



SUN XUYI

*La ragione umana
nell'evangelizzazione della Cina*

*Il vero significato
di Signore del cielo (天主实义)
di padre Matteo Ricci SJ*

2

ESD

2022

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 67°

2022/02

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

Tutti i diritti sono riservati

© 2022 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

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 67° 2022/01

SUN XUYI

*La ragione umana
nell'evangelizzazione della Cina*

*Il vero significato
di Signore del cielo (天主实义)
di padre Matteo Ricci SJ*

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

Direttore/Editor: Michele Roberto Pari O. P.

Comitato di redazione/Associate editors: Paolo Calaon, Andrea Codignola, Gianni Festa, Francesco Lorenzon, Stefano Prina, Marco Rainini

Consiglio scientifico/Scientific board: Giorgio Carbone O. P., Attilio Carpin O. P., Erio Castellucci, François Dermine O. P., 靖保路 Jing Bǎolù, Sergio Parenti O. P., Cesare Rizzi, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2023

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esterò ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esterò ridotto	persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2022, sconto 70%	€ 5.624,00	€ 1.687,20
Sottoscrizione tardiva supplemento € 30,00			

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 annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno. Per le sottoscrizioni fatte dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00 per costi amministrativi.

Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Il reclamo per la mancata ricezione di un quaderno va fatto entro tre mesi dalla ricezione del quaderno successivo a quello di cui si lamenta la mancata consegna.

SOMMARIO

PREFAZIONE di Antonio Olmi O. P.	13
INTRODUZIONE	17
CAPITOLO I	
IL CONTESTO STORICO DELLA MISSIONE NELLA CHIESA IN CINA	23
1. L'apostolo Tommaso in Cina	23
2. I primi cristiani durante la dinastia 唐 [Táng] (618-907)	24
3. I francescani alla corte mongola (dinastia 元 [Yuán])	25
4. Padre Matteo Ricci e i suoi confratelli	28
5. La questione dei riti cinesi	31
6. Le missioni in epoca coloniale	34
7. Le persecuzioni e la crescita della Chiesa moderna in Cina	38
CAPITOLO II	
IL METODO DELL'EVANGELIZZAZIONE DI PADRE MATTEO RICCI E L'INTRODUZIONE DEL CRISTIANESIMO IN CINA	46
1. Cercare il modo più adatto per evangelizzare	46
2. Il Catechismo di Ruggieri e l'ordine di rifarne uno nuovo	49
3. Il problema della scelta dei termini filosofici e teologici	62
4. Il Decalogo tradotto da Ricci (1584)	82
5. La struttura del <i>TZSY</i>	86
CAPITOLO III	
ANALISI TEOLOGICA DELLA PRIMA PARTE DEL <i>TZSY</i>	89
1. Dibattito sulla creazione, opera del Signore del Cielo	99
1.1. <i>Il fondamento di tutti i discorsi è la ragione sapienziale</i>	99
1.2. <i>L'esistenza di Dio, il Creatore dell'universo</i>	105
1.3. <i>L'unicità di Dio</i>	113
1.4. <i>La perfezione di Dio</i>	117
1.5. <i>Conclusione</i>	122

2. Spiegazione delle errate conoscenze umane sul Signore del Cielo	123
2.1. <i>L'atteggiamento corretto nei confronti di buddhisti e daoisti</i>	124
2.2. <i>L'origine di tutte le cose non è il vuoto né il non-essere, ma Dio</i>	127
2.3. <i>Dio non può essere il vuoto, né il non-essere, né il Taiji o il Li</i>	129
2.4. <i>I nomi di Dio, Tianzhu e Shangdi, nominati nei classici antichi</i>	142
2.5. <i>Il cielo e Signore del Cielo</i>	151
2.6. <i>Conclusione</i>	153
3. L'anima dell'uomo è immortale	154
3.1. <i>La riflessione sulle sofferenze dell'uomo e sul godimento degli animali</i>	156
3.2. <i>L'uomo appartiene al Cielo, invece gli animali alla terra</i>	161
3.3. <i>La differenza tra l'anima umana e quella delle piante e degli animali</i>	166
3.4. <i>La differenza tra l'anima dell'uomo e quella degli animali</i>	171
3.5. <i>L'anima umana è incorruttibile; sua destinazione dopo la morte dell'uomo</i>	178
3.6. <i>Conclusione</i>	189
4. Disputa sugli esseri spirituali e sull'anima dell'uomo	190
4.1. <i>I testi classici attestano l'esistenza degli esseri spirituali</i>	190
4.2. <i>Con la ragione si chiariscono i dubbi sull'esistenza degli esseri spirituali</i>	193
4.3. <i>Lo stato dell'anima umana separata dal corpo</i>	197
4.4. <i>Gli esseri spirituali non sono né il qi né le cose</i>	202
4.5. <i>La differenza tra l'uomo e tutte le altre cose non risiede nelle qualità della rettitudine o dell'obliquità</i>	206
4.6. <i>La differenza tra l'uomo e le cose, tra il qi e gli esseri spirituali</i>	208
4.7. <i>Tutti gli esseri, incluso l'uomo, sono diversi da Dio</i>	211
4.8. <i>Tutti gli esseri non sono un'unica e medesima realtà</i>	218
4.9. <i>La relazione tra Dio e tutti gli esseri</i>	224
4.10. <i>La relazione tra l'uomo e il resto della creazione</i>	227
4.11. <i>Conclusione</i>	236

