ha avuto un grande mutamento, e il popolo cinese ha perduto la sua credenza originaria in Shangdi 上帝 (chiamato anche Tian 天);[2] ciò è attestato a partire dal VI secolo a.C. Da qui in poi sono emersi tanti dèi in Cina, mentre prima, per più di 2000 anni, i cinesi avevano creduto in Shangdi; che cosa è successo? E chi era quel Shangdi in cui credevano i cinesi antichi?

Facendo una panoramica del pensiero religioso cinese, il popolo, prima della dinastia Zhou 周 (1046-256 a.C.), credeva in Shangdi; nel Periodo delle Primavere e degli Autunni (Chunqiu shidai春秋時代, 770-454 a.C.) e nel Periodo degli Stati Combattenti (Zhanguo 战国, 453-221 a.C.) passò dal teismo al panteismo; nel periodo delle dinastie Tang (唐, 618-907) e Song (宋 , 960-1279) passò dal panteismo all'ateismo; nel corso della dinastia Ming (明, 1368-1644), sotto l'influenza del pensiero di Wang Yangming 王阳明,[3] si stabilì fermamente nell'idea dell'ateismo.

Al giorno d'oggi, la nozione di Dio è indicata in Cina con diversi termini: Shen 神, Shangdi 上帝 (Dio); Tian 天 (Cielo); Tiandi 天帝, Haotian Shangdi 昊天上帝 (Imperatore del cielo).[4] «Cielo» è il termine comune per indicare il Dio sovrano, al di sopra di tutti gli dèi; i non cristiani lo invocano e gli offrono sacrifici, i cristiani con questa parola indicano il vero Dio. L'uso di questa parola comporta però un rischio, perché essa significa anche il «cielo» in senso meteorologico ed astronomico; per questo motivo, oggi i cattolici

---

[2] "郑玄曰: 上帝者, 天之别名也。神无二主" (SIMA QIAN, *Memorie di uno storico*, 1163).

[3] Wang Shouren 王守仁, soprannominato Yangming 阳明 (1472-1529), è stato un filosofo cinese.

[4] In ambito cristiano si usano anche: Tianzhu 天主 (Signore del cielo), Shangzhu 上主 (Signore dell'alto), Tianfu 天父 (Padre), Tianzhuzi 天主子 (Figlio: Shenzhizi 神之子), Shengyan 圣言 (Verbo: Dao 道), Shengshen 圣神 (Spirito Santo: Shengling 圣灵). Shangdi, Dao, Shengling: questi termini sono usati di solito dai protestanti, più raramente dai cattolici. Tianzhu, Shengyan, Shengshen: questi termini sono usati di solito dai cattolici in Cina. Il termine Tianzhu è stato introdotto e diffuso da padre Matteo Ricci.

cinesi preferiscono usare il termine Tianzhu 天主 (Signore del cielo), introdotto e diffuso da padre Matteo Ricci.[5] I protestanti preferiscono invece invocare il nome di Dio con il termine Shangdi 上帝 (Imperatore del cielo); esso viene usato anche nei libri antichi. Gli altri termini sono di uso più comune, si adoperano sia in senso religioso che in senso generico.

Dice Luo Guang riguardo alla credenza cinese in Dio:

> Il popolo cinese, fin dall'inizio della sua storia, ha espresso la credenza in un Dio supremo, chiamato Di 帝 (Imperatore del cielo), oppure Tian 天; più si risale alle origini, più la credenza in un Dio supremo è pia e profonda. Però dopo la dinastia Han questa credenza ha iniziato gradualmente a indebolirsi; in parte per la nascita della teoria dei Wuxing 五行 (Cinque Elementi),[6] che sotto il profilo religioso comportava la credenza nei Wudi 五帝 (Cinque Imperatori) o nei Liudi 六帝 (Sei Imperatori);[7] e in parte per il prevalere delle

---

[5] Cf. ZHONG MINGDAN 钟鸣旦 (N. STANDAERT),《可亲的天主》(*Il Dio amabile*), 光启出版社, 台北 1998, 57-73. «Il termine Signore del Cielo per tradurre il nome di Dio in cinese fu adottato nel 1583 da Ricci e Ruggieri. […] Ricci e Ruggieri, con ogni probabilità, pensarono che fosse un neologismo, e dunque adatto a introdurre in Cina un concetto nuovo, come quello del Dio cristiano, pur in continuità con il temine Cielo (Tian 天). Anzi, Signore del Cielo poteva sembrare un termine migliore di Tian, Cielo, in quanto superava la possibile ambiguità circa la trascendenza o meno del concetto del Cielo, un'ambiguità generata dal diverso significato dato a questo temine dal confucianesimo originale e dal neo-confucianesimo. […] In realtà Tianzhu 天主, il Signore del Cielo, non era un neologismo. Esso appare più di 100 volte nel canone buddhista: un numero non eccessivamente elevato, data la grande estensione del canone, che ammonta a 85 volumi» (G. CRIVELLER, «"Un libro fatto tutto di ragioni naturali". Il catechismo di Matteo Ricci nel contesto della missione gesuitica in Cina», in M. RICCI, *Catechismo*, 32).

[6] Wuxing 五行: jin 金 (oro), mu 木 (legno), shui 水 (acqua), huo 火 (fuoco), tu 土 (terra).

[7] I Wudi 五帝 (cinque imperatori) e i Liudi 六帝 (sei imperatori) sono personaggi mitici della storia cinese.

> religioni daoista e buddhista, che portarono al graduale declino della religione tradizionale. Quando arrivò l'epoca repubblicana, il pensiero europeo ed americano entrò radicalmente nella società cinese. Il governo repubblicano non autorizzava il culto a Tian, e i giovani consideravano le religioni come superstizioni. Perciò la religiosità tradizionale non esiste più ufficialmente, anche se nella mente di tante persone rimane profondamente impressa.[8]

Queste parole di Luo testimoniano il fatto che i cinesi originariamente credevano in un Dio supremo, chiamato Di o Tian. La lettura dei testi classici conferma che questi due termini avevano uno stretto rapporto, di carattere storico ed ermeneutico.

Per quanto riguarda la relazione tra Di e Tian, va detto innanzitutto che prima del periodo Xianqin 先秦 (pre-Qin) non era stata oggetto di spiegazione da parte degli studiosi, mentre sotto le dinastie Han e Tang i chiosatori dei testi antichi consideravano i due termini uguali. Per esempio, nel *Guoyu*《国语》(*Discorsi sugli stati*)[9] si dice: «I re anteriori possedettero il regno, e stabilirono di adorare Shangdi».[10] Weizhao 韦昭[11] commenta dicendo: «Shangdi è Tian».[12] Il commento di Zhengyi 正义 al *Daya Dang*《大雅·荡》[13] dice ugualmente:

---

[8] LUO GUANG 罗光,《中国对帝-天的信仰》(«La credenza nel Di-Tian in Cina»), in《辅仁大学神学论集》 31 (1977), 77.

[9] *Guoyu* è un'opera storica, che narra la storia di numerosi stati nella dinastia Zhou 周 (947 a.C. – 453 a.C.). Il suo autore è sconosciuto, ma a volte è identificato con Zuo Qiuming 左秋明, un contemporaneo di Confucio. *Guoyu* è stato probabilmente compilato a partire dal V secolo a.C., continuando fino alla fine del IV secolo a.C.

[10] "先王既有天下, 又崇立上帝" (XU YUANGAO 徐元诰,《国语集解》[*Raccolta e interpretazione del* Guoyu], 中华书局, 北京 2002, 33).

[11] Weizhao 韦昭 (204-273) nacque a Danyang 丹阳, nella provincia del Jiangsu 江苏. La sua vita trascorse sotto quattro re della dinastia Dongwu 东吴 (229-280); egli fu uno dei più importanti storici di questa dinastia, occupandosi principalmente della raccolta di libri.

[12] "上帝，天也" (XU YUANGAO, *Raccolta e interpretazione del* Guoyu, 33).

[13] *Daya Dang*《大雅·荡》è un poema contenuto nello *Shijing*《诗经》, la prima raccolta di poesie cinesi della storia.

«Shangdi è l'altro nome di Tian».[14] Abbiamo detto come, al giorno d'oggi, anche Luo Guang sostenga l'uguaglianza dei termini Di e Tian; opinione, questa, accettata da molti studiosi, tra i quali Guo Moruo 郭沫若[15] e Hu Houxuan 胡厚宣.[16]

Altri studiosi, però, la pensano diversamente.[17] Per loro Di è il Dio supremo nella dinastia Yin 殷; invece nella dinastia Zhou 周 il Dio supremo è chiamato Tian.[18] Secondo questa ipotesi, Di e Tian hanno probabilmente la stessa origine, ma con lo sviluppo della lingua cinese hanno assunto denotazioni diverse.

Chen Xiaofang 陈筱芳 è sostenitore di una terza teoria. Egli dice: «Io penso che Di e Tian [...] siano derivati da diverse origini, e che si siano sviluppati seguendo ciascuno un proprio itinerario; ma che durante la dinastia Zhou siano stati unificati, perché allora si nominava Dio mescolando i due termini».[19]

---

[14] "上帝者，天之别名" (SIMA QIAN, *Memorie di uno storico*, 1358).

[15] Guo Moruo 郭沫若 (1892-1978; nome di nascita Guo Kaizhen 郭开贞, nome di cortesia Dingtang 鼎堂) nacque a Leshan 乐山 nella provincia dello Sichuan 四川. È stato scrittore, poeta, drammaturgo, storico, archeologo e uomo politico. Cf. GUO MORUO 郭沫若,《郭沫若全集·历史篇》(*Raccolta delle Opere di Guo Moruo. Parte storica*), I , 人民出版社, 北京 1982, 320-324.

[16] Hu Houxuan 胡厚宣 (1911-1995) nacque a Wangdu 望都 nella provincia dello Hebei 河北, fu uno studioso degli Ossi Oracolari e storico della dinastia Yinshang 殷商. Cf. HU HOUXUAN 胡厚宣,《殷代天神崇拜》(«I culti agli dèi nella dinastia Yin»), in《甲骨学商史论丛初集》, I, 文友堂书店, 香港 1944, 1-44.

[17] Per esempio: HE BINGDI 何炳棣,《东方之摇篮》(*The Cradle of the East*), Chinese University of Hong Kong, Hong Kong 1975; DU ERWEI 杜而未,《中-国古代宗教研究》(*Le religioni antiche cinesi*), 学生书局, 台北 1976; GU LIYA 顾理雅 (H. G. CREEL),《释天》(«L'interpretazione di Tian»), in 《燕京学报》(*Yenching Journal of Chinese Studies*), 18 (1935) 60.

[18] Cf. FU PEIRONG 傅佩荣,《儒道天论发微》(*Breve discorso sul Tian nel confucianesimo e nel daoismo*), 中华书局, 北京 2010, 1-11.

[19] Chen Xiaofang 陈筱芳 (1950-) si è occupato della letteratura del periodo Xianqin 先秦 e della cultura tradizionale cinese. Cf. CHEN XIAOFANG 陈筱芳,《帝、天关-系的演变》(«Lo sviluppo del rapporto tra Di e Tian»), in《西南师范大学学报》, 30 (2004) 3, 116.

In primo luogo, si può concludere allora che Di e Tian indicano ambedue un Dio supremo; in secondo luogo, che per ragioni storiche tra i due termini sono sorte alcune differenze. Infatti, dopo il primo imperatore Qin Shihuang 秦始皇, la connotazione della parola Tian passò dal Cielo (Shangdi) inteso come il dominatore dell'universo al cielo naturale; l'imperatore (figlio del Cielo) aveva usurpato il potere del Cielo. Durante la dinastia Ming, l'imperatore Zhu Yuanzhang 朱元璋 (1328-1398) all'inizio di un decreto pose questa frase: «Da Sua Maestà discende un editto imperiale secondo la volontà del Cielo, che dice…»;[20] in realtà egli usurpò il nome del Cielo per salvaguardare la monarchia ereditaria della propria famiglia.

Riguardo al concetto di Tian, in campo accademico vengono oggi sostenute due teorie diametralmente opposte. Una sostiene che Tian si riferisse originariamente agli dèi del clan di Zhou, mentre la seconda sostiene che l'idea del Tian esistesse ben prima del sorgere di questa dinastia.

Gu Liya 顾理雅 (H. G. Greel) è il più noto rappresentante della prima teoria. Nella sua opera Shitian《释天》(*L'interpretazione del Tian*) sostiene, in primo luogo, che negli Ossi Oracolari (Jiaguwen 甲骨文) della dinastia Shang (immediatamente precedente alla dinastia Zhou) non si riscontra il concetto di divinità e neanche il carattere tian; ciò implicherebbe che gli uomini di Shang non hanno usato il termine Tian per indicare Shangdi.[21] Negli Ossi Oracolari ci sono 26 caratteri che somigliano al carattere tian, ma Gu ritiene che neanche uno di essi indichi la divinità.[22] Come già aveva sostenuto Wang Guowei 王国维, anche Gu pensa che la credenza in un Dio supremo sorga tra la fine della dinastia Shang e l'inizio della dinastia Zhou; anche se, a tal proposito, He Bingdi 何炳棣 ritiene che la mancanza di un'esplicita identificazione tra Tian e Shangdi negli Ossi Oracolari non può essere ritenuta probante, dato il carattere simbolico di tali scritti.[23]

---

[20] In cinese: "奉天承运皇帝诏曰。". Dopo di lui tutti gli imperatori usarono questa frase come *incipit* dei loro editti.

[21] Cf. GU LIYA, «L'interpretazione di Tian», 60.

[22] Cf. GU LIYA, «L'interpretazione di Tian», 61.

[23] HE BINGDI, *The Cradle of the East*, 329. He Bingdi (1917-2012), nato a Jinhua 金华 nella provincia dello Zhejiang 浙江, è stato uno storico cinese vissuto in America.

In secondo luogo, Gu motiva la propria convinzione con il fatto che in alcuni testi classici antichi la posizione di Tian sia superiore a quella di Di; tra di essi ci sono la *Grafia su bronzo* (*Jinwen* 金文), lo *Shijing* e lo *Shujing*. Questo perché, secondo Gu, Di era il Dio del clan di Shang, mentre Tian era il Dio del clan di Zhou. Tale ipotesi è contrastata da He, il quale riafferma invece la sostanziale identità tra Tian e Shangdi; se così non fosse stato, la teoria del Tianming 天命 (Mandato del Cielo) del re di Zhou non avrebbe affatto placato il popolo di Shang, ma avrebbe fatto crescere l'odio tra due clan.[24]

In terzo luogo, Gu considera quattro punti: 1) il carattere tian 天 include in sé il carattere da 大 (grande), e ciò indica la grandezza dell'uomo; 2) Tian all'origine indicava il luogo dove abitano gli dèi, solo dopo passò ad indicare gli dèi stessi; 3) gli dèi che erano gli antenati degli uomini di Zhou sono tutti indicati con il nome Tian; 4) Tian è poi diventato un nome collettivo, che fa segno a un Dio impersonale.[25] Du Erwei 杜而未 respinge tali ipotesi: egli sostiene innanzitutto che la grandezza degli uomini non può paragonarsi alla grandezza di Tian, e che mai qualche re antenato è stato chiamato Tian (ciò era anzi esplicitamente vietato).[26] In realtà, la grandezza del re viene dall'imitazione di Tian; tra gli uomini e Tian esiste una distanza abissale. Inoltre, Tian non deriva dagli antenati della gente di Zhou. Se infatti Tian fosse stato un antenato comune a questo clan, come mai nessuno tra gli antenati riconosciuti dei Zhou si chiama Tian?[27] Si domanda Du: «Questi grandi re anteriori dei quali nessuno si chiama Tian, presi tutti insieme possono forse diventare Tian»?[28] E ancora: «Anche se i re di Zhou si chiamano "figli di Tian" [Tianzi 天子], Tian a loro non assicura per sempre il potere regale»;[29] «il Tian supremo non è

---

[24] HE BINGDI , *The Cradle of the East*, 329.

[25] Cf. GU LIYA , «L'interpretazione di Tian», 68.

[26] Cf. DU ERWEI, *Le religioni antiche cinesi*, 2.

[27] Tianyuan 天鼋 indica lo Xuanyuan 轩辕: esso è un animale, emblema e totem del clan. Si chiamava anche Huangdi 黄帝, era considerato l'antenato degli uomini di Zhou, e anche di Shang.

[28] DU ERWEI, *Le religioni antiche cinesi*, 4.

[29] FU PEIRONG, *Breve discorso sul Tian nel confucianesimo e nel daoismo*, 10-11.

parente di nessuno, sorregge solo chi ha la virtù».[30] Se Tian fosse stato un antenato degli uomini di Zhou, essi non avrebbero pensato in questo modo.

Ma allora, se Tian non è un progenitore del clan Zhou, da dove è derivato? Dal punto di vista etimologico, alcuni studiosi sostengono che il carattere tian deriva dal carattere degli Ossi Oracolari, che è variato durante la sua lunga storia; altri invece pensano che il carattere tian derivi dalla composizione di da大 (grande) e yi 一 (uno). Attorno a tutto questo non possiamo trovare conclusioni scientifiche certe, ma una cosa è sicura: nel pensiero religioso della dinastia Zhou abbiamo un Dio supremo, che si chiama Tian.[31]

Lo scambio di significato tra Tian e Di avvenne forse per motivi politici, in quanto Zhou voleva esortare il resto degli uomini di Shang ad obbedire al destino: Tian e Di rappresentavano lo stesso dominio supremo, il sorgere della dinastia Zhou derivava dal suo volere. Tian era considerato rivelatore e giudice: ruoli ambedue rappresentati da Di, negli Ossi Oracolari. E al tempo stesso Tian svolgeva le funzioni di creatore e sostenitore. Perciò, per Fu Peirong 傅佩荣 Tian ha cinque nomi: dominatore, rivelatore, giudice, creatore e sostenitore.[32]

Giunti fin qui possiamo chiederci: il Tian, ovvero Di, cinese è lo stesso Dio cristiano? In un certo senso, rispondiamo di sì. Quali aspetti del Dio cristiano possono essere attribuiti anche al Tian o Di cinese?

Le vie per conoscere «Dio hanno come punto di partenza la creazione: il mondo materiale e la persona umana».[33]

> Il mondo: partendo dal movimento e dal divenire, dalla contingenza, dall'ordine e dalla bellezza del mondo si può giungere a conoscere Dio come origine e fine dell'universo.[34]

---

[30] "皇天无亲 惟德是辅" (KONG ANGUO 孔安国,《尚书正义》[*La vera spiegazione dello* Shangshu], in LI XUEQIN 李学勤 [ed.],《十三经注疏》[*Commenti e spiegazioni ai Tredici Classici*], 北京大学出版社, 北京 1999, 453).

[31] Cf. FU PEIRONG, *Breve discorso sul Tian nel confucianesimo e nel daoismo*, 9-11.

[32] FU PEIRONG, *Breve discorso sul Tian nel confucianesimo e nel daoismo*, 23.

[33] *CCC*, n. 31.

[34] *CCC*, n. 32.

> L'uomo: con la sua apertura alla verità e alla bellezza, con il suo senso del bene morale, con la sua libertà e la voce della coscienza, con la sua aspirazione all'infinito e alla felicità, l'uomo si interroga sull'esistenza di Dio.[35]

Su questo, senza dubbio gli antichi cinesi hanno fatto un grande sforzo, e hanno provato anche a dare un nome a Dio: Di, Tian e Dao. Essi cercavano addirittura di fatian 法天 («imitare Tian»). Dio ci invita a parlare con Lui e a farlo partecipare alla nostra vita. «Il Signore è vicino a quanti lo invocano, a quanti lo cercano con cuore sincero» (Sal 144,18). Non c'è dubbio che i cinesi antichi, prima della dinastia Qin 秦, dessero al Tian o al Dao l'attributo di creatore – o almeno di demiurgo, in senso platonico – del mondo. I cinesi usavano molto di frequente il titolo di «sostenitore» in riferimento a Dio, in quanto governa e sorregge il mondo. Fino ad oggi nella mente dei cinesi esiste l'idea di un dominatore supremo, chiamato Laotianye 老天爷; quando incontrano i pericoli della vita, essi lo invocano spontaneamente. Il Tian esprime talvolta, nei testi classici, la volontà di stare dalla parte del popolo, e manifesta anche compassione nei confronti dei poveri; ma la sua attenzione è dedicata prevalentemente ai governanti. Essi sono guidati dal Tian: se fanno il male li castiga, se fanno il bene li ricompensa. Questo carattere del Tian, riconosciuto fino ai nostri tempi, è paragonabile a quello del Dio dell'Antico Testamento.[36]

Anche gli antichi cinesi avvertivano la profondità del mistero di Dio: Tian abita nell'alto, comunica talvolta la sua volontà; essi vedevano le sue orme, ma non osavano dire chi fosse. Soltanto con Laozi si è cominciato a parlare del Dao misterioso:

> C'è qualcosa di integralmente completo in sé, nato prima del cielo e della terra. Silenzioso e senza forma, autonomamente esistente e immutabile, pervade ogni cosa e non si esaurisce. Può essere considerato la Madre del mondo. Non conoscendone il nome lo chiamo il Dao. Se devo definirlo in qualche modo, lo dico Grande.[37]

---

[35] *CCC*, n. 33.

[36] Cfr. ZHONG MINGDAN, *Il Dio amabile*, 137.

[37] "有物混成, 先天地生。寂兮寥兮, 独立不改, 周行而不殆。可以为天地母。– 吾不知其名, 强字曰道, 强为之名曰大" (*Laozi*, 25, 1-4).

> Il Dao generò l'Uno; l'Uno generò il Due; il Due generò il Tre; il Tre generò le innumerevoli creature.[38]

Quest'espressione è meravigliosa: di che cosa sta parlando? Forse lo sa soltanto l'autore, ma un cristiano cinese leggendo questo libro ne resta colpito, e pensa spontaneamente al Dio in cui crede. Questa convergenza, così profonda e affascinante, è certamente una delle basi più sicure per la formazione di una teologia cristiana autenticamente cinese.

1.2. La teologia del Dao

Un consenso esiste nel mondo cristiano occidentale: «La teologia può germogliare e maturare solo sulla base della fede. Un teologo non credente potrebbe essere uno "scienziato", un "erudito" delle cose di teologia, ma non uno mediante il quale l'intelligenza della fede procede».[39] Al contrario di questo, in Cina è sorto un fenomeno assai singolare (al quale abbiamo accennato in precedenza): ci sono alcuni studiosi, considerati «cristiani culturali», che si dedicano allo studio della teologia. Essi la chiamano «teologia sino-cristiana» (Hanyu shenxue 汉语神学), che letteralmente significa «teologia cristiana in lingua cinese». Si tratta di un movimento teologico diffuso sia in Cina continentale che a Hong Kong.

Il termine «teologia sino-cristiana» è generalmente inteso in due sensi. In senso ampio essa appartiene alla tradizione della teologia indigena, che va dal periodo delle missioni dei gesuiti in Cina (alla fine della dinastia Ming e all'inizio della dinastia Qing) fino ai giorni nostri. Tuttavia, essa viene spesso criticata per una carenza nella sua valutazione della cultura tradizionale cinese, in particolare di quella confuciana.[40] In senso più ristretto, «teologia sino-cri-

---

[38] "道生一, 一生二, 二生三, 三生万物" (*Laozi*, 42, 1).

[39] I. Biffi, *Il mistero di Cristo. La sapienza di Cristo*, I/1, Jaca Book, Milano 2010, 159.

[40] Ad esempio: Xie Henai 谢和耐,《中国文化与基督教的冲撞》(*Contraddizione tra la cultura cinese e il cristianesimo*), 辽宁人民出版社, 沈阳 1989; Du Xiao'an 杜小安, 《基督教与中国文化的融合》(*Integrazione del cristianesimo con la cultura cinese*), 中华书局, 北京 2010; e alcuni altri.

stiana» si associa a pensatori come Liu Xiaofeng 刘小枫 ed He Guanghu 何光沪, che hanno sottolineato la necessità di articolare una teologia criticamente riflessiva in lingua cinese, capace di servire allo sviluppo della Chiesa, della società e della cultura in Cina.

Negli ultimi anni, è apparsa una nuova generazione di teologi sino-cristiani. Mentre la generazione precedente comprendeva i cosiddetti «cristiani culturali», in particolare Liu Xiaofeng,[41] che utilizzavano metodologie tratte dall'ambito delle scienze umane e sociali, quest'ultima si caratterizza per un maggiore impegno personale nella pratica e nella testimonianza della fede.

È quindi avvenuto un «cambiamento di paradigma» nel campo della teologia sino-cristiana: gli studi sono passati dall'ambito puramente culturale a quello più propriamente teologico, dal momento che «la teologia può germogliare e maturare solo sulla base della fede».[42] Nonostante la teologia sino-cristiana sia considerata semplicemente una branca degli studi umanistici, essa è veramente riuscita ad influenzare la cultura cinese in senso ampio e ad aprire un nuovo capitolo nello sviluppo teologico della Chiesa cinese.

A tal fine, partendo dalle ispirazioni contenute nel libro di Yuan Zhiming *Lao Tzu and the Bible*, le più interessanti prospettive nel campo della teologia sino-cristiana sembrano essere: la «teologia del xiao 孝 (pietà filiale)», la «teologia del ren 仁 (umanità)», la «teologia del qi 气 (energia)»,[43] e la «teologia del Dao».

È stato Tian Liang 田良 a coltivare per primo l'ambizioso progetto di organizzare una teologia cattolica cinese intorno al concetto di xiao 孝. In italiano xiao si traduce «pietà filiale», che in Occidente si considera circoscritta all'ambito delle relazioni tra genitori e figli. Dopo la nascita dei figli, i genitori li nutrono e li educano fino alla loro maturità, questo è il dovere dei genitori; i figli appartengono ai genitori e obbediscono loro, questo è il diritto dei genitori. Viceversa per i figli: prima vengono i diritti, poi i doveri. Nella cultura cinese, invece, la pietà filiale si fonda sulla

---

[41] Negli ultimi anni, l'interesse di Liu si è spostato dagli studi di teologia cristiana alle teorie politiche di Leo Strauss.

[42] I. BIFFI, *Il mistero di Cristo*, 159.

[43] Cf. ZHENG WEILIANG, *Cristo-Qi*, 2011.

vita: la vita dei figli deriva dai genitori, e quindi i primi sono sempre in obbligo nei loro confronti. Una volta che i genitori sono morti, devono essere comunque onorati con sacrifici rituali; ciò dimostra che gli antenati continuano a vivere attraverso i figli.

Tian Liang è fortemente contrario alla pratica di onorare i genitori con sacrifici, perché ciò ricorda troppo da vicino l'idolatria. In realtà, già dopo la «controversia dei riti cinesi»[44] questo problema è stato risolto: venerare il Tian 天 (cielo) ed onorare gli antenati va considerato come un fenomeno socio-culturale, che mostra la gratitudine dei cinesi verso i propri antenati, e verso il Tian. Infatti il Tian è la sorgente della vita di tutte le cose, è la «causa prima»; ma i genitori generano i figli, sono dunque la «causa prossima» di ogni essere umano.

Nella prospettiva cinese, soprattutto in quella confuciana, il xiao acquista così un senso metafisico e religioso: poiché tra il cielo e l'uomo si inseriscono i genitori, così il xiao avvicina l'uomo al cielo. Gesù Cristo, nella sua vita sulla terra, ha mostrato in modo mirabile la propria pietà filiale nei confronti del Padre celeste, e della Madre terrena; il suo esempio costituisce anche il fondamento della devozione alla Madonna in Cina.

Anche Jin Xiangkui 金象逵[45] ha sviluppato l'uso teologico del termine xiao. Egli si riferisce al pensiero del filosofo contemporaneo Xu Fuguan 徐复观,[46] secondo cui il xiao è «l'espressione naturale del cuore umano, è l'amore incontrollabile che scaturisce dalla vita».[47]

---

[44] La «controversia dei riti cinesi» è una celebre diatriba teologica sorta sotto il pontificato di papa Gregorio XV agli inizi del Seicento, che si è protratta per circa un secolo e mezzo.

[45] Jin Xiangkui (1931-2011), nato a Tianjin 天津, nel 1949 entrò nella Compagnia di Gesù, e nel 1962 venne ordinato presbitero.

[46] Xu Fuguan (1904-1982) ha dato notevoli contributi agli studi confuciani. È stato un membro di spicco del movimento neo-confuciano iniziato dal maestro e amico Xiong Shili 熊十力. Altri membri importanti di tale movimento sono Mou Zongsan 牟宗三 e Tang Junyi 唐君毅.

[47] Cf. Zhang Chunshen 张春申,《中国教会的本位化神学》(«Teologia dell'inculturazione nella Chiesa in Cina»), in《神学论集》42 (1980), 420.

Aggiungendo a questo amore la guida ragionevole delle virtù morali si può superare il limite dell'egoismo umano, aprendosi alla benevolenza verso tutti gli uomini: il ren 仁 di cui parla Confucio, quando dice che «il xiao è la sorgente del ren».[48]

In collegamento con la teologia del xiao, alcuni teologi cinesi propongono una teologia del ren, di cui l'arcivescovo Luo Guang 罗光 è il più noto rappresentante. Seguendo il pensiero confuciano, Luo considera il ren come la virtù dell'uomo che si dedica a seguire il Principio del Cielo (Tianli 天理, ovvero Via del Cielo, Tian Dao 天道). Nella mente degli antichi cinesi Tian Dao è la «creatività»[49] del Tian; tutta la creazione deriva da Lui, perciò anche le creature la possiedono per partecipazione. Tale creatività si esprime istintivamente nelle altre creature, solo negli uomini è oggetto di consapevolezza e di riflessione, ed è considerata punto di partenza della filosofia di vita del confucianesimo: il ren, in quanto virtù che conduce alla realizzazione del Tian Dao, attua anche lo stato di unità tra il Tian e l'uomo. In questa prospettiva Luo mette a confronto il ren cinese e l'amore cristiano: 1) il primo viene dal Tian, il secondo viene da Dio; 2) l'uomo emula il Tian, realizza il ren, e così conserva e promuove la vita; il cristiano emula Gesù Cristo, vive il Suo amore, e parimenti conserva e promuove la vita; 3) il fine del ren è nell'unità tra il Tian e l'uomo; il fine dell'amore cristiano è nel raggiungere «nuovi cieli e una terra nuova» (2Pt 3,13).[50] Anche se Luo stesso riconosce le differenze tra il ren e l'amore cristiano,[51] la loro affinità è evidente, così come è chiara la possibilità di utilizzare il concetto di ren in prospettiva teologica.

Sulla «teologia del qi» 气 (energia), dopo Zhang Chunshen 张春申 che ha fatto i primi passi in questa direzione, Maddalena Kuang

---

[48] "孝弟也者, 其为仁之本与" (Confucio, *Dialoghi*, 1991).

[49] In cinese si chiama shengsheng zhide 生生之德, in inglese *creativity*: è un concetto introdotto dal filosofo Alfred North Whitehead (1861-1947), che indica il principio assoluto dell'esistenza.

[50] Cf. LUO GUANG 罗光, 生生之理 («Il principio della creatività»), in《神学论集》, 14 (1972), 599-614.

[51] Cf. LUO GUANG 罗光, 圣经的爱与儒家的仁 («L'amore biblico e il *ren* confuciano»), in 《神学论集》, 27 (1976), 7-15.

Lijuan 邝丽娟 ha dato un contributo significativo con il lavoro *Qi chinois et Anthropologie chrétienne* 《中国的气与基督徒人学》.[52] In esso si cita una nota frase del *Classico delle mutazioni* (*Yijing* 《易经》): «Il Dao del cielo si esprime con lo Yin e lo Yang; il Dao della terra si esprime con la morbidezza e la forza; il Dao dell'uomo si esprime con l'umanità e la giustizia».[53] Nel pensiero confuciano il Dao dell'uomo è il principio etico, l'ideale dell'etica umana, perché si conforma alla natura delle creature (il Dao della terra) ed al comando del cielo (il Dao del cielo). L'umanità è la virtù dell'uomo che emula la creatività del cielo; la giustizia è invece la virtù con la quale l'uomo si conforma al comando del cielo. Umanità e giustizia costituiscono la natura dell'uomo; anche se essa viene dal cielo, dev'essere però rafforzata con impegno, tutti i giorni della propria vita. Il cuore-ragione (xin 心) rappresenta lo spirito dell'uomo, è la sorgente più profonda della sua forza vitale. L'esistenza umana è quindi un continuo percorso di «nutrimento del qi», con il quale l'uomo accetta il comando del cielo già scritto nel suo cuore, e che tuttavia va sviluppato e perfezionato di giorno in giorno.

In questa visione si può inserire il tema teologico dello Spirito Santo; anche se non fosse possibile identificare il qi con lo Spirito Santo, si potrebbe comunque parlare di Lui usando i concetti e i termini della teoria del qi, elaborando una teologia dello Spirito Santo propriamente cinese.

Finalmente, possiamo parlare della «teologia del Dao». Il concetto del Dao è più filosofico rispetto a quelli di xiao, ren e qi; in qualche senso esso costituisce il legame comune a tutti e tre, perché nelle tre impostazioni teologiche citate in precedenza appare sempre il riferimento ad esso – e ciò potrebbe condurre ad unificare tali impostazioni in un'unica visione teologica.

---

[52] Cf. M. KWONG LAI-KUEN, *Qi chinois et anthropologie chretienne*, L'Harmattan, Paris 2001.

[53] "立天之道曰阴与阳, 立地之道曰柔与刚, 立人之道曰仁与义" (*Zhouyi* 《周易》(*Classico dei Mutamenti*), a cura di Sun Yiancheng 孙言诚 – Shen Huaixing 沈怀兴, in CHEN TIEMIN 陈铁民 (ed.)《十三经》(*I Tredici Classici*), 三秦出版社, 西安 2004, 1-88. 82. Cf. M. KWONG LAI-KUEN, «Le souffle du Christ», in B. VERMANDER (ed.), *Le Christ chinois: héritages et espérance*, Paris 1998, 123-139.

La «teologia del Dao» si è affacciata da poco al panorama della riflessione teologica sino-cristiana, e non è ancora stata elaborata in maniera sistematica. Nel 1966, appena finito il Concilio Vaticano II, il gesuita austriaco Gu Hansong 谷寒松 (Luis Gutheinz) propose un abbozzo di teologia del Dao, riconducendo al Dao tutti gli elementi della rivelazione giudaico-cristiana.[54] Dopo di lui, altri studiosi cristiani hanno menzionato il Dao nella loro teologia: sia cattolici come Wang Hansong 王寒松, Huang Kebiao 黄克鑣, Zhang Chunshen 张春申, che protestanti come Wang Weifan 汪维藩, Zhong Zhibang 钟志邦, Luo Zhenfang 骆振芳. Tra le opere sinora apparse su questa linea, *Lao Tzu and the Bible* è sinora la più sistematica e profonda.

Ma in che modo è possibile usare il termine e il concetto di Dao nella riflessione teologica? In che modo può essere usato come elemento chiave di una teologica cristiana autenticamente cinese?
Secondo l'uso comune, «dao» significa solitamente «via» o «strada»; ma nel corso della storia ha acquistato anche altre accezioni e valenze semantiche. Per quanto riguarda la struttura, il carattere dao si può dividere in due parti: il carattere shou 首 e il carattere chuo 辶, come spiega Xu Shen 许慎[55] nella sua *Spiegazione dei caratteri*: «dao, la strada dove si cammina. È composto da chuo 辵 [辶] e shou 首».

Secondo questo dizionario, shou è uguale a bai 百 (anticamente pronunciato anche «shou», il significato è lo stesso di 首): esso significa «testa», il senso originale designa la testa dell'uomo, e il carattere deriva dall'immagine della testa umana. La testa è il più importante membro dell'uomo, perciò a «testa» – per metonimia – si può sostituire «uomo». Si capisce che la parola Dao è legata all'uomo; l'uomo vive immerso nel Dao, e senza l'uomo il Dao non sarebbe conosciuto.

Sempre secondo la *Spiegazione dei caratteri*, chuo – L'altra parte di dao – è composto a sua volta da xing 行 («camminare») e zhi 止 («fermarsi»): pertanto 辵 cuo (scrittura antica di chuo 辶) ha il significato di «movimento».[56]

---

[54] Cf. GU HANSONG 谷寒松,《理论神学与中国人之思维方法》(«La teologia speculativa e il modo di pensare dei cinesi»), in 《铎声》, 10/11 (1966), 83-85.

[55] Xu Shen (58-147) è stato un filologo cinese della dinastia Han.

[56] Cf. JING BAOLU 靖保路,《期待中的中国道文化》(«La cultura cinese del Dao in attesa»), in 《天主教研究论辑》, 6 (2009), 400.

Pertanto, se si uniscono insieme le due parti del carattere dao, è chiaro come il Dao non possa essere compreso senza far riferimento all'uomo; e viceversa, il Dao si comprende solamente nel percorso della vita umana (shou e chuo non si possono staccare – se ciò si potesse fare, non sarebbe più il Dao).