CAPITOLO IV

ANALISI TEOLOGICA DELLA SECONDA PARTE DEL <i>TZSY</i>	238
5. Confutazione della reincarnazione e senso vero del digiuno	238
5.1. <i>Confutazione delle dottrine riguardanti la reincarnazione nelle Sei Direzioni</i>	240
5.2. <i>Confutazione delle false dottrine riguardanti la proibizione di uccidere i viventi</i>	255
5.3. <i>Spiegazione del vero significato del digiuno</i>	264
5.4. <i>Conclusione</i>	276
6. Spiegazione sul perché il bene e il male compiuti debbano essere premiati e puniti in paradiso o all'inferno	277
6.1. <i>Le intenzioni dell'uomo sono necessarie per compiere il bene</i>	277
6.2. <i>La via del guadagno e della perdita in relazione al retto agire</i>	289
6.3. <i>La questione dei guadagni e delle perdite nella vita che verrà</i>	296
6.4. <i>Paradiso, inferno e reincarnazione</i>	306
6.5. <i>L'esistenza del paradiso e dell'inferno accertata dalla ragione</i>	311
6.6. <i>Retribuzione del bene e del male, nella vita futura o anche in questa vita</i>	315
6.7. <i>La dottrina del paradiso e dell'inferno nei classici confuciani</i>	316
6.8. <i>Il bene e il male, il paradiso e l'inferno</i>	321
6.9. <i>L'uomo nobile certamente crede in Dio e salirà in paradiso</i>	323
6.10. <i>Gioia del paradiso e sofferenze dell'inferno</i>	325
6.11. <i>Conclusione</i>	330
7. Un trattato sulla bontà della natura umana e sulla dottrina ortodossa dei cristiani	332
7.1. <i>Fondamentale bontà della natura umana</i>	332
7.2. <i>La «conoscenza del Cielo», ovvero la teologia</i>	347
7.3. <i>Come si può mettere in pratica il «vero insegnamento»</i>	357
7.4. <i>Il buddhismo e il daoismo non sono religioni ortodosse</i>	374
7.5. <i>La religione delle Tre in Una non è una religione ortodossa</i>	383
7.6. <i>Conclusione</i>	387

8. Usanze occidentali, significato del celibato e ragione per cui Dio è nato in Occidente	388
8.1. <i>Usanze dei paesi di professione di fede cattolica</i>	389
8.2. <i>Significato del celibato dei religiosi</i>	391
8.3. <i>Incarnazione di Dio e missione di Gesù Cristo</i>	418
8.4. <i>Conclusione finale</i>	430

CAPITOLO V

IL MODELLO DI INCULTURAZIONE DI PADRE MATTEO RICCI NELLO SVILUPPO DELLA TEOLOGIA CINESE	435
1. Commento degli elementi teologici nel <i>TZSY</i>	435
1.1. <i>Teologia dell'esistenza di Dio</i>	435
1.1.1. Conoscibilità di Dio	436
1.1.2. Termini per indicare Dio	438
1.2. <i>Gli attributi di Dio</i>	444
1.2.1. Attributi incomunicabili	445
1.2.2. Attributi comunicabili	446
1.3. <i>La Santissima Trinità</i>	448
1.4. <i>Teologia della creazione</i>	452
1.4.1. Riflessioni teologiche	452
1.4.2. La creazione del mondo spirituale	454
1.4.3. La creazione del mondo materiale	455
1.5. <i>Antropologia teologica</i>	456
1.5.1. L'origine dell'essere umano	456
1.5.2. Costituzione dell'essere umano	456
1.5.3. L'essere umano come immagine di Dio	458
1.5.4. L'essere umano nello stato di peccato	459
1.6. <i>Cristologia</i>	460
1.7. <i>Soteriologia</i>	470
1.8. <i>Ecclesiologia</i>	474
1.8.1. La natura della Chiesa	475
1.8.2. Il governo della Chiesa	477
1.8.3. I mezzi della grazia nella Chiesa	479

<i>1.9. Teologia morale</i>	484
1.9.1. Teologia morale fondamentale	484
1.9.2. Teologia morale speciale	493
<i>1.10. Escatologia</i>	500
2. Continuità e sviluppo nella teologia cinese	507
2.1. <i>Xu Guangqi</i>	507
2.2. <i>Yang Tingyun</i>	517
2.3. <i>Li Zhizao</i>	525
2.4. <i>Wang Zheng</i>	534
2.5. <i>La Chiesa di oggi in Cina: verso quale teologia?</i>	541
CONCLUSIONE	551
SIGLE E ABBREVIAZIONI	553
BIBLIOGRAFIA	555

*Dedico questa opera alla preziosa memoria di due grandi amici:
padre Matteo Ricci, prototipo del missionario, apostolo della Cina
e il dottor Paolo Xu Guangqi, colonna della Chiesa in Cina.*

*Con l'auspicio che la santità di padre Matteo Ricci e di Paolo Xu
venga presto riconosciuta e proposta alla Chiesa universale.*

RINGRAZIAMENTI

Un caloroso ringraziamento a mia madre Anna e a mio padre Giovanni che ora è in cielo, a mia sorella Teresa, ai miei fratelli Pietro e Giuseppe con tutti i nipoti, parenti, amici che porto affettuosamente nel mio cuore.

Ringrazio di cuore i vescovi, mons. Luigi Conti il quale come un padre mi ha ordinato presbitero, mons. Claudio Giuliadori che mi ha incoraggiato a seguire le orme di Ricci, mons. Nazareno Marconi che mi dà