A questi significati di dao, uniamo anche quello originario di «strada» o «via»: abbiamo così la nitida immagine di un uomo in viaggio lungo una strada, che talvolta cammina e talvolta si ferma. Davanti a quest'immagine ci si possono porre alcune domande: da dove viene quell'uomo? E dove va? Perché talvolta cammina e talvolta si ferma?

Ogni strada ha il suo inizio e la sua fine; la strada del Dao comprende tutta la vita dell'uomo. Dove sono l'inizio e la fine della vita? Quell'uomo cammina perché ha compreso dove deve andare, talvolta si ferma perché deve verificare la giusta direzione del suo percorso. La comprensione richiede la conoscenza della verità; la verifica del percorso richiede la riflessione su di essa. Si può dire, quindi, che il Dao contenga tutti i significati di «via», «verità», e «vita».

Per Laozi, il Dao è «la madre del cielo e della terra», «la madre di tutte le cose» e «la madre del mondo»;[57] e anche se la parola «creatore» non esiste nel *Laozi* – solo nel *Dazongshi* di Zhuangzi – Laozi sicuramente condivide che il Dao sia il creatore. La differenza con il pensiero biblico della creazione è essenzialmente questa: nonostante nel Salmo 131 si usi anche il concetto di «madre»,[58] la Bibbia chiama quasi sempre Dio «padre», mentre Laozi chiama il Dao «madre». Ma questa è soltanto una differenza culturale: il popolo ebraico, come anche il mondo occidentale, ha una cultura prevalentemente patriarcale, mentre la cultura cinese è una cultura matriarcale.[59] La differenza non impedisce alle differenti culture di riconoscere che il cielo, la terra e gli uomini hanno origine da un solo creatore.

Nella Bibbia si dice che Dio creò il cielo e la terra con la sua «parola»; una parola chiamata *Logos*. Laozi dice invece che il cielo e la terra sono derivati da una «madre», chiamata con l'appellativo di Dao. Nel prologo del Vangelo di Giovanni si dice: «In principio

---

[57] Cf. *Laozi*, 1; 25; 52.

[58] Cf. Sal 131,1.

[59] Cf. *LTB*, 78. Cf. anche YUAN BUJIA, *Laozi e Cristo*, 11.

era il Verbo [in greco *Logos*; in cinese «Dao»], il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,1-3).

La traduzione cinese di questo brano è stata influenzata probabilmente dal pensiero di Laozi sulla cosmologia. Egli diceva: «Il Dao genera l'Uno; l'Uno genera il Due; il Due genera il Tre; il Tre genera i diecimila esseri».[60] Di ciò Zhuangzi dà una sua spiegazione: «Poiché è Uno, se ne può parlare ancora? Poiché è chiamato Uno, come si può non parlarne [perché è uscito già dalla bocca]? L'Uno e la sua espressione fanno Due; questi Due e l'Uno [originale] fanno Tre. […] Deducendo dunque l'Essere dal Nulla si arriva al Tre».[61]

Secondo Zhuangzi, in effetti ci sono tre «Uno»: il primo Uno è l'*immagine* dell'Uno, da cui sappiamo che Uno è Uno; il secondo Uno è l'*espressione* di quest'immagine dell'Uno, che è la nozione dell'Uno; e il terzo Uno è la *sostanza* dell'Uno.[62] Sulla base di questa interpretazione, ciò che dice Laozi può essere compreso così: il Dao sussiste per sé prima dei diecimila esseri, e si chiama Uno; il Dao è chiamato Dao perché «Dao» è il suo nome, e il Dao e il suo nome fanno Due; la sostanza del Dao è chiamata con il nome del Dao, perché è immagine del Dao – così il Dao, il suo nome e la sua immagine, presi insieme, fanno Tre. Dal Dao trinitario scaturiscono poi i diecimila esseri.[63]

Nel prologo del suo Vangelo Giovanni scrive: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui [*Logos*], e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3). Ciò significa che il mondo viene dal *Logos*, e il *Logos* è l'inizio del mondo. Anche per Laozi il mondo è stato creato: «Tutto-sotto-il-cielo ha un inizio»;[64] «Il Nulla (Wu 无) indica l'inizio del cielo e della terra»;[65] «Le diecimila cose sotto il

---

[60] "道生一, 一生二, 二生三, 三生万物" (*Laozi*, 42).

[61] "既已为一矣, 且得有言乎？既已谓之一矣, 且得无言乎？一与言为 二, 二与一为三……故自无适有, 以至于三。" Cf. CHUANG-TZU, *Zhuang-zi*, 27.

[62] Cf. YUAN BUJIA, *Laozi e Cristo*, 114.

[63] Cf. YUAN BUJIA, *Laozi e Cristo*, 202.

[64] "天下有始" (*Laozi*, 52, 1).

[65] "无, 名天下之始" (*Laozi*, 1,2).

cielo sono generate dall'Essere (You 有), l'Essere è generato dal Nulla».[66] Qui Laozi vuol dire che l'Essere è il mediatore tra il Nulla e i diecimila esseri. E che cosa è il Nulla? Ce lo spiega lui stesso:

> Del Dao si può parlare, ma non è il Dao comunemente detto dagli uomini; il Dao può essere nominato, ma non è un nome comunemente nominato dagli uomini. Il Nulla indica l'inizio del cielo e della terra; l'Essere indica la Madre delle diecimila cose. Così, è grazie al costante alternarsi del Nulla e dell'Essere che si vedranno dell'uno il prodigio, dell'altro i confini. Questi due, sebbene abbiano un'origine comune, sono designati con termini diversi; il loro insieme si chiama Mistero. Mistero su mistero! è la porta di tutte le meraviglie.[67]

Il Nulla e l'Essere sono due facce del Dao, che è la loro origine comune. Secondo Jing Baolu 靖保路,[68] il Nulla e l'Essere non sono le uniche facce del Dao; il Dao è indefinibile perché è misterioso, e perché è sempre in divenire. L'Essere e il Nulla sono, al tempo stesso, l'espressione e il nascondimento del Dao nel suo continuo movimento; come suggerisce il *Classico dei mutamenti* (*Yijing* 易经), secondo cui il Dao si esprime in Yin e Yang.[69] Nello Yin esiste lo Yang, nello Yang esiste lo Yin; non sono il Dao, ma sono la manifestazione del Dao nel processo del suo movimento. Allo stesso modo anche il Nulla e l'Essere non sono il Dao, sono un'espressione linguistica che irrigidisce e assolutizza il Dao misterioso in movimento. Da qui scaturisce anche il conflitto tra il Dao e l'espressione del Dao, cioè tra il Dao che parla e la parola sul Dao – o, per meglio dire, tra l'indefinibilità del Dao e la limitatezza del linguaggio umano. Però non per questo non è possibile parlare del Dao,

---

[66] "天下万物生于有, 有生于无" (*Laozi*, 40, 2).

[67] "道可道, 非常道。名可名, 非常名。无, 名天地之始。有，名万物之母。– 故常无, 欲以观其妙。常有, 欲以观其徼。此两者同出而异名, 同谓之玄。– 玄之又玄, 众妙之门" (*Laozi*, 1-5).

[68] Jing Baolu (Giuseppe Jing): nato nella provincia di Hebei nel 1971, ha conseguito il dottorato in filosofia presso l'Università Urbaniana di Roma.

[69] Cf. JING BAOLU, «La cultura cinese del Dao in attesa», 412.

come dice Laozi stesso: «Del Dao si può parlare, ma non è il Dao comunemente detto dagli uomini; il Dao può essere nominato, ma non è un nome comunemente nominato dagli uomini». Secondo Laozi il Nulla non è «il cielo e la terra», ma è «l'inizio del cielo e della terra»; l'Essere non è «i diecimila esseri», ma è «la Madre dei diecimila esseri». Egli dice ancora: «I diecimila esseri sotto il cielo sono generati dall'Essere; l'Essere è generato dal Nulla».[70] Il Dao tramite il Nulla genera l'Essere, e poi genera i diecimila esseri; sembra quindi che il Nulla sia più vicino all'origine, più vicino al nucleo di tutte le meraviglie.[71] Il Nulla è una delle tante facce del Dao, e così anche l'Essere; essi insieme manifestano il carattere al tempo stesso mistico e concreto del Dao.

Il magistero della Chiesa ha sottolineato più volte che Dio creò l'universo dal nulla,[72] e nel libro dei *Maccabei* si dice: «Contempla il cielo e la terra, osserva quanto vi è in essi e sappi che Dio li ha fatti non da cose preesistenti; tale è anche l'origine del genere umano» (2 Mac 7,28). Il termine «nulla» fa pensare al «vuoto»; forse Dio ha creato il mondo dal vuoto? Bisogna dire piuttosto che Dio crea senza ricorrere ad alcunché di preesistente. E allora che cos'è il Nulla? Fa parte di Dio, o esiste al fuori di Dio?

Per rispondere a queste domande occorre una conoscenza rivelata – cioè data direttamente da Dio. Dio è l'origine di tutte le cose, ed esse sono differenti da Dio; la mentalità religiosa cinese crede che il mondo sia scaturito dall'unica sorgente del Dao, sottolineando così l'unità di tutte le cose. Perciò, anche se in questo Dao non si può ancora vedere un Dio personale, che ha creato volontariamente il cielo e la terra e tutte le creature, la mentalità cinese comunque ha sempre riconosciuto che il mondo è uscito dal Dao, e al Dao ritornerà.

Questo pensiero si avvicina molto a quello di san Tommaso d'Aquino e al suo schema di «uscita-ritorno» (*exitus-reditus*), che si ritrova alla base del piano della *Summa Theologiae*.[73] Anche se que-

---

[70] "天下万物生于有, 有生于无" (*Laozi*, 40, 2).

[71] Cf. JING BAOLU, «La cultura cinese del Dao in attesa», 409-416.

[72] Cf. DENG XINGE – XU NAMAN, *Enchiridion symbolorum*, nn. 285, 790, 800, 1333, 3024, 3025.

[73] Cf. J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, 68.

sto pensiero somiglia molto alla dottrina neoplatonica, nel fondo c'è una grande differenza: l'uno parla di creazione, l'altro parla invece di emanazione. San Tommaso afferma:

> A Dio appartiene l'atto creativo in forza del suo essere: e questo non è che la sua essenza, comune alle tre Persone. E così il creare non è proprietà di una sola Persona, ma opera comune di tutta la Trinità. Tuttavia le Persone divine hanno un influsso causale sulla creazione in base alla natura delle rispettive processioni. […] Dio è causa delle cose per mezzo del suo intelletto e della sua volontà, come l'artigiano nei confronti dei suoi manufatti. Ora, l'artigiano si pone all'opera servendosi di un verbo (parola intima o idea) concepito dall'intelligenza, e spinto da un amore (o inclinazione) della sua volontà verso qualche oggetto. Allo stesso modo anche Dio Padre ha prodotto le creature per mezzo del suo Verbo, che è il Figliuolo; e per mezzo del suo Amore, che è lo Spirito Santo. E sotto questo aspetto le processioni delle Persone sono causa della produzione delle creature, in quanto esse includono attributi essenziali, quali la scienza e la volontà.[74]

Secondo san Tommaso la creazione è opera comune della Trinità, che consiste nel Padre (ingenito), nel Figlio (la Sapienza del Padre), nello Spirito Santo (l'Amore del Padre e del Figlio); tutto questo, ovviamente, Laozi non lo attribuisce al Dao, e anzi si può dire che è ben difficile attribuire al Dao la personalità.[75] Tuttavia, Heshang Gong 河上公 sostiene che il Dao abbia caratteristiche personali; egli interpreta la frase «colui che agisce con forza ha risolutezza» del capitolo XXXIII del Laozi in questo modo: «L'uomo può fare il bene con forza, ciò vuol dire desiderare il Dao, e Dao si avvicina anche all'uomo».[76] Il commento al *Laozi* di Heshang Gong divenne

---

[74] *STh*, I, q. 45, a. 6.

[75] HUANG KEBIAO 黄克镳,《从道家思想看若望福音基督论》(«La cristologia del Vangelo di Giovanni dal punto di vista daoista»), in《神学年刊》, 23 (2002), 20.

[76] WANG KA 王卡,《河上公章句》(*Interpretazione di Heshang Gong*), 中华书局, 北京 1993, 134.

il libro canonico della religione daoista, e il Dao per essa è un Dio personale.

Il benedettino Huang Kebiao 黄克镳 ritiene che il Dao superi la categoria della personalità, e che vada considerato «transpersonale» (chao weigede 超位格的): possiede le facoltà della personalità (intelletto, memoria e volontà), ma è anche superiore ad essi.[77]

Il mondo è stato creato da Dio tramite il Figlio – cioè la sua immagine, la sua sapienza e la sua parola. Similmente, Laozi sostiene che il Dao comprende tutto perché è l'essere supremo, tutto si trova in Lui e in Lui si trova l'unità del tutto. Dal punto di vista teologico-metafisico, perciò, si potrebbe concludere dicendo: il termine «Dao» ha un significato più ampio di λόγο, talvolta può essere riferito al Padre, talvolta al Figlio e talvolta allo Spirito Santo; invece λόγο nella tradizione cristiana indica specificamente la Seconda Persona della SS. Trinità.

2. PROSPETTIVE DI EVANGELIZZAZIONE IN CINA

In questi ultimi trent'anni la Chiesa cinese ha cominciato ad avere un certo sviluppo nel campo dell'evangelizzazione culturale, anche se sussistono ancora tanti ostacoli; essa è cresciuta non solo nel numero, ma anche nella maturità della fede. È passata dalla fase in cui era completamente sostenuta dai missionari stranieri, a quella in cui i missionari sono i cinesi stessi. Anche se il governo ha sempre considerato, e tuttora considera, la Chiesa un notevole problema, grazie alla divina provvidenza essa matura di giorno in giorno. Per il futuro sembrano aprirsi due grandi prospettive di evangelizzazione in Cina: l'evangelizzazione culturale, e l'evangelizzazione comunitaria.

2.1. L'evangelizzazione culturale

L'espressione «evangelizzazione culturale» indica l'introduzione della fede cristiana nell'ambito sociale attraverso i mezzi di

---

[77] Cf. HUANG KEBIAO, «La cristologia del Vangelo di Giovanni dal punto di vista daoista», 22.

comunicazione; avvalendosi in particolare di pubblicazioni e dell'attività educativa. Si tratta di un lavoro incessante, perché in ogni società la cultura è in stato di continua trasformazione, e a sua volta condiziona tutti coloro che vivono nella società stessa. In un certo senso, si può dire che la cultura è il carattere del popolo e la mentalità comune della società; per questo evangelizzare la cultura è una missione importante e urgente – se si cambia la cultura di un popolo, cambiano anche tutte le persone che vivono in essa. Come ha detto san Giovanni Paolo II:

> La cultura è un modo specifico dell'«esistere» e dell'«essere» dell'uomo [...] La cultura è ciò per cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo, «è» di più, accede di più all'«essere». È qui anche che si fonda la distinzione capitale fra ciò che l'uomo è e ciò che egli ha, fra l'essere e l'avere [...] Tutto l'«avere» dell'uomo non è importante per la cultura, non è un fattore creativo della cultura se non nella misura in cui l'uomo con la mediazione del suo «avere» può nello stesso tempo «essere» più pienamente come uomo in tutte le dimensioni della sua esistenza, in tutto ciò che caratterizza la sua umanità.[78]

Luigi Giussani, da parte sua, ha così definito la cultura: «[essa] è appunto un modo di vedere, di percepire, di giudicare, cioè di valutare e di decidere riguardo a tutto. È lo stabilirsi di un orizzonte ultimo da cui parte l'attacco della coscienza dell'io alla realtà e che investe ogni cosa che esso trova sul cammino».[79]

Secondo Benedetto Testa, «ogni cultura in un modo o in un altro esprime il mistero e il significato della vita umana, come, per esempio, il riferimento al manifestarsi della divinità tramite la natura, l'esistenza del bene e del male. Le esigenze di verità, di bellezza e di giustizia si ritrovano, sebbene nei modi più disparati, in tutte le culture».[80] Per questo san Giovanni Paolo II sostiene che la cultura consiste anche in un'apertura verso la verità:

---

[78] GIOVANNI PAOLO II, *La vita umana è cultura*, 472-478.

[79] L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, Rizzoli, Milano 1998, 152.

[80] B. TESTA, *L'evangelizzazione delle culture e l'inculturazione del fatto cristiano*, 10-11.

> Le culture, quando sono profondamente radicate nell'umano, portano in sé la testimonianza dell'apertura tipica dell'uomo all'universale e alla trascendenza. Esse presentano, pertanto, approcci diversi alla verità, che si rivelano di indubbia utilità per l'uomo, a cui prospettano valori capaci di rendere sempre più umana la sua esistenza.[81]

Non si può dunque dimenticare che la consistenza e la validità di una cultura derivano dal suo radicamento nella verità e nella bellezza della vita umana. «Quanto più profondo è il radicamento nella natura umana tanto più saranno fruttuosi il suo esistere ed operare fino a creare opere significative e capaci di rinnovamento nel proprio ambito. Vi è un rapporto diretto tra la penetrazione efficace del significato ultimo della vita umana in una cultura e la sua ricchezza e la sua creatività».[82]
La cultura possiede uno strumento fondamentale ed efficace, qual è l'educazione. Proprio l'evangelizzazione culturale si appoggia a quest'idea per far entrare la fede cristiana nelle culture concrete, sperando di purificarle e rinnovarle a favore di coloro che vivono in esse. A tal fine, nel caso della Cina, sono necessarie più persone che si dedichino a questo lavoro; persone di cultura e di fede, disposte ad affrontare le numerose, inevitabili difficoltà alle quali andranno incontro, servendosi dei propri scritti e di una sapienza formata nella Chiesa.

Tuttavia, ciò non è sufficiente. Occorre che ci siano tante altre persone che praticano queste idee, in un ambiente di cui tutti possano far parte sperimentando la bellezza della vita cristiana: perciò c'è bisogno di un'altra forma di evangelizzazione, che può essere detta «evangelizzazione comunitaria».

2.2. L'evangelizzazione comunitaria

Fare «evangelizzazione comunitaria» significa introdurre la fede in una società o in un popolo, preoccupandosi di dare la concreta testimonianza di una vivace comunità cristiana. Questa

---

[81] GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 70.
[82] Cf. B. TESTA, *L'evangelizzazione delle culture e l'inculturazione del fatto cristiano*, 12.

comunità non è semplicemente quella «istituzionale» della Chiesa locale, formata da diocesi suddivise in parrocchie; si tratta piuttosto di piccole realtà inserite nelle parrocchie, costituite da un presbitero, da un aiutante (un fedele celibe), e da alcune famiglie (quattro o cinque, non di più) con i loro figli. La Chiesa ne parla come di «missione *ad gentes*»:

> Si distingue dalle altre attività ecclesiali, perché si rivolge a gruppi e ad ambienti non cristiani per l'assenza o insufficienza dell'annunzio evangelico e della presenza ecclesiale. Pertanto, si caratterizza come opera di annunzio del Cristo e del suo Vangelo, di edificazione della chiesa locale, di promozione dei valori del Regno. La peculiarità di questa missione *ad gentes* deriva dal fatto che si rivolge ai non cristiani.[83]

Ogni membro di questa comunità deve essere formato nella conoscenza della dottrina della Chiesa (ad eccezione ovviamente dei figli piccoli), e colmato di zelo per l'evangelizzazione. Tutti i membri della comunità devono essere disponibili per andare ovunque; vengono inviati dalla Chiesa locale dove non ci sono cristiani, o ci sono cristiani completamente secolarizzati. Sono impiantati come un vivo seme in ambienti che inizialmente li percepiscono come estranei, ma nei quali danno fedele testimonianza del vangelo. Come il lievito, di cui basta una piccola quantità per far fermentare tutta la pasta,[84] essi sono il fermento della società, e gradualmente porteranno la gente del luogo alla fede cristiana.

Tale progetto può apparire, agli occhi di molti, come un sogno: ma di fatto è realizzabile. Negli ultimi dieci anni si sono visti, in Cina, tanti movimenti ecclesiali fondare piccole comunità, con le quali hanno rinnovato e stanno ancora rinnovando le chiese locali. Non solo, ma hanno fondato coraggiosamente anche comunità di cristiani fedeli in luoghi dove non c'era alcuna presenza di credenti, affinché testimoniassero concretamente la fede con la loro vita.

---

[83] GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 34.
[84] Cf. Gal 5,9; 1 Cor 5,6.

Non è azzardato pensare che, se la pratica dell'evangelizzazione comunitaria si collegasse con quella dell'evangelizzazione culturale, potrebbe ottenere risultati ancora migliori. Esse infatti rimandano l'una all'altra, come un quadro e la sua spiegazione; dovrebbero sempre essere attuate insieme. È l'evangelizzazione culturale che dà la formazione necessaria a capire a fondo il Vangelo per testimoniarlo, e quindi per svolgere una credibile evangelizzazione comunitaria.

Ogni pratica presuppone una teoria, e ogni teoria, se vuole esistere e svilupparsi, deve radicarsi nella pratica; quindi in Cina si sente urgentemente il bisogno di una teoria che inquadri in modo adeguato le pratiche dell'evangelizzazione, e il coordinamento tra l'evangelizzazione culturale e quella comunitaria. Quale potrebbe essere questa teoria? La teologia sino-cristiana.

3. POSSIBILITÀ FUTURE DELLA TEOLOGIA SINO-CRISTIANA

Il termine «teologia sino-cristiana», come già abbiamo visto, indica la teologia cristiana fatta in lingua cinese, ed è assai più ampio dei termini «teologia cinese», «teologia indigena», «teologia contestuale», ed altri.

La locuzione «teologia cinese» (Zhongguo shenxue 中国神学) fa pensare subito alla teologia fatta esclusivamente nella Cina continentale, e può non includere quella fatta dai cinesi a Singapore, in Malesia e in tanti altri luoghi dove essi vivono; inoltre, «teologia cinese» sembra indicare solo una teologia formulata in lingua cinese, mentre ci sono teologi cinesi che si esprimono anche in lingue diverse (a Hong Kong, a Taiwan, in America e altrove).

L'espressione «teologia indigena» (bentu[se] shenxue 本土[色]神学, o benwei shenxue 本位神学) indica la teologia che si fonda strettamente sulle esperienze di vita dei popoli indigeni, sulle loro risorse culturali, sui linguaggi da essi usati, esprimendo e spiegando la fede in funzione di quei popoli stessi; ma trascura i rapporti e le interferenze di carattere interculturale che fanno sì che oggi, nel mondo globalizzato, nessun popolo possa dirsi effettivamente «indigeno».

La «teologia contestuale» (chujing shenxue 处境神学), invece, indica una teologia sorta in uno specifico contesto sociale, e cerca di riflettere in senso teologico sulla politica, sull'economia e sulla

cultura, in modo da rispondere ai problemi in esso presenti.[85]

In qualche modo si può dire che la teologia sino-cristiana ha una più ampia connotazione della teologia indigena e della teologia contestuale, e include in essa anche altri filoni teologici, per esempio: teologia biblica, teologia storica, teologia sistematica ed altre, nella misura in cui sono espresse in lingua cinese.[86]

3.1. Teologia fondamentale cinese

La teologia fondamentale è quella disciplina teologica che si propone di dare ragione delle motivazioni che sottendono la fede del credente; ovvero chiarire se e in che misura l'uomo può parlare di Dio, e delle verità a Lui relative e da Lui rivelate. In sostanza essa coincide con l'apologetica, perché punta a dare un fondamento ragionevolmente certo alla fede, senza però volerla spiegare razionalmente: poiché la fede è un dono che supera l'uomo, e non può essere messa a conclusione di un ragionamento ben svolto.[87]

L'oggetto principale della teologia fondamentale è la rivelazione di Dio in Cristo e la sua credibilità e, con essa, tutti i contenuti della nostra fede: l'essenza della verità, l'esistenza di Dio, la possibilità dell'uomo di conoscerlo con o senza rivelazione, la fede e il suo rapporto con la ragione e con la scienza, l'esistenza e il significato del male (teodicea), il rapporto tra la fede cristiana e le altre religioni.

Per quanto riguarda l'essenza della verità, generalmente con «verità» si indica il senso di corrispondenza o di rivelazione o di coerenza con un dato o una realtà oggettiva, o la proprietà di ciò che esiste in senso assoluto e non può essere falso.[88] Molte defini-

---

[85] Cf. HE GUANGHU 何光沪,《汉语神学的根据与意义》(«Il fondamento e il senso della teologia sino-cristiana»), in LIU XIAOFENG 刘小枫 – XIE PINRAN 谢品然 – ZENG QINGBAO 曾庆豹 (edd.), 《现代性、传统变迁与神学反思》(*Modernità, cambiamento nella tradizione e riflessioni teologiche*), 道风山基督教丛林, 香港 1999, 7; e Cf. HE GUANGHU «"Teologia locale", "Teologia contestuale" e "Teologia della madre lingua"», 234-251.

[86] Cf. HE GUANGHU , «Il fondamento e il senso della teologia sino-cristiana», 9.

[87] Cf. G. LORIZIO, *Teologia fondamentale*, 2 voll., Città Nuova, Roma 2005.

[88] Cf. «Verità», in N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, 1148-1152.

zioni di verità sono state proposte nella storia della filosofia, ma nessuna di esse ha incontrato un consenso universale. Una delle più interessanti si deve a Heidegger: per lui la verità non è un «valore» che si lascia addomesticare in vista di un'arcadica edificazione dell'uomo, ma piuttosto un «evento» in cui l'uomo mette in gioco tutto sé stesso e che implica necessariamente il rischio della caduta, del fallimento, della «non verità».[89] Quindi la verità riguarda tutta la vita umana e il suo senso. Secondo la concezione specificamente cristiana della verità, quest'ultima non si trova soltanto sul piano intellettuale ma piuttosto è incarnata, è una Persona: Gesù Cristo.

Tale visione è suffragata da diversi passi evangelici, ad esempio: «Rispose Gesù: "Io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce"» (Gv 18,37-38). O ancora, Gesù dice a Tommaso: «Io sono la via, la verità, e la vita» (Gv 14,6). Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma:

> In Gesù Cristo la verità di Dio si è manifestata interamente. «Pieno di grazia e di verità» (Gv 1,14), egli è la «luce del mondo» (Gv 8,12), egli è la Verità (Gv 14,6). «Chiunque crede» in lui non rimane «nelle tenebre» (Gv 12,46). Il discepolo di Gesù rimane fedele alla sua parola, per conoscere la verità che fa liberi [Gv 8,32] e che santifica [Gv 17,17]. Seguire Gesù, è vivere dello «Spirito di verità» (Gv 14,17) che il Padre manda nel suo nome [Gv 14,26] e che guida alla «verità tutta intera» (Gv 16,13). Ai suoi discepoli Gesù insegna l'amore incondizionato della verità: «Sia il vostro parlare sì, sì; no, no» (Mt 5,37).[90]

A proposito di colui che cerca la verità, Confucio esortava così il suo discepolo Zilu 子路: «Riconosci di sapere ciò che sai, e di non sapere ciò che non sai; è questo il sapere».[91] La verità, nella mente

---

[89] Cf. M. HEIDEGGER, *L'essenza della verità*, tr. it., Adelphi, Milano 1997.
[90] *CCC* n. 2466.
[91] "知之为知之, 不知为不知, 是知也" (CONFUCIO, *Dialoghi*, 1995).

di Confucio (e dei confuciani successivi), è data dalla suddetta definizione; però non si arriva ad essa tramite un ragionamento, ma piuttosto adeguandosi a un'autorità.

Per quel che riguarda la conoscenza del Dao, dice Laozi: «Chi sa di non sapere [il Dao], è un sapiente; se non lo sa, ma pensa di saperlo, è un malato. Solo quando egli si riconosce malato, può guarire dalla malattia. Il Santo non si ammala, proprio perché conosce questa malattia; per questo non si ammala».[92]

Zhuangzi, seguendo Laozi, nell'*Intelligenza viaggia verso nord* (*Zhibeiyou*《知北游》) afferma: «Il Dao non può essere sentito, se lo sentissi non sarebbe il Dao; il Dao non può essere veduto, se lo vedessi non sarebbe il Dao; il Dao non può essere espresso in parole, se ne parlassi non sarebbe il Dao».[93] In *Sull'eguaglianza di tutte le cose* egli dice anche: «Del grande Dao non si può parlare, colui che ne parla sapientemente non ha bisogno di sprecare le parole […] se il Dao fosse espresso non sarebbe il Dao, infatti nella discussione le parole non raggiungono il loro fine».[94] Tutto ciò cerca di far riferimento al carattere mistico e ineffabile del Dao: se potesse essere espresso con precisione, il Dao non sarebbe il Dao. Dallo stesso punto di vista Laozi dice, in un altro passo: «Colui che sa [il Dao] non [ne] parla, colui che [ne] parla non [lo] sa».[95] Se fosse veramente così, si potrebbe obiettare a Laozi: «Ma allora, perché tu ne parli?». Durante la dinastia Tang il poeta Bai Juyi 白居易 scrisse questi versi: «Colui che parla non è sapiente come colui che sta in silenzio, questo l'ho sentito da Laozi. Si dice che Laozi sia un sapiente, ma come mai ha scritto le *Cinquemila parole*?».[96]

---

[92] "知不知, 上。不知知, 病。夫唯病病, 是以不病。圣人不病, 以其病病, 是以不病" (*Laozi*, 71, 1-3).

[93] "道不可闻, 闻而非也; 道不可见, 见而非也; 道不可言, 言而非也" Cf. Wang Xianqian 王先谦,《庄子集解》(*Una completa spiegazione del* Zhuangzi), in Guoxue Zhenglishe 国学整理社,《诸子集成》卷三 (*Integrazioni dei maestri Preqin*, III), 中华书局, 北京 2006, 143.

[94] "夫大道不称，大辩不言……道昭而不道, 言辩而不及" (Cf. Li Guomin, *Una lettura del* Zhuangzi, 26).

[95] "知者不言, 言者不知" (*Laozi*, 56, 1)

[96] "言者不如智者默, 此语我闻于老君。若道老君是智者, 如何自著五千文" (Cf. Nan Huaijin, *Altre interpretazioni del* Laozi, 20).

Il Dao può essere detto: volendo capire questo paradosso, dobbiamo ritornare al testo del *Laozi*. Nel capitolo I si dice: «Del Dao si può parlare, ma non è il Dao comune; il Dao può essere nominato, ma non è un nome comune». Di questa frase si può dare una diversa traduzione: «Del Dao si può parlare, ma non è il Dao eterno; il Dao può essere nominato, ma non è il nome eterno del Dao».[97] Malgrado le loro differenze, ambedue affermano il carattere mistico del Dao. Se fosse possibile parlarne, come afferma la prima traduzione, sarebbe normale scrivere *Cinquemila parole* per spiegarlo; se invece non fosse possibile parlarne, il Dao è così importante per gli uomini che varrebbe comunque la pena di cercare di dirne qualcosa. Nel capitolo XXV Laozi aggiunge ancora: «Io non ne conosco il nome, ma lo designo con l'appellativo di "Dao"; sforzandomi per quanto possibile di definirlo con un nome, lo chiamo "grande"».[98] Perché Laozi si sforza di parlare del Dao? Zhuangzi, nel suo scritto *Cose esterne* (*Waiwu*《外物》), usa, a questo proposito, un'efficace analogia:

> La trappola per i pesci esiste a causa del pesce, una volta preso il pesce, si può dimenticare la trappola; il laccio per le lepri esiste a causa della lepre, una volta presa la lepre, si può dimenticare il laccio; le parole servono per trasmettere le idee, una volta che le idee vengono afferrate, si possono dimenticare le parole.[99]

La trappola, il laccio e le parole sono mezzi; i pesci, le lepri e le idee sono fini; una volta che si sono raggiunti i fini, i mezzi possono essere dimenticati. Le idee, quindi, sono più importanti delle parole usate

---

[97] "道可道，非常道。名可名，非常名" (*Laozi*, 1, 1). La prima interpretazione è sostenuta da alcuni, compreso Yuan Zhiming, la seconda è invece molto più diffusa. Coloro che sostengono la seconda dicono che il carattere chang 常 era originariamente heng 恒; poiché era il nome di un imperatore della dinastia Han, venne sostituito con la parola chang.

[98] "吾不知其名, 强字之曰道, 强为之名曰大" (*Laozi*, 25, 4).

[99] "荃者所以在鱼, 得鱼而忘荃; 蹄者所以在兔, 得兔而忘蹄; 言者所以在意, 得意而忘言" (Cf. LI GUOMIN, *Una lettura del* Zhuangzi), 205.

per dirle; volendo applicare questa conclusione al paradosso dell'«inesprimibilità esprimibile» del Dao, potremmo dire: il Dao non è comprensibile, ma se ne può parlare. La prima frase del *Laozi* si potrebbe tradurre così: «Del Dao si può parlare, ma [ciò di cui si parla] non è il Dao eterno [sono solo le parole che si usano per indicarlo]; il Dao può essere nominato, ma [il nome con cui lo si chiama] non è il nome eterno del Dao [è solo il nome che si usa per nominarlo]». Forse per questo Laozi dice nel capitolo XXV: «Io non ne conosco il nome, ma lo chiamo con l'appellativo di "Dao", sforzandomi per quanto possibile di definirlo con un nome, lo chiamo "grande"».[100] L'importante è non confondere il mezzo con il fine: le parole usate per indicare il Dao, e il Dao stesso.

In definitiva, che cos'è il Dao di Laozi? Jing Baolu afferma:

> Ciò che insegna Laozi nel suo libro non è una pura manifestazione mentale o un preciso ragionamento logico, né un esercizio della sua straordinaria immaginazione o una conclusione della sua eccellente discussione; al contrario, è la descrizione poetica o la rivelazione fatta originariamente con un linguaggio indeterminato della sua profonda esperienza del Trascendente – del Dao. Insomma, essa deriva dall'esperienza spirituale della vita concreta di Laozi, cioè dalla sua esperienza di «Essere» e di «Nulla» del Dao. Quest'esperienza straordinaria, vissuta nella vita ordinaria, è in profondità l'esperienza mistica del «Trascendente» o «Termine Ultimo», che si trova in tutte le grandi religioni del mondo.[101]

Subito dopo, Jing conferma che l'esperienza mistica del Dao di Laozi è, per l'appunto, un'esperienza religiosa. In tal caso, tale esperienza fa segno a un livello di esistenza trascendente rispetto alla vita umana, con il quale l'uomo coinvolto in essa può entrare in relazione.

---

[100] "吾不知其名, 强字之曰道, 强为之名曰大" (*Laozi*, 25, 4).
[101] JING BAOLU, «La cultura cinese del Dao in attesa», 417.

Questa impostazione teologico-fondamentale si può collegare con quella sviluppata da Yuan Zhiming, di cui abbiamo parlato nel capitolo IV del presente lavoro, i cui elementi principali sono (lo ricordiamo): l'esistenza di Dio, la possibilità dell'uomo di conoscerlo anche al di fuori della rivelazione, la fede e il suo rapporto con la ragione e la scienza, l'esistenza e il significato del male (teodicea), il rapporto tra la fede cristiana e le altre religioni (buddhismo, daoismo e confucianesimo).

3.2. Teologia spirituale cinese

La teologia spirituale è una disciplina teologica che, «procedendo dalle verità della rivelazione divina e dell'esperienza religiosa delle singole persone, definisce la natura della vita soprannaturale, formula le direttive per la sua crescita e sviluppo, e spiega i processi tramite i quali le anime avanzano dall'inizio della vita spirituale alla sua perfezione».[102] Nella lingua cinese tale perfezione consiste nell'«unità tra il Tian e l'uomo» (Tianren heyi 天人合一), in cui il carattere Tian si riferisce a Dio: espressione confuciana che esprime il punto di arrivo di tutta la vita morale.

Dal punto di vista cristiano, il Vangelo di Giovanni e le Lettere apostoliche sottolineano che la vita spirituale è generata dall'acqua e dallo Spirito Santo; tramite questa rigenerazione gli uomini diventano figli di Dio.[103] San Paolo afferma chiaramente che gli uomini appartengono a Cristo attraverso il battesimo, diventando così figli adottivi di Dio e tempio dello Spirito Santo.[104] Per comprendere qual è la vera natura della vera vita spirituale, e quali sono le sue caratteristiche, è importante vedere in che modo il Cristo ci abbia manifestato l'amore del Padre durante la sua vita terrena, e come anche gli apostoli e i santi nel corso dei secoli abbiano vissuto la vita di figli di Dio.

---

[102] R. J. AUMANN, *Teologia spirituale*, Dehoniane, Roma 1991, 22.

[103] Cf. Gv 3,5; Tt 3,5; 1 Pt 1,3-4; 1 Gv 2,12; 3,1-10; Gal 4,23-29; Gc 1,15-18; 1 Pt 3,23; 1 Gv 2,29.

[104] Cf. Rm 5,15-17; 1 Cor 6,19.

In precedenza abbiamo parlato di «teologia del xiao» e di «teologia del ren», dicendo che i genitori sono la causa prossima della vita degli uomini, e il Tian ne è la causa finale. Quest'idea ha, in Cina, una profonda base filosofica e culturale: la vita umana deriva dal Tian, dalla sua «virtù creativa», che l'uomo condivide perché tutto il mondo, nella mentalità cinese, è un organismo vitale.

In apparenza, tutto ciò è molto diverso dall'impostazione teologica occidentale, che indica nel sacramento del battesimo cristiano l'inizio della vera vita dell'uomo. Forse, però, tale contrasto è superabile tenendo presente il diverso approccio conoscitivo delle due civiltà: quello occidentale è un «pensiero della differenza» (tra il soggetto e l'oggetto, tra la materia e lo spirito, tra il corpo e l'anima, e così via); quello cinese è invece un «pensiero dell'unità», che sottolinea l'unità esistente nell'uomo, tra l'uomo e le creature, tra il cielo, la terra e l'uomo. Perciò, se arriviamo ad ammettere che il Tian cinese è il Dio cristiano, i contrasti tra le due impostazioni teologiche si rivelano in realtà più apparenti che reali.

Abbiamo affermato che la vita umana proviene da Dio; siccome Dio è Spirito, questa vita è dunque di carattere spirituale. Molti scrittori cristiani hanno utilizzato l'analogia della vita fisica per descrivere la crescita e lo sviluppo della vita spirituale: individuando in essa le tappe dell'infanzia, dell'adolescenza e della maturità, o paragonandola alle relazioni affettive tra due persone (il fidanzamento tra due giovani, ad esempio, potrebbe indicare il rapporto dell'anima con Cristo).[105] Nel corso del tempo, sono state elaborate numerose teorie per descrivere le caratteristiche e le difficoltà della vita spirituale.

La cultura cinese considera che la crescita della vita spirituale avvenga soprattutto nei comportamenti etici e nella maturazione della conoscenza. Il primo dei *Quattro libri* confuciani, *Il Grande Studio* (*Daxue*《大学》), considerato la via di accesso alla sapienza, inizia così: «La via del Grande Studio comporta la manifestazione della virtù, il rinnovamento della persona, il soffermarsi sul sommo bene».[106]

---

[105] Cf. T. H. GREEN, *Drinking From a Dry Well*, tr. cinese JIANG CHUAN 姜川,《从–枯井中汲水》, 光启文化事业, 台北 2005, 21-25.

[106] "大学之道在明明德, 在亲民, 在止于至善。" ZHU XI 朱熹,《四书集注》(*Raccolta e Commenti dei Quattro Libri*), 凤凰出版社, 南京 2008, 4.

Che cos'è il sommo bene? Laozi dice:

> Il sommo bene è come l'acqua: l'acqua giova alle creature e non crea contese, resta nel posto che gli uomini le assegnano. Per questo è simile al Dao. Nel restare è umile, nel volere è tranquilla, nel donare è benevola, nel parlare è sincera, nel governare è ordinata, nel servire è capace, nel muoversi s'adatta ai tempi. Proprio perché non crea contese non viene trovata in colpa.[107]

Il sommo bene è come l'acqua e simile al Dao, perché il Dao è l'origine e la radice di tutto:

> Prima della fondazione del cielo e della terra c'era un essere unitario e integrato. Quieto e senza forma, esiste da solo e non muta; circola ovunque senza stancarsi. Si può considerarlo come la Madre di tutto sotto il cielo. Io non ne conosco il nome, ma lo chiamo con l'appellativo di «Dao», sforzandomi per quanto possibile di definirlo con un nome, lo chiamo «grande». È grande perché si nasconde, è nascosto perché non è visibile agli uomini, è invisibile perché ritorna a sé. Perciò il Dao è grande, il Cielo è grande, la Terra è grande ed anche l'Uomo è grande. Nell'universo vi sono quattro grandezze, e l'Uomo è una di esse. Perché l'Uomo emula la Terra, la Terra emula il Cielo, il Cielo emula il Dao, e il Dao emula ciò che è come è.[108]

L'uomo è grande in quanto emula il Dao; per soffermarsi sul sommo bene ed avere la vita che permane, occorre:

---

[107] "上善若水。水善利万物而不争。处众人之所恶, 故几于道。居善地, 心善渊, 与善仁, 言善信, 政善治, 事善能, 动善时。夫唯不争, 故无尤" (*Laozi*, 8, 1-4).

[108] "有物混成, 先天地生。寂兮寥兮, 独立而不改, 周行而不殆, 可以为天地-母。吾不知其名, 强字之曰道, 强为之名曰大。大曰逝, 逝曰远, 远曰反。故-道大, 天大, 地大, 人亦大。域中有四大, 而人居其一焉。人法地, 地法天, 天-法道, 道法自然" (*Laozi*, 25, 1-7).

> Umiliarsi al massimo ed essere completamente quieti, così si può notare l'origine e lo sviluppo di tutto ciò che cresce. Tutte le diecimila creature con le loro diverse specie ritornano alle radici. Il ritorno alla radice è quiete; tale quiete è chiamata ritorno alla vita; tale ritorno è l'eternità. Chi conosce l'eternità è illuminato. Se l'uomo non conosce l'eternità, seguirà i propri desideri e provocherà sventure. Conoscere l'eternità è abbracciare tutto; abbracciare è giusto; essere giusti è essere perfetti; essere perfetti è essere come il cielo; essere come il cielo significa ritornare al Dao; se si ritorna al Dao si può vivere a lungo, e per tutta la vita non si corrono pericoli.[109]

Pertanto, la vita si conserva quando si ritorna al Dao; ma come si ritorna al Dao? Laozi ci ha parlato del Santo, «lo strumento per tutti affinché conoscano il Cielo».[110] Egli è il modello per tutti: è il rappresentante del Dao nel mondo, e chi lo segue ritorna al Dao. Se lo si ascolta e lo si segue, si può trovare la Via (come abbiamo già esposto nel capitolo IV).

La teologia spirituale occidentale ricorda anche quali sono i mezzi da utilizzare per avanzare sul cammino della vita spirituale, facendo attenzione agli ostacoli e valorizzando tutti gli elementi positivi che la Chiesa mette a nostra disposizione: i sacramenti (soprattutto quelli della Riconciliazione e dell'Eucaristia), la lettura della Bibbia, l'orazione, e così via. Oltre a tutto questo ci sono le devozioni (verso Gesù, la Madonna, gli Apostoli e tutti i santi), e l'appartenenza agli Ordini Religiosi e ai Movimenti che, con i loro carismi, aiutano i cristiani a percorrere la via della perfezione.

Nella cultura cinese, soprattutto grazie al *Laozi*, viene trasmessa una straordinaria saggezza di vita: «Tralascia la santità e ripudia la sapienza […] tralascia la carità e ripudia la giustizia […] tralascia l'abilità e ripudia il lucro».[111] Sembrano parole assurde, ma conten-

---

[109] "致虚极, 守静笃。万物并作, 吾以观其复。夫物芸芸, 各复归其根。归根曰静。静曰复命。复命曰常, 知常曰明。不知常, 妄作, 凶。知常容, 容乃公, 公乃全, 全乃天, 天乃道, 道乃久, 没身不殆" (*Laozi*, 16, 1-10).

[110] Cf. "是以圣人抱一为天下式" (*Laozi*, 22, 2).

[111] "绝圣弃智, …… 绝仁弃义, …… 绝巧弃利" (*Laozi*, 19, 1).

gono una sapienza divina che diventa comprensibile proprio alla luce della rivelazione cristiana. Infatti Gesù pregava così:

> Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così è piaciuto a te. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare (Mt 11,26-28).

Gesù insegnava agli apostoli ad essere semplici e piccoli come i bambini: il che significa non essere come gli adulti, che fanno affidamento sulla propria santità, sapienza, carità, giustizia, abilità, ricchezza, e che cercano al tempo stesso Dio e una vita ricca di soddisfazioni terrene. Così essi trascurano il vero insegnamento, cioè la rivelazione che viene da Dio: comprensibile soltanto se si è umili di cuore. È questo il significato profondo del non-agire (wuwei 无为) di Laozi: il Dao non agisce dispoticamente ma non c'è nulla che non venga fatto, il Santo non agisce di testa propria ma compie perfettamente la sua missione – e quindi, se l'uomo assumesse la stessa disposizione possederebbe tutto ciò che Dao gli dona tramite il suo Santo.

Come fare, però, a raggiungere questo non-agire? Ne abbiamo già parlato nel capitolo IV: mettendo in pratica le parole chiave fan 反 «contrario», sun 损 «perdita», jing 静 «tranquillo», xi 袭 «ereditare». Ricordiamo solo ciò che dice Zhuangzi, il quale attribuisce il nome di nüyu 女偶 «camminare con andatura femminile» al processo di conoscenza del Dao:

> Dopo tre giorni riuscii a liberarmi dal mondo esterno; continuai, dopo sette giorni potei liberarmi dalle cose esteriori; continuai per altri nove giorni e riuscii a liberarmi dalla mia stessa esistenza; una volta liberato dall'esistenza il mio stato d'animo riuscii ad essere buono e brillante; dopo di che riuscii a fare esperienza [del Dao].[112]

---

[112] "三日后而能外天下; 已外天下矣, 吾又守之, 七日, 而后能外物; 已外物矣, 吾又守之, 九日, 而后能外生; 已外生矣, 而后能朝彻; 朝彻, 而后能见独。" WANG XIANQIAN, *Una completa spiegazione del Zhuangzi*, 41-42.

In altre parole, per conoscere il Dao occorre percorrere tre tappe: la prima è liberarsi del «mondo esterno», cioè dalle faccende terrene; la seconda è liberarsi delle «cose esteriori», cioè non essere schiavizzati dalle cose; la terza è liberarsi della «propria esistenza», cioè conoscere la vita e la morte, e distaccarsi da esse. Dopodiché il cuore dell'uomo arriva ad essere limpido e terso come il cielo del mattino, e capace di sperimentare e contemplare il Dao eterno.

Abbiamo detto in precedenza che la terza parte di *Lao Tzu and the Bible* parla degli elementi preparatori per vivere la spiritualità. Poiché l'iniziativa della spiritualità cristiana appartiene sempre a Dio, l'uomo deve prima accoglierla per poterle corrispondere. Se l'uomo vuole vivere quest'incontro ha bisogno appunto di una preparazione: un lavoro che consiste, secondo Laozi e Zhuangzi, nel liberarsi del mondo esterno, delle cose esteriori e del proprio io, entrando in una profonda quiete spirituale. Così si entra in attesa dell'arrivo del Signore, per iniziare il rapporto con Lui: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» (Gv 17,3).

Nel campo della teologia spirituale non ci sono ancora, in Cina, opere sistematiche; ma nella vita di orazione è assai diffuso l'esercizio chiamato jingzuo 静坐 («sedere in silenzio»). Non si tratta di buddhismo Zen (Chan 禅), ma è una pratica originariamente derivata dal jiandu 见独 («vedere in solitudine») di Zhuangzi; si ricollega alla meditazione neo-confuciana, diffusa da Zhu Xi 朱熹 e da Wang Yangming 王阳明. Il jingzuo può anche essere considerato come una forma di auto-coltivazione spirituale, che aiuta la persona a raggiungere una vita più appagante. Nel libro *Meditazione cinese* (*Zhongguo ling xiu chuyi*《中国灵修刍议》) del gesuita Zhang Chunshen, si propone un cammino di spiritualità chiamato «jingzuo cristiano». Sulla base della «filosofia della creatività» di Fang Dongmei, Zhang ha formulato un concetto importante per la teologia sino-cristiana: la «categoria dell'unità» (yiti fanchou 一体范畴), che completa le carenze della «categoria interpersonale» della teologia occidentale. Le due diverse categorie presuppongono due diverse visioni di Dio: la categoria interpersonale presuppone un Dio personale; quella unitaria presuppone un Dio sopra-personale. Perciò il jingzuo cristiano non è paragonabile agli esercizi della spiritualità occidentale, in cui Dio crea un rapporto con l'uomo al di fuori di sé; nel jingzuo cristiano l'uomo entra in sé stesso, e

trova Dio in sé stesso – poiché tutto esiste in Dio, in Lui troveremo l'unità di tutto in tutto.[113]

3.3. Teologia dell'evangelizzazione cinese

La teologia dell'evangelizzazione studia i fondamenti teologici della missione. La Chiesa ha assunto la missione del Figlio e dello Spirito Santo, sforzandosi di portare tutti gli uomini alla salvezza di Dio, come dice l'inizio del decreto *Ad gentes* del Concilio Vaticano II: «Inviata per mandato divino alle genti per essere "sacramento universale di salvezza" [essa], rispondendo a un tempo alle esigenze più profonde della sua cattolicità ed all'ordine specifico del suo fondatore, si sforza di portare l'annuncio del Vangelo a tutti gli uomini».[114]

I documenti del Concilio Vaticano II e gli insegnamenti di san Giovanni Paolo II ribadiscono più volte: «La Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».[115] Nel contesto della cultura cinese, come realizza la Chiesa tale unità tra Dio e gli uomini? E come la esprime in lingua cinese? Presentando in precedenza la teologia del Dao, abbiamo detto che i cinesi considerano l'unità tra il Tian e l'uomo come il fine ultimo della vita. Essi credono dunque che l'uomo, donato dal Tian della «natura creativa», possa entrare nel rapporto con il Tian stesso e unirsi a Lui. Durante i secoli, essendosi oscurata l'idea del Tian come Dio personale, esso resta comunque il più alto punto di riferimento, diventando però quasi inspiegabile e incomprensibile. Normalmente «Tian» indica il cielo materiale, ma innanzitutto fa riferimento a Dio (chiamato anche con il nome Di 帝, ed altri ancora); dal punto di vista umano, il Tian sta sopra l'uomo e il mondo, è altissimo e profondissimo, perciò si chiama Signore dell'Alto; dal punto di vista della sua funzione, esso governa tutte le cose, quindi lo si

---

113 Cf. ZHANG CHUNSHEN, *Meditazioni cinesi*.

114 CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes*, n.1.

115 Cf. CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes*, n. 1; GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, nn. 9-15.

chiama Imperatore dell'Alto; dal punto di vista del significato del carattere 天, esso è l'origine o la radice di tutte le cose, quindi lo si chiama anche Dao. Per questo possiamo dire che il Tian, il Di e il Dao indicano il Dio unico e supremo – prescindendo però dal carattere personale.[116]

Nella filosofia cinese l'uomo partecipa alla vita del cosmo, come abbiamo detto in precedenza, tramite la sua «natura creativa» derivata dalla virtù del Tian; in un certo senso possiamo dire che l'uomo vive insieme a tutte le creature del mondo dentro quest'unità, obbedendo alla quale cresce e si sviluppa. Chi agisce osservando questo principio – che coincide con il principio di causalità della «filosofia implicita»[117] – troverà pace e serenità; invece chi gli si oppone sarà annientato e svanirà dal mondo. Ma perché il Tian possiede questa caratteristica? Chi è, in definitiva, questo Tian?

Abbiamo detto più volte che il Tian e il Di dell'antichità cinese non sono altro che il Dio supremo. Li Du 李杜,[118] nel suo libro *Tian, Dao e Dio nel pensiero filosofico cinese ed occidentale*, ribadisce quest'idea, interpretando così le descrizioni del Tian e del Di che appaiono nei libri classici *Shijing* e *Shangshu*: 1) il «comando del Tian» coincide con il «comando del Di» e si possono sostituire a vicenda; 2) il Tian e il Di sono usati e chiamati insieme Tiandi 天帝 per nominare l'unico Dio supremo; 3) hanno le stesse caratteristiche nell'agire.[119] In seguito, nello stesso scritto, egli definisce anche il rapporto tra Tiandi e l'uomo: Tiandi genera ed ama gli uomini, accetta i loro sacrifici e li giudica con giustizia.[120] Li sostiene che,

---

[116] Cf. DIAO SHENGHU 刁生虎,《庄子的生存哲学》(*La filosofia di vita di Zhuangzi*), 中国传媒大学, 北京 2007, 152-153.

[117] Cf. Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 4.

[118] Li Du 李杜 (1930-2006), nome di cortesia Ruotang 若棠, nacque a Maoming 茂名 nella provincia di Guangdong 广东. Laureato presso l'Hong Kong New Asia College e New Asia Research Institute, dopo aver studiato negli Stati Uniti, ottenne il dottorato in filosofia presso la Southern Illinois University.

[119] LI DU 李杜,《中西哲学思想中的天道与上帝》(*Tian, Dao e Dio nel pensiero filosofico cinese ed occidentale*), 联经出版事业公司, 台北 1978, 15-20.

[120] LI DU, *Tian, Dao e Dio nel pensiero filosofico cinese ed occidentale*, 20-27.

malgrado le differenze tra il Dio cristiano e il Tiandi descritto nello *Shijing* e nel *Shangshu*, essi non sono incompatibili. Per esempio: il Dio cristiano è l'Essere per essenza ed esiste eternamente, è onnipotente e onnisciente, è il giusto giudice che combatte con il suo popolo come un grande guerriero, ma è anche misericordioso e provvede personalmente a tutti gli uomini; il Tiandi, dal canto suo, possiede la volontà che genera e sostiene tutto ciò che esiste, ricompensa e castiga gli imperatori secondo le loro azioni.

Durante i secoli la nozione del Tian è decaduta nel panteismo, mentre quella del Di è stata usurpata dagli imperatori. Forse per questo Laozi e alcuni pensatori successivi hanno pensato di sostituire questi termini con «Dao»; Laozi per primo ne ha trattato filosoficamente, e ha dato continuità alla mistica cinese dopo la cessazione del vero culto del Tian e del Di. Quindi, dopo Laozi, se si vuole ancora indagare sull'esperienza mistica in Cina, la si può solo trovare ricercando l'esperienza del Dao.

Nel libro *Laozi*, fin dall'inizio si cerca di ridefinire la nozione di «Dao», dicendo che non è facile da definire, e riflettendo su quale sia la sua connotazione dal punto di vista filosofico. Laozi la divide in due parti: «Il Nulla indica l'inizio del cielo e della terra; l'Essere indica la Madre delle diecimila cose».[121] Però subito dopo spiega dicendo: «Così, è grazie al costante alternarsi del Nulla e dell'Essere che si vedranno dell'uno il prodigio, dell'altro i confini. Questi due, sebbene abbiano un'origine comune, sono designati con termini diversi; l'insieme si chiama Mistero. Mistero su mistero, è la porta di tutte le meraviglie».[122]

Il Dao non è afferrabile dalla mente umana, perché talvolta si manifesta e talvolta si nasconde agli uomini, dove, quando e come vuole; perciò essi lo chiamano «mistero». È l'origine del mondo, è un Dio eterno senza forma: «Il Dao insondabile è immortale ed invisibile, si chiama la Maternità Originale (xuanpin 玄牝), è la porta e scaturigine del cielo e della terra, fin dal principio. Esso è ciò che non sembra, dà perennemente e non si esaurisce».[123]

---

[121] "无名天地之始, 有名万物之母" (*Laozi*, 1, 2).

[122] "故常无, 欲以观其妙。常有, 欲以观其徼。此两者同出而异名, 同谓之玄。–玄之又玄, 众妙之门" (*Laozi*, 1, 3-5).

[123] "谷神不死, 是谓玄牝。玄牝之门, 是谓天地根。绵绵若存, 用之不勤" (*Laozi*, 6, 1-3).

Secondo la mentalità cinese per l'uomo non solo è possibile emulare il Dao, ma è doveroso: perché solo nel Dao c'è la vita, tutto ciò che «trasgredisce il Dao è già destinato alla morte».[124] Laozi sostiene, di conseguenza, che la vera virtù dell'uomo consiste soltanto nell'esprimere il Dao; ma

> Chi per primo conosce il Dao trova solo un fiore del Dao, ciò diventa il principio della stoltezza dell'uomo. Per questo l'uomo grande resta in ciò che è solido [il Dao stesso] e non si sofferma in ciò che è labile [le virtù], resta in ciò che è vero [il Dao stesso] e non si sofferma sul fiore [le virtù]. Perciò respinge l'uno e preferisce l'altro.[125]

Per questo Laozi dice: «La virtù è richiesta quando il Dao è perduto; la benevolenza è enfatizzata quando la virtù è perduta; la giustizia è richiesta quando la benevolenza è perduta; l'etichetta è obbligatoria quando la giustizia è perduta».[126] Allora la virtù, la benevolenza, la giustizia e l'etichetta sono un male? No; anche san Paolo distingue la legge dalla grazia: «La legge è stata per noi un pedagogo, fino a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede» (Gal 3,24) – e anche Cristo dice: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato» (Mc 2,27-28). La virtù è il frutto del Dao, chi segue il Dao possiederà la virtù; ma chi vuole la virtù senza seguire il Dio, cadrà nel fariseismo.

Circa la conoscenza che si ha del Dao sperimentando personalmente le sue virtù, Laozi afferma: «Questo è il motivo per cui sono certo del Dao e cammino sul suo cammino, l'unica cosa che temo è di andare fuori strada».[127] Per non andare fuori strada – per non smarrire la Via –

---

[124] "不道早已" (*Laozi*, 30, 5).

[125] "前识者, 道之华, 而愚之始。是以大丈夫处其厚, 不居其薄；处其实, 不居-其华。故去彼 取此" (*Laozi*, 38, 6).

[126] "失道而后德, 失德而后仁, 失仁而后义, 失义而后礼" (*Laozi*, 38, 5).

[127] "使我介然有知, 行于大道, 唯施是畏" (*Laozi*, 53, 1).

> al Dao figli e nipoti offriranno sacrifici ininterrotti. Se lo si coltiva nella persona, la sua virtù è la genuinità; se lo si coltiva nella famiglia, la sua virtù è la sovrabbondanza; se lo si coltiva nel villaggio, la sua virtù è la riverenza; se lo si coltiva nel regno, la sua virtù è la floridezza, se lo si coltiva nel mondo, la sua virtù è l'universalità.[128]

Che cosa significa questo «coltivare»? Significa praticare il Dao; ma per praticarlo occorre prima ascoltare l'annuncio – cioè l'evangelizzazione, perché il Dao di Laozi è il Dio cristiano, e il Santo di cui Laozi parla è Gesù Cristo. Auspicando che la consapevolezza di questa identità possa veramente aprire nuove prospettive alla teologia sino-cristiana, concludiamo con le ultime parole del *Laozi*: «Il Dao del Cielo è benevolo, non provoca danni a nessuno. Il Dao del Santo è agire per il popolo, e non disputare con esso».[129]

---

[128] "修之于身, 其德乃真。修之于家, 其德乃余。修之于乡, 其德乃长。修之于邦, 其德乃 丰。修之于天下, 其德乃普" (*Laozi*, 54, 3).

[129] "天之道, 利而不害。圣人之道, 为而不争" (*Laozi*, 81, 5).

BIBLIOGRAFIA

1. *Scritti di Yuan Zhiming* 远志明

YUAN ZHIMING 远志明,《社会与人》(*La società e l'uomo*), 山西人民出版社, 太原 1985.

–,《沉重的主体：中国人传统价值观考察》(*Il soggetto difficile: osservazioni sul sistema tradizionale di valori dei cinesi*), 人民出版社, 北京1987.

–,《扑向梦寐以求的故乡》(*Verso la casa dei sogni*), 美国中信出版社, Petaluma 1992.

–, «The Authority of the Soul», in *Issue of Overseas Campus Magazine*, 1 (1993), 34-37.

–, «Listen to the Wailing of the Soul», in *Issue of the Overseas Campus Magazine* 4 (1995), 12-13.

–, (con lo pseudonimo di YUAN BUJIA 袁步佳),《〈老子〉与基督》(*Laozi e Cristo*), 中国社会科学出版社, 北京 1997.

– (ed.),《信仰对话录》(*Dialoghi sulla fede*), 校园书房出版社, 台北 1997.

–,《人找神与神找人》(«L'uomo cerca Dio e Dio cerca l'uomo»), in ID. (ed.), *Dialoghi sulla fede*, 105-108.

–,《信仰随笔》(*Appunti sulla fede*), 美国中信出版社, Petaluma 1998.

–,《中国学人培训材料：信仰系列》(*Materiali per la formazione degli studenti cinesi: la fede*), 美国中信出版社, Petaluma 1998.

–,《神州忏悔录：上帝与五千年中国》(*Confessioni della Terra Divina: Dio e la Cina dei cinque millenni*), 汉光有限公司, 香港 2000.

–,《失了大地，得了天空》(*Ho perso la terra ma ho vinto il cielo*), 美国中信出-版社, Petaluma 2001.

–,《老子与圣经：跨越时空的迎候》(*Laozi e la Bibbia: un incontro che trascende il tempo e lo spazio*), 宇宙光, 台北 1997, 2013[2]; trans. Chen Shangyu, *Lao Tzu and the Bible*, AuthorHouse, Bloomington (IN), 2010.

– (ed.), *Tao Te Ching: Original Text and a Modern Interpretation*, trans. Daniel Baida Su and Chen Shangyu, Author House, Bloomington (IN) 2010.

–,《我为什么信耶稣》(*Why I Believe in Jesus*), 神州传播协会, Rohnert Park 2013.

2. *Scritti magisteriali*

BENEDETTO XVI, Discorso *Es ist für mich* ai rappresentanti del mondo scientifico nell'università di Ratisbona su «Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni», Ratisbona, 12.09.2006, in *Enchiridion Vaticanum* [*EV*] 23, 1442-1469.

–, Lettera *Venerati confratelli* ai vescovi, ai presbiteri, alle persone consacrate e ai fedeli laici della Chiesa cattolica nella Repubblica Popolare Cinese, Roma, 27.05.2007, in *EV* 24, 614-648.

Catechismo della Chiesa Cattolica [CCC], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999[2].

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Fede e inculturazione», in *Civiltà Cattolica* 140 (1989), 12, 158-177.

CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa, 21.11.1964, in *EV* 1, 121-253.

–, Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate*, 28.10.1965, in *EV* 1, 481-491.

–, Decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa, 7.12.1965, in *EV* 1, 617-703.

–, Costituzione pastor1ale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, in *EV* 1, 776-965.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 14.12.2007, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007.

DENG QINGE 邓琴格 – XU NAMAN 许纳曼,《天主教训导文献选集》(*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*), tr. cinese, 光启, 台北 2009.

FUREN SHENXUE ZHUZUO BIANYIHUI 辅仁神学著作编译会,《公教会之信仰–与伦理教义选集》(*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*), tr. cinese, 光启文化事业, 台北 2013.

GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica *Scienze bibliche e magistero della Chiesa*, 26.4.1979, in *La Traccia* (1978-1979), 415-416.

–, Esortazione apostolica *Catechesi tradendae*, 16.10.1979, in *EV* 6, 1174-1291.

–, Allocuzione all'Unesco *La vita umana è cultura*, 2.6.1980, in *La Traccia* 4 (1980), 472-478.

–, Discorso al Consiglio Pontificio per la Cultura *Mettiamoci in ascolto dell'uomo moderno*, 18.1.1983, in *La Traccia* 1 (1983), 47-50.

–, Lettera enciclica *Slavorum apostoli*, 2.6.1985, in *Enchiridion delle Encicliche* [*EE*] 8, 364-423.
–, Relazione finale *Exeunte coetu secundo*, 7.12.1985, in *EV* 9, 1738-1785.
–, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 7.12.1990, in *EE* 8, 850-1027.
–, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*, 25.3.1992, in *EV* 13, 564-859.
–, *Common Christological Declaration between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East*, 11.11.1994, in *Acta Apostolicae Sedis* [*AAS*] 87 (1995), 685-687.
–, Lettera enciclica *Fides et ratio* sui rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998, in *EE* 8, 1808-2001.
–, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Asia*, 6.9.1999, in *AAS* 92 (2000), 449-528.
–, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Oceania*, 22.11.2001, in *AAS* 94 (2002), 361-428.
PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam Suam*, 6.8.1964, in *EV* 2, 198-299.
–, Esortazione apostolica *Apostolica Sollecitudo*, 15.9.1965, in *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi* 1, 8-17.
–, Esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi*, 8.12.1975, in *EV* 5, 1008-1125.
PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO – CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, Istruzione *Dialogo e Annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'Annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, 19.5.1991, in *AAS* 84 (1992), 414-446.

3. *Altri scritti*

ALBERTZ R. – WESTERMANN C., «Ruach», in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, a cura di G.L. Prato, II, Marietti, Torino 1982, 655-656.
AMES R. – HALL D., *DaoDeJing. A Philosophical Translation*, Random House, New York 2010.
ANDREINI A., *Laozi. Genesi del Daodejing*, Einaudi, Torino 2004.
–, «Categorie dello spirito nella Cina pre-buddhista», in M. Pagano (ed.), *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Mimesis, Milano 2011.
BARZAGHI G., *Compendio di storia della filosofia*, ESD, Bologna 2006.
–, *La* Somma Teologica *di San Tommaso d'Aquino in compendio*, ESD, Bologna 2009.

BEIJING DAXUE ZHEXUE XI 北京大学哲学系 (ed.),《中国哲学史教学资料选–辑》上册 (*Letture selezionate di storia della filosofia cinese*, I), 中华书局, 北京1981.
–, (ed.),《西方哲学原著选读》(*Letture selezionate di testi originali della filosofia occidentale*), 商务书馆, 北京 1982.
BIFFI I., *Il mistero di Cristo. La sapienza di Cristo*, I/1, Jaca Book, Milano 2010,
BOTTURI F., *Desiderio e verità, per una antropologia cristiana nell'età secolarizzata,* Massimo, Milano 1985.
CHEN DEHE 陈德和,《道家思想的哲学诠释》(*L'interpretazione filosofica del pensiero daoista*), 里仁书局, 台北 2005.
CHEN GUYING 陈鼓应,《老子注译及评介》(*Note e commenti al* Laozi), 中华–书局, 北京 1984.
CHEN XIAOFANG 陈筱芳,《帝、天关系的演变》(«Lo sviluppo del rapporto tra Di e Tian»), in《西南师范大学学报》, 30 (2004) 3, 116.
CHENG SHIGUANG 成世光,《天人之际》(*Tra il cielo e l'uomo*), 闻道出版社, 台南 1974.
CHONG, F., «Cardinal Celso Costantini and the Chinese Catholic Church», in《鼎》(*Tripod*) 148 (2008), 48-49.
CHUANG-TZU, *Zhuang-zi*, a cura di C. Laurenti e C. Leverd, Adelphi Edizioni, Milano 1995.
CIHAI BIANJI WEIYUANHUI 辞海编辑委员会,《辞海》(*Dizionario enciclopedico*), 上海辞书出版社, 上海 1989.
CRISMA A., *Il Cielo, gli uomini. Percorso attraverso i testi confuciani dell'età classica*, Cafoscarina, Venezia 2000.
–, «Man like God: Theomorfic Powers of Human Beings in the Early Chinese Thought», in A. MELLONI – R. SACCENTI (edd.), *In the Image of God*, LIT, Berlin 2010, 81-99.
– (ed.), *Neiye. Il Tao dell'armonia interiore*, Garzanti, Milano 2015.
CRIVELLER G., «La controversia dei riti cinesi», in *Ad gentes* 15 (2011), 1, 23-48.
–, «"Un libro fatto tutto di ragioni naturali". Il catechismo di Matteo Ricci nel contesto della missione gesuitica in Cina», in M. RICCI, *Catechismo. Il vero significato di «Signore del Cielo»*, a cura di Sun Xuyi e A. Olmi, ESC e ESD, Bologna 2013, 15-49.
DAI WANG 戴望,《管子校正》(«Guida al *Guanzi*»), in GUOXUE ZHENGLISHE 国学整理社 (ed.),《诸子集成》第五册 (*Integrazioni dei Maestri del periodo pre-Qin*), V, 中华书局, 北京 2006[2].
DHAVAMONY M., *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, San Paolo, Torino 2000.
«Demiurgo», in *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano 1993[2], 249.

DIAO SHENGHU 刁生虎,《庄子的生存哲学》(*La filosofia di vita di Zhuangzi*), 中国传媒大学, 北京 2007.
DING GUANGXUN 丁光训, *No Longer Strangers*, Orbis Books, New York 1989.
–, *Love Never Ends*, 译林出版社, 南京 2000.
–, *A Chinese Contribution to Ecumenical Theology*, WCC Publications, Geneva 2002.
–, *God is Love*, Cook Communications Ministries International, Colorado Springs 2004.
DU ERWEI 杜而未,《中国古代宗教研究》(*Le religioni antiche cinesi*), 学生书局, 台北 1976.
DU XIAO'AN 杜小安,《基督教与中国文化的融合》(*Integrazione del cristianesimo con la cultura cinese*), 中华书局, 北京2010.
«Ecumenismo», in *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano 1993², 296.
FANG DONGMEI 方东美,《新儒家哲学十八讲》(*Diciotto lezioni sulla filosofia del Neoconfucianesimo*), 黎明文化事业股份有限公司, 台北 2005.
–,《原始儒家和道家哲学》(*La filosofia originale del confucianesimo e del daoismo*), 黎明文化事业股份有限公司, 台北 2005.
–,《中国人生哲学》(*La filosofia di vita cinese*), 黎明文化事业股份有限公司, 台北 2005.
–,《东西方方法论之不同》(*La differenza della metodologia fra oriente e occidente*), 黎明文化事业股份有限公司, 台北 2005.
–,《生生之德》(*La virtù della creatività*), 黎明文化事业股份有限公司, 台北 2005.
–,《中国哲学之精神及其发展》(*Lo spirito e lo sviluppo della filosofia cinese*), 中州古籍出版社, 郑州 2009.
FANG HAO 方豪,《论中西文化传统》(«La tradizione interpretativa confuciana dell'Oriente e dell'Occidente»), in《公教与文化》(*Il cattolicesimo e la cultura*), 上智编译馆, 2 (1947), 33-57.
FANG ZHIRONG 房志荣,《信仰、理性与神学在地化, 对教宗本笃十六世在雷-根堡演讲的一些反省》(«Faith, reason and the Inculturation of Theology, on the Lecture of Pope Benedict XVI in Regensburg»), in《神州交流》(*Chinese Cross Currents*) 4 (2007) 2, 123-142.
FENG DAFU 冯达甫,《老子译注》*(Traduzione e commento del* Laozi*)*, 上海古-籍出版社, 上海1991.
FENG YOULAN 冯友兰,《先秦道家哲学主要名词通释》(«Spiegazione dei concetti principali della filosofia daoista pre-Qin»), in《北京大学报》 4 (1959), 17-40.
–,《中国哲学史》(*Storia della filosofia cinese*), 中华书局, Shanghai 1961; tr. it., *Storia della filosofia cinese*, a cura di D. BODDE, Mondadori, Milano 1975.

FU PEIRONG 傅佩荣,《儒道天论发微》(*Breve discorso sul Tian nel confucianesimo e nel daoismo*), 中华书局, 北京 2010.
FUREN SHENXUE ZHUZUO BIANYIHUI 辅仁神学著作编译会,《神学辞典》(*Dizionario teologico*), 光启出版社, 台北 1996; 上海光启出版社, 上海 1999.
–,《神学词语汇编》(*Lessico teologico cristiano di termini e persone*), 光启文化事业, 台北 2005.
FU SHIDE 傅士德 (R. J. FOSTER),《属灵的操练礼赞》(*Celebrazione della disciplina*), 学生福音默契, 香港1993.
GAIEN FUREN 盖恩夫人 (J. GUYON),《简易祈祷法》(*Il metodo semplice della preghiera*), 台湾福音书房, 台北 1993.
GAO JINGCHENG 高景成,《常用字字源字典》(*Dizionario etimologico delle parole comuni*), 语文出版社, 北京 2008.
GIGLIONI P., *Inculturazione, Teoria e prassi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.
GIUSSANI L., *Alla ricerca del volto umano*, Rizzoli, Milano 1995.
–, *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano 1997.
–, *Il rischio educativo*, Rizzoli, Milano 2005.
GIUSSANI L. – ALBERTO S. – PRADES J., *Generare tracce nella storia del mondo*, Rizzoli, Milano 1998.
GONG TIANMIN 龚天民,《唐朝基督教之研究》(*Uno studio sul cristianesimo al tempo della dinastia Tang*), 基督教辅侨, 香港 1960.
GREEN T. H., *Drinking From a Dry Well*, tr. cinese JIANG CHUAN 姜川,《从枯井中汲水》; 光启文化事业, 台北 2005.
GU CHANGSHENG 顾长声,《传教士与近代中国》(*I missionari e la Cina Moderna*), 上海人民出版社, 上海 1991.
GU HANSONG 谷寒松 (GUTHEINZ L.),《理论神学与中国人之思维方法》(«La teologia speculativa e il modo di pensare dei cinesi»), in《铎声》; 10/11 (1966), 83-85.
–,《英汉信理神学辞典》(*English-Chinese Vocabulary of Dogmatic Theology*), 辅仁大学, 台湾 1986.
–,《天主论上帝观——天地人合一》(*La dottrina su Dio: L'unità tra cielo, terra e uomo*), 光启文化事业, 台北 2002.
–,《神学中的人学：天地人合一》(*Antropologia teologica: l'unità tra il cielo, la terra e l'uomo*), 光启文化事业, 台北 2008.
GU HANSONG 谷寒松 – ZHAO SONGQIAO 赵松乔,《两次神学会议的报告》(«Rapporto delle due Conferenze Teologiche»), in《神学论集》40 (1979), 203-229.
GU LIYA 顾理雅 (CREEL H.G.),《释天》(*L'interpretazione di Tian*), in《燕京学报, 18 (1953) 60.

GU WEIMIN 顾卫民,《中国天主教编年史》(*Le cronache della Chiesa cattolica in Cina*), 上海书店出版社, 上海 2003.
GUO MORUO 郭沫若,《郭沫若全集·历史篇》(*Raccolta delle Opere di Guo Moruo. Parte storica*), I, 人民出版社, 北京 1982.
GUO QINGPAN 郭庆藩,《庄子集释》(«Spiegazione intera del *Zhuangzi*»), in GUOXUE ZHENGLISHE 国学整理社 (edd.),《诸子集成》第三册 (*Integrazioni dei Maestri del periodo pre-Qin*), III, 中华书局, 北京 2006².
GUYON J.,《馨香的没药》(*Sweet Smelling Myrrh*), 以琳出版社, 台北 1993.
HE BINGDI 何炳棣,《东方之摇篮》(*The Cradle of the East*), Chinese University of Hong Kong, Hong Kong 1975.
HE GUANGHU 何光沪,《「本土神学」「处境神学」「母语神学」管窥》– («"Teologia locale", "Teologia contestuale" e "Teologia della madre lingua"»), in ID.,《何光沪自选集》(*Interventi di He Guanghu*), 广西师–范大学出版社, 桂林 1999, 234-251.
–,《汉语神学的根据与意义》(«Il fondamento e il senso della teologia sino-cristiana»), in LIU XIAOFENG 刘小枫 – XIE PINRAN 谢品然 – ZENG QINGBAO 曾庆豹 (edd.),《现代性、传统变迁与神学反思》(*Modernità, cambiamento nella tradizione e riflessioni teologiche*), 道风山基督教丛林, 香港 1999.
HE SHANGGONG 河上公,《老子道德经河上公章句》(*Annotazioni sul* Daodejing), a cura di Wang Ka 王卡, 中华书局, 北京 1993.
HEIDEGGER M., *L'essenza della verità*, tr. it., Adelphi, Milano 1997.
HERMAN B.,《我们合理的信仰》(*Our Reasonable Faith*), tr. cinese, Christian Reformed Translation Agency, 台北 1989.
HON TAI-FAI, S., «Prefazione», in M. RICCI, *Catechismo. Il vero significato di «Signore del Cielo»*, a cura di Sun Xuyi e A. Olmi, ESC e ESD, Bologna 2013, 5-13.
HU HOUXUAN 胡厚宣,《殷代天神崇拜》(«I culti agli dèi nella dinastia Yin»), in《甲骨学商史论丛初集》, I, 文友堂书店, 香港 1944, 1-44.
HUANG BOHE 黄伯和,《奔向出头天的子民》(*A People who Longs to See the Sky*), 稻乡出版社, 台北 1991.
HUANG JINHONG 黄锦鋐,《庄子读本》(*Lettura dello* Zhuangzi), 三民书局, 台北2003.
HUANG KEBIAO 黄克鑣,《从道家思想看若望福音基督论》(«La cristologia del Vangelo di Giovanni nella prospettiva daoista»), in《神学年刊》23 (2002), 1-46.
–,《道－逻各斯－基督－－老子、斐洛与若望的比较》(«Dao, *Logos*, Cristo: il confronto tra Laozi, Filone e Giovanni»), in《神学年刊》136 (2003), 294-317; 137 (2003), 450-477.

HUANG XIANIAN 黄夏年 (ed.),《朱谦之文集第七集》(*Antologia di Zhu Qianzhi*, VII), 福建教育出版社, 福州 2002.
HUANG YINONG 黄一农,《两头蛇：明末清初的第一代天主教徒》(*Il serpente con due teste: primi cristiani cattolici alla fine della dinastia Ming e all'inizio della dinastia Qing*), 上海古籍出版社, 上海 2006.
IVANHOE P.J., *The Dao De Jing of Laozi*, Hackett, Indianapolis 2001.
JIAO XUN 焦循 (ed.),《孟子正义》(*La vera spiegazione del* Mengzi), 中华书局, 北京 2006.
JING BAOLU 靖保路,《期待中的中国道文化》(«La cultura cinese del Dao in attesa»), in《天主教研究论辑》6 (2009), 393-423.
KE BOSHI 柯博识 (KUEPERS, J.),《福传神学》(*Teologia dell'evangelizzazione*), 上海光启社, 上海 2005.
KITAGAWA J.M.,《东方诸宗教》(*Le diverse religioni orientali*), 东南亚神学院-协会, 台北 1965.
KONG ANGUO 孔安国,《尚书正义》(*La vera spiegazione dello* Shangshu), in LI XUEQIN 李学勤 (ed.),《十三经注疏》(*Commenti e spiegazioni ai Tredici Classici*), 北京大学出版社, 北京 1999.
KONGZI 孔子 (CONFUCIO),《论语》(*Dialoghi*), a cura di Yang Bojun 杨伯峻 – Wu Shuping 吴树平, in CHEN TIEMIN 陈铁民 (ed.),《十三经》(*I Tredici Classici*), 三秦出版社, 西安, 2014[2].
KUANG LIJUAN 邝丽娟,《在伦理、社会及灵修领域中的"氣"》(«Il "qi" nel campo etico, sociale e spirituale»), in《鼎》(*Tripod*) 131 (2003), 4-20.
KWONG LAI-KUEN M., «Le souffle du Christ», in B. VERMANDER (ed.), *Le Christ chinois: héritages et espérance*, Paris 1998.
–, *Qi chinois et anthropologie chretienne*, L'Harmattan, Paris 2001.
LAI DELIE 赖德烈 (LATOURETTE, K.S.),《基督教在华传教史》(*A History of Christian Missions in China*), 道风书社, 香港 2009.
LAM WING-HUNG (LIN RONGHONG 林荣洪), *Chinese Theology in Construction*, William Carey Library, Pasadena 1983.
LI ANZE 李安泽,《生命理境与形而上学》(*La prospettiva razionale della vita e la metafisica*), 中国社会科学出版社, 北京 2007.
LI DAHUA 李大华,《生命存在与境界超越》(*La vita e il superamento del limite*), 上海文化出版社, 上海 2001.
LI DAOSHENG 李道生,《圣经与中国文化》(*La Bibbia e la cultura cinese*), 和泰出版社, 台北 2000.
LI DU 李杜,《中西哲学思想中的天道与上帝》(*Tian, Dao e Dio nel pensiero filosofico occidentale ed orientale*), 联经出版事业公司, 台北 1978.
LI GUOMIN 李国敏,《庄子读本》(*Una lettura del* Zhuangzi), 大方出版社, 台北 1973.

LI LIJI 李立基 – BAO BORUI 鲍博瑞,《孔子未解开的谜》(*L'enigma ancora irrisolto di Confucio*), 活石出版社, 新北 1981.
LI SHE 李舍,《中西哲学思想中的天道与上帝》(*Il Dao del cielo e il Dio nel pensiero filosofico fra orientale e occidentale*), 南京出版社, 台北 1978.
LI SHEN 李申,《儒教研究》(«Studio sul confucianesimo»), in REN JUYU 任继愈 – ZHUO XINPING 卓新平,《20世纪中国学术大典：宗教学》(*Il canone accademico cinese nel XX secolo: studi religiosi*), 福建教育出版社, 深圳 2002, 341-344.
LI ZHONGHUA 李中华,《中国文化概论》(*Sommario della cultura cinese*), 华文出版社, 北京1994.
LIN WUSHU 林悟殊,《西安景教碑研究述评》(«Recensione della ricerca sulla Stele della Religione della Luce»), in LIU DONGZHU 刘东主 (ed.), 《中国学术》第四辑 (*China Academic*, IV), 商务印书馆, 北京 2000.
LIN YUTANG 林语堂,《信仰之旅》(*Il viaggio della fede*), 新华出版社, 北京 2002.
LIU BAONAN 刘宝楠 (ed.),《论语正义》(*La vera spiegazione dei* Dialoghi), 中华书局, 北京 2006.
LIU GANXIAO 刘敢笑,《老子》(*Laozi*), 东大, 台北 1997.
LIU XIAOFENG 刘小枫,《道与言——华夏文化与基督文化相遇》(*Il Dao e il Verbo: l'incontro tra la cultura cinese e la cultura cristiana*), 三联书店出版社, 上海 2005.
LIU XIAOFENG 刘小枫 – XIE PINRAN 谢品然 – ZENG QINGBAO 曾庆豹 (edd.), 《现代性、传统变迁与神学反思》(*Modernità, cambiamento nella tradizione e riflessioni teologiche*), 道风山基督教丛林, 香港 1999.
LORIZIO G., *Teologia fondamentale*, 2 voll., Città Nuova, Roma 2005.
LUO GUANG 罗光, 生生之理 («Il principio della creatività»), in 《神学论集》, 14 (1972), 599-614.
–, 圣经的爱与儒家的仁 («L'amore biblico e il *ren* confuciano»), in《神学论集》, 27 (1976), 7-15.
–,《中国对帝-天的信仰》(«La credenza nel Di-Tian in Cina»), in《辅仁大学神学论集》31 (1977), 77.
–,《中国哲学思想史》宋代篇（上册）(*Storia del pensiero filosofico cinese. Dinastia Song*, I), 台湾学生书局, 台北 1980.
LUO ZHENFANG 骆振芳,《关于〈约翰福音〉"道论"的探讨》(«La ricerca della teoria del Dao nel Vangelo di Giovanni »), in HE GUANGHU 何光沪 – YANG XINAN 杨熙楠 (edd.),《汉语神学读本》(*Letture di teologia cinese*), 汉语基督教文化研究所, 香港 2009, 224-230.
MAI DAOWEI 麦道卫 (MCDOWELL, J.),《铁证待判》(*Il giudizio irrefutabile*), 更新传道会, Milltown 1990.

MOELLER, H.G., *La filosofia del Daodejing*, Einaudi, Torino 2007.
MORANI M., «La semantica del *Logos* fra greco pagano e greco cristiano», in R. RADICE – A. VALVO (edd.), *Dal logos dei greci e dei romani al logos di Dio. Ricordando Maria Sordi*, Vita e Pensiero, Milano 2011.
MOU ZONGSAN 牟宗三,《周易哲学演讲录》(*Interventi filosofici sullo* Yijing), 华东师范大学出版社, 上海 2004.
–,《中国哲学的特质》(*Le caratteristiche della filosofia cinese*), 吉林出版集团-有限责任公司, 长春 2010.
–,《中国哲学十九讲》(*Diciannove lezioni sulla filosofia cinese*), 吉林出版集-团有限责任公司, 长春 2010.
–,《才性与玄理》(*Natura fisica e ragione speculativa*), 吉林出版集团有限责-任公司, 长春 2010.
NAN HUAIJIN 南怀瑾,《老子他说》(*Altre interpretazioni del* Laozi), 上海文-化出版社, 上海 2001.
NATIONAL CHRISTIAN COUNCIL OF CHINA 中国全国基督教协进会,《基督教-全国大会报告书》(*Rapporto dell'Assemblea Nazionale delle Chiese protestanti*), 协和书屋, 上海 1923.
NICOLINI-ZANI M., «The Development of Chinese Christian Theology in the Last Decades, Between Indigenization and Contestualization», in 《鼎》(*Tripod*) 155 (2009), 31-54; tr. cinese,《中国基督徒神学数十年来-的本色化发展》, *ivi*, 16-29.
«Nulla», in N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2001, 766-767.
«Organismo», in N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2001, 785.
PENNA R., *Vangelo e inculturazione, Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.
PENNA R. – PEREGO G. – RAVASI G. (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.
PRADES J., *Occidente: l'ineludibile incontro*, Cantagalli, Siena 2008, 295-220.
PULCINELLI G., «Espiazione», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, 445-446.
RATZINGER J., *Fede. Verità. Tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003.
REALE G., *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1991.
REN JIYU 任继愈,《老子新译》(*Una nuova traduzione del* Laozi), 上海古籍-出版社, 上海 1985.
–,《老子全译》(*La spiegazione completa del* Laozi), 巴蜀书社, 成都 1992.
RICHARD C.L. – GIRAUD J.J. (edd.), *Biblioteca sacra ovvero Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, 13 voll., Editore Ranieri Fanfani, Milano 1835.
«Rivelazione», in *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano 1993, 985.

ROEST CROLLIUS A., «*Inculturazione*», in *Dizionario di missiologia*, EDB, Bologna 1993, 281-286.
RUI XIN 芮欣,《道说》(*Il Dao parla*), 北京大学出版社, 北京 2013.
SALANDINI P., *La permanenza e l'inquietudine*, Mimesis Edizioni, Milano 2008.
SANI R., *Unum ovile et unus pastor. La Compagnia di Gesù e l'esperienza missionaria di padre Matteo Ricci in Cina tra reformatio Ecclesiae e inculturazione del Vangelo*, Armando, Roma 2010.
SCHEEBEN M.J., *I misteri del cristianesimo*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1960.
SCOLA A., «I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica», in P. CODA, *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Mursia-PUL, Roma 1997, 203-221.
SETTEMBRINI M., «Profezia», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1083.
SHEN XIANGLONG 申湘龙,《有无与玄同》(*Essere, nulla e mistica*), 复仁大学-出版社, 台北 1980.
SHENGJING SHENXUE CIDIAN BIANYI WEIYUANHUI 圣经神学辞典编译委员会,《圣经神学辞典》(*Vocabulaire de théologie biblique*), tr.. cinese, 光启出-版社, 台中 1978.
SIMA QIAN 司马迁,《史记》(*Memorie di uno storico*), a cura di Han Zhaoqi 韩兆琦, 中华书局, 北京 2010.
SLINGERLAND E., «Body and Mind in Early China», in *Journal of the American Academy of Religion*, 81 (2013) 1, 6-55.
SONG QUANSHENG 宋泉盛, *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings*, Orbis Books, New York 1979.
–, *The Compassionate God: An Exercise in the Theology of Transposition*, Orbis Books, New York 1982.
–, *Theology from the Womb of Asia*, Orbis Books, New York 1986.
–, *The Cross in Lotus World: Jesus the Crucified People*, Fortress Press, Minneapolis 1990.
–, *Jesus and the Reign of God*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
–, *Jesus in the Power of the Spirit*, Fortress Press, Minneapolis 1994.
«Sostanza», in *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano 1993, 1087-1089.
«Spirito», in *Il grande dizionario Garzanti della lingua italiana*, Garzanti, Milano 1987, 1889.
SU FEIYUN 苏绯云,《科学与圣经》(*La scienza e La Bibbia*), http://book.-jdjys.net/book/kxysj/index.html, [accesso: 26/01/2016].
SU SAN 苏三,《中华民族与古犹太人血缘关系的破解》(*Interpretazione del rapporto di consanguineità tra il popolo cinese e quello d'Israele*), https://-www.ixdzs.com/read/18/18919, [accesso: 26/01/2016].

SU XUELIN 苏雪林,《问天简正》(*Chiedi al cielo la semplicità*), 广东出版社, 台北 1974, 174-177.
SUN YIRANG 孙诒让 (ed.),《墨子闲诂》(*Note su Mozi*), 中华书局, 北京 2006.
SUN ZHENSHENG 孙振声 (ed.),《易经入门》(*Introduzione allo* Yijing), 文化-艺术出版社, 北京 1988.
TANG JUNYI 唐君毅,《中国哲学原论·导论篇》(*L'origine della filosofia cinese: Introduzione*), 中国社会科学出版社, 北京 2005.
–,《中国文化之精神价值》(*Valori spirituali della cultura cinese*), 广西师范-大学出版社, 桂林 2005.
–,《中国哲学原论：原道篇》上册 (*L'originalità della filosofia cinese: sul Dao*, I), 中国社会科学出版社, 北京 2006.
TAO CEDE 陶策德 (R. TRAUZETTEL),《位格和个人概念在中国与西方: 内在性-与超越性之间》(«Personen-und Individuumsbegriff in China und im Westen: Zwischen Immanenz und Transzendenz»), in Z. WESOŁOWSKI (ed.), *Symposiums-Beiträge: Drittes Internationales Sinologisches Symposium der Katholischen Fu Jen Universität*, 辅仁大学出版社, 台北 2006, 58-105 (tedesco); 107-149 (cinese).
TESTA B., *L'iniziazione cristiana. Una riflessione teologica*, Eupress FTL, Lugano 2006, 59-79.
–, *L'evangelizzazione delle culture e l'inculturazione del fatto cristiano*, Quaderni di Sacramentaria & Scienze Religiose, Ancona 2010.
THILLY F.,《西方哲学史》下篇 (*History of Western Philosophy*, II), tr. cinese, 商务印书馆, 1979.
TIAN LIANG 田良,《建立中国公教文化刍议》(*Discussione sul fondamento della cultura cattolica cinese*),《新铎声》, 26 (1959), 33-46.
TICOZZI S., «Celso Costantini's Contribution to the Localization and Inculturation of the Church in China», in《鼎》(*Tripod*) 148 (2008), 12.
TOMMASO DA KEMPIS, *Imitazione di Cristo*, a cura di Ugo Nicolini, Paoline, Milano 2004.
TORRELL J.-P., *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998.
VAGAGGINI C., «Modalismo», in *Enciclopedia Cattolica*, VIII, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1952, 1162-1165.
«Verità», in N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2001, 1148-1152.
VERMANDER B., «Theologizing in the Chinese Context», in *Studia missionalia*, 45 (1996), 122.
WANG BI 王弼,《老子注》(*Annotazioni sul* Laozi), in GUOXUE ZHENGLISHE 国学整理社 (edd.),《诸子集成》第三册 (*Integrazioni dei Maestri del periodo pre-Qin*), III, 中华书局, 北京 2006², 27.

WANG CHONG 王充,《论衡》(*L'equilibrio del discorso*), 中华书局, 北京 2006.
WANG HANSONG 王寒松,《老子的神学思想》(«Il pensiero teologico di Laozi»), in《鼎》(*Tripod*) 16 (1996), 42-47.
WANG JINGHONG 王敬弘,《若望福音中的圣神》(«Lo Spirito Santo nel Vangelo giovanneo»), in《神学论集》41 (1979), 305-322; 42 (1980), 457-475.
WANG KA 王卡,《河上公章句》(*Interpretazione di Heshang Gong*), 中华书局, 北京 1993.
WANG PENG 王芃 (ed.),《在爱中寻求真理》(*Seeking Truth in Love*), 宗教文化出版社, 北京 2006.
WANG WEIFAN 汪维藩,《反者道之动——析Logos与"言"及"道"》(«Il ritorno è il movimento del Dao: analisi del *Logos*, del Verbo e del Dao»), in《金陵神学志》4 (1998), 48-49.
WANG XIANQIAN 王先谦,《庄子集解》(*Una completa spiegazione del* Zhuangzi), in GUOXUE ZHENGLISHE 国学整理社,《诸子集成》卷三 (*Integrazioni dei maestri Preqin*, III), 中华书局, 北京 2006.
WANG XIANZHI 王宪治,《台湾乡土神学论文集》(*Raccolta di saggi sulla teologia indigena taiwanese*), 台南神学院, 台南 1988.
WANG XUQIN 王绪琴,《老子"道法自然"思想研究》(*Studi sul pensiero di Laozi: il Dao obbedisce alla natura*), 东北师范, 长春 2005.
WANG YUNWU 王云五 (ed.),《春秋左传今注今译上册》(*Una nuova traduzione del commento di Zuo al* Chunqiu), 商务印书馆, 台北 1982.
WANG ZHONGJIANG 王中江,《道家形上学》(*La metafisica daoista*), 上海文化出版社, 上海 2001.
WICKERI P. L., *Seeking the Common Ground: Protestant Christianity, the Three-Self Movement, and China's United Front*, Maryknoll, New York 1988.
WU BOREN 吴伯仁,《拉内神学的灵修观》(*La prospettiva della vita spirituale nella teologia di Karl Rahner*), 光启文化事业, 台北 2007.
WU JINZHENG 武金正 – GU HANSONG 谷寒松,《〈拉内基督论中的圣言——象征〉一书简介》(*Una sintesi di «Logos: il Simbolo nella Cristologia» di Karl Rahner*»), in《神学论集》65 (1985), 471-477.
WU LIMING 吴利明,《基督教与中国社会变迁》(*Il cristianesimo e il cambiamento della società cinese*), 基督教文艺出版社, 香港 1981.
WU SHUPING 吴树平 – LAI CHANGYANG 赖长扬,《〈孟子〉赵歧注》(*La nota di Zhao Qi del* Mencio), 国际文化出版公司, 北京 1992.
XIANGGANG DAOFENGSHAN JIDUJIAO ZHONGXIN YANJIUBU 香港道风山基督教中心研究部,《道风：汉语神学学刊》(*Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*), 1 (1994), 8-9.
XIE FUYA 谢扶雅,《圣言与道的和合》(«L'unità tra il Verbo e il Dao»), in《神学论集》60 (1984), 183-187.

XIE HENAI 谢和耐,《中国文化与基督教的冲撞》(*Contraddizione tra la cultura cinese e il cristianesimo*), 辽宁人民出版社, 沈阳 1989.
XU SHEN 许慎,《说文解字》(*Spiegazione dei caratteri*), a cura di Chai Jianhong 柴剑虹 – Li Zhaoxiang 李肇翔, 九州出版社, 北京 2001.
XU YUANGAO 徐元诰,《国语集解》(*Raccolta e interpretazione del* Guoyu), 中华书局, 北京 2002.
XUE MAISI 薛迈思 (SCHMAUS M.),《信理神学卷三：天主与他的基督》(*Teologia dogmatica III: Dio e il suo Cristo*), tr. cinese, 生命意义出版社, 香港1992, 1996².
YAN LINGFENG 严灵峰,《老子的认识论》(*Gnoseologia del* Laozi), 华冈出版社, 台北 1979.
–,《老子达解》(*Interpretazione precisa del libro Laozi*), 华正书局, 台北 2008.
YANG KEQIN 杨克勤 (K.K. YEO), *Musing with Confucius and Paul: Toward a Chinese Christian Theology*, Cascade Books, Eugene 2008.
YANG MUGU 杨牧谷,《复和神学与教会更新》(*Theology of Reconciliation and Church Renewal*), 种籽, Hong Kong 1987.
YANG TIANYU 杨天宇 (ed.),《礼记译注》(*Commento al* Libro dei riti), 上海古籍出版社, 上海 2004.
YI PINGCE 仪平策,《母性崇拜与父性崇拜》(«Adorazione della maternità e adorazione della Paternità»), in《学术月刊》, 10 (1996), 88-94.
YIN FALU 阴法鲁(ed.),《古文观止译注》(*Traduzioni e annotazioni dei classici antichi*), 北京大学, 北京2001.
YU DAN 于丹,《庄子心得》(*Quello che ho appreso dal* Zhuangzi), 中国民主法制出版社, 北京 2006.
ZHANG CHUANXI 张传玺,《中国古代史纲上》(*Compendio storico dell'antichità cinese*), I, 北京大学出版社, 北京 1991.
ZHANG CHUNSHEN 张春申,《中国教会的本位化神学》(«La teologia dell'inculturazione della Chiesa in Cina»), in《神学论集》42 (1980), 405-456; in《教会本位化之探讨》, 上海光启出版社, 上海 2003, 1-58.
–,《中国人的气论与神学上的几个课题》(«La teoria del Qi in Cina e alcuni problemi teologici»), in《神学论集》53 (1982), 314-368.
–,《中国灵修芻议》(*Meditazioni cinesi*), 光启出版社, 台中 1984.
–,《耶稣的名号》(*I nomi di Gesù*), 光启, 台北 1990.
–,《本地化的回顾与前瞻》(«Passato e futuro dell'inculturazione»), in《神学论集》127 (2001), 7-21.
–,《位际范畴的补充》(«Aggiornamento della categoria interpersonale»), in HU GUOZHEN 胡国桢 (ed.),《拉内思想与中国神学》(*Il pensiero di Karl Rahner e la filosofia cinese*), 光启文化事业, 台北 2005, 234-254.

ZHANG JUN 张珺,《〈在华教会〉与〈中国教会〉》(«"La Chiesa in Cina" e "la Chiesa cinese"»), in XU YIHUA 徐以骅 – ZHANG QINGXIONG 张庆熊,《基督教学术》第七辑 (*Ricerche accademiche cristiane*, VII), 上海古籍出版社, 上海 2009, 87-118.

ZHANG LIWEN 张立文,《道》(*Dao*), 中国人民大学出版社, 北京 1989.

ZHANG QINGXIONG 张庆熊,《道、生命与责任》(*Dao, vita e responsabilità*), 上海三联书店, 上海 2009.

ZHAO BINSHI 赵宾实,《天人一家》(*L'unità tra il cielo e l'uomo*), 恒毅月刊社, 台北 1977.

ZHAO ZICHEN 赵紫宸,《基督教与中国文化》(*Il cristianesimo e la cultura cinese*), in ZHANG XIPING 张西平 – ZHUO XINPING 卓新平 (edd.),《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》(*Indagine sull'indigenizzazione: i trattati accademici sulla cultura cristiana del XX secolo in Cina*), 中国广播电视出-版社, 北京 1999, 1-17.

ZHENG WEILIANG 郑维亮,《基督气论揖议》(*Cristo-Qi*), 辅仁大学出版社, 新北 2011.

ZHONGGUO SHEHUI KEXUEYUEN YUYAN YANJIU SUO CIDIAN BIANJI SHI中国社会-科学院语言研究所词典编辑室,《现代汉语词典》(*Dizionario di cinese contemporaneo*), 商务印书馆, 北京 2005.

ZHONG MINGDAN 钟鸣旦 (N. STANDAERT),《可亲的天主》(*Il Dio amabile*), 光启出版社, 台北 1998.

ZHONG ZHIBANG 钟志邦,《约翰福音注释（卷上）》(*Commento al Vangelo di Giovanni*, I), 上海三联书店, 上海 2010.

Zhouyi《周易》(*Classico dei Mutamenti*), a cura di Sun Yiancheng 孙言诚 – Shen Huaixing 沈怀兴, in CHEN TIEMIN 陈铁民 (ed.)《十三经》(*I Tredici Classici*), 三秦出版社, 西安 2004, 1-88.

ZHU XI 朱熹,《四书集注》(*Raccolta e Commento dei Quattro Libri*), a cura di WANG HAO 王浩, 凤凰出版社, 南京 2008.

ZHU ZHE 朱哲,《先秦道家哲学研究》(La ricerca della filosofia daoista nell'epoca pre-Qin), 上海人民出版社, 上海 2000.

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2017

1

ORLANDO LUCA CARPI, *Il problema del rapporto tra etica e religione in Kant* (pp. 9-63)

GIUSEPPE GIMIGLIANO, *The concept of contemplation in aristotelian philosophy and benedictine morals* (pp. 64-73)

闵兴业 (MIN XINGYE)
拉辛格视域中的信仰危机,
(Crisis of Faith: Joseph Ratzinger's Perspective) (pp. 74-95)

AMBROSE IH-REN MONG, *Gustavo Gutiérrez: A Traditional Theologian* (pp. 96-120)

ANTONIO OLMI, *Thinking the Unthinkable and Expressing It in Words. The Mystery of the Trinity in Aquinas'* Summa Theologiae, *I, 27-43 and in Dante's* Paradiso, *XXXIII* (pp. 121-154)

SERGIO PARENTI, *La nuova vecchia morale di papa Francesco* (pp. 155-198)

ANTONINO POSTORINO, *Il concetto della* creatio ex nihilo. *Ipoteca nichilistica e rigorizzazione metafisica* (pp. 199-269)

SUN XUYI 孙旭义, *Il metodo di evangelizzazione di P. Matteo Ricci SJ e l'introduzione del cristianesimo in Cina* (pp. 270-322)

2 Monografia

ZHANG YUNLIANG 张允亮
Lao Tzu and the Bible.
Valutazione critica dell'opera di Yuan Zhiming 远志明 (pp. 9-381)

TEOLOGIA

CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale,* 6 voll.
RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.*
BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
PUCCETTI R., *I veleni della contraccezione*
MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2ª ed.*
LIVI A., *Filosofia e Teologia*
BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*

COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
COGGI R., *Ripensando Lutero*
CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
AA. VV., *Le sètte religiose: una sfida pastorale*
TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
BARILE R., *La fatica di uno scriba*
BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

FILOSOFIA

MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia, 2ª ed.*
BARZAGHI G., *Diario di metafisica, 2ª ed.*
MONDIN B., *Etica e Politica, 2ª ed.*
MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti, 2ª ed.*
MONDIN B., *Il problema di Dio, 2ª ed.*
RUFFINENGO P. P., *Ontonòesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticciere*
MANZI A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
GORIUP L., *Il rischio è bello*
MAZZANTI A. M. (ed.), *Verità e mistero*
VANNI ROVIGHI S., *Filosofia della conoscenza, 2ª ed.*
BERTUZZI G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
SALVIOLI M., *Il Tempo e le Parole*
CARPI O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
LOBATO A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
AA. VV., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
PIAZZA G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
EMILIANI A., *Dio è la mia speranza*
EMILIANI A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
PIETROSANTI R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
AA. VV., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
BOCHENSKI J., *Nove lezioni di logica simbolica, 3ª ed.*
BASTI G., *Filosofia dell'uomo, 3ª ed.*
EMILIANI A., *Ascesa spirituale a Dio*
SIMON B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
TOMMASO D'AQUINO, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
MANFERDINI T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
AA. VV., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
MANFERDINI T., *Essere e verità in Rosmini*
ROSSIGNOTTI M., *Persona e tempo in Berdjaev*

FIORENTINO E., *Guida alla tesi di laurea* (esaurito)
AA. VV., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
EMILIANI A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*
LORENZ D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
STRUMIA A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
BASTI G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
AA. VV., *Etica dell'atto medico*
BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger*
LORENZINI M., *L'uomo in quanto persona*
AA. VV., *Coscienza morale e responsabilità politica*
AA. VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
AA. VV., *Homo loquens* (esaurito)
TOMMASO D'AQUINO, *Pagine di filosofia, 2ª ed.*

ITINERARI DELLA FEDE

CAFFARRA C., *Prediche corte tagliatelle lunghe. Spunti per l'anima*

BIFFI G., *Spiragli su Gesù*

BOTTA M., *Sto benissimo. Soffro molto*

PEDERZINI N., *Coraggio! Come alimentare e condividere la speranza*

MAZZONI T., *Il bello della vita. Di carrube, briciole e banchetto nuziale*

BOTTA M., *Sceglierà lui da grande. La fede nuoce gravemente alla salute?*

FORTINI V., *Costruire l'amore. L'esperienza umana, vol. 1*

FORTINI V., *Costruire l'amore. Il disegno di Dio, vol. 2*

PEDERZINI N., *La Messa è tutto! Rito e contenuti essenziali*

BIFFI G., *Stilli come rugiada il mio dire. Omelie del Tempo Ordinario (Anno A, B, C)*

BARILE R., *Il Rosario*

PEDERZINI N., *Vivere bene. Una conquista, un'arte, 2ª ed.*

MELONI S., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *I Miracoli Eucaristici e le radici cristiane dell'Europa, 3ª ed.*

SCHÖNBORN C., *Gesù Maestro. Scuola di vita*

COGGI R., *Piccolo catechismo eucaristico, 4ª ed.*

PEDERZINI N., *Benedetti, benediciamo. Celebriamo la speranza*

PANE R., *Il Credo parola per parola. Spunti per la riflessione e per la catechesi*

BENETOLLO V., ISTITUTO SAN CLEMENTE, *Piccolo catechismo sul sacramento della penitenza*

PEDERZINI N., *Una carezza ravviva l'amore. La dolce forza della tenerezza*

BONAPARTE N., *Conversazioni sul cristianesimo. Ragionare nella fede*

BARZAGHI G., *La Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino in un soffio*

PEDERZINI N., *Sposarsi è bello!, 6ª ed.*

PEDERZINI N., *Gli angeli camminano con noi*

BIFFI G., *L'ABC della fede. Proposta sintetica per l'Anno della fede, 3ª ed.*

PEDERZINI N., *Mettere ordine, 19ª ed.*

SCHÖNBORN C., *Sulla felicità. Meditazioni per i giovani*

BIFFI G., *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti, 2ª ed.*

PEDERZINI N., *Làsciati amare, 9ª ed.*

PEDERZINI N., *La solitudine*

PEDERZINI N., *Stai con me, 4ª ed.*

SCHÖNBORN C., *Abbiamo ottenuto misericordia. Il mistero della Divina Misericordia*

MASTROSERIO N., *Il giubileo*

CAVALCOLI G., *La buona battaglia*

PEDERZINI N., *Ave Maria, 3ª ed.*

CARPIN A., *La catechesi sulla penitenza e la comunione eucaristica*

COSTA R., COSTA G., *Lascerà suo padre e sua madre*

PEDERZINI N., *La vita oltre la morte, 6ª ed.*

PEDERZINI N., *Lo Spirito Santo, 5ª ed.*

PEDERZINI N., *Il sacramento del perdono, 6ª ed.*

PEDERZINI N., *Riscopriamo l'eucaristia, 5ª ed.*

PEDERZINI N., *Il sacramento del battesimo, 4ª ed.*

BIFFI G., *L'eredità di santa Clelia*

BIFFI G., *Lo Spirito della verità. Riflessioni sull'evento pentecostale*

BIFFI G., *Incontro a colui che viene. Discorso ai giovani*

BIFFI G., *La rivincita del Crocifisso. Riflessioni sull'avvenimento pasquale*

BIFFI G., *Il quinto evangelo, 11ª ed.*

LE FRECCE

HARVEY J. F., *Attrazione per lo stesso sesso. Accompagnare la persona*

PUCCETTI R., *Leggender metropolitane*

CLAVERIE P., *Un vescovo racconta l'Islam*, *2ª ed.*

RUSSO C. L., *Il cuore comune.Omaggio alla vita matrimoniale*

CÉSAR DAS NEVES J., *L'economia di Dio*

AGNOLI F., *Filosofia, religione, politica in Albert Einstein*

TOMMASO D'AQUINO, *La giustizia forense. Il quadro deontologico*

BARZAGHI G., *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*

CARBONE G. M., *Gender, L'anello mancante?*, *2ª ed.*

BARZAGHI G., *L'originario. La culla del mondo*

BARZAGHI G., *Compendio di Storia della Filosofia*, *2ª ed*.

TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della prudenza*

TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della speranza*

LOMBARDO C., *Sulle Alte Vie del Tor des Géants*

CARBONE G. M., *L'embrione umano: qualcosa o qualcuno?*, *4ª ed*.

SCHOOYANS M., *Evoluzioni demografiche. Tra falsi miti e verità*

TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della fede*

TOMMASO D'AQUINO, *La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti*

PUCCETTI R. - CARBONE G. - BALDINI V., *Pillole che uccidono. Quello che nessuno ti dice sulla contraccezione*, *2ª ed.*

TOMMASO D'AQUINO, *Credo. Commento al Simbolo degli apostoli*

SALVIOLI M., *Bene e male. Variazioni sul tema*

TOMMASO D'AQUINO, *La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere*

BARZAGHI G., *L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*

ARNOULD J., *Caino e l'uomo di Neanderthal. Dio e le scienze*

BARZAGHI G., *Lo sguardo della sofferenza*

PANE R., *Liturgia creativa. Presunte applicazioni della riforma liturgica*

SCHOOYANS M., *Conversazioni sugli idoli della modernità*

ROCCHI G., *Il caso Englaro. Le domande che bruciano*

GABBI L., *Confessioni di un ex manager. Quale etica d'impresa?*

MAZZONI A. (ed.), *Staminali. Possibilità terapeutiche*

MAZZONI A. - MANFREDI R., *AIDS esiste ancora? Storia e prevenzione*

ANATRELLA T., *Felici e sposati. Coppia, convivenza, matrimonio*

SCHÖNBORN C., *Sfide per la Chiesa*

PERTOSA A., *Scelgo di morire? Eutanasia e accanimento terapeutico*

ROCCHI G., *Il legislatore distratto. La legge sulla fecondazione artificiale*

CARBONE G. M., *Le cellule staminali*, *2ª ed.*

CARBONE G. M., *La fecondazione extracorporea, 4ª ed.*

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di dicembre 2017
presso SAB, Budrio, Bologna

SACRA DOCTRINA

A Biannual Journal of Systematic Theology
Rivista semestrale di teologia sistematica

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.it

Editor/Direttore
Antonio Olmi OP

Associate Editors/Consiglio di redazione
Members of the Department of Systematic Theology
of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)
Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica
della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER)

Scientific Board/Consiglio scientifico
Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci,
François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jìng Bǎolù,
Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-7094-956-8

9 788870 949568

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034 - Fax. 051331583
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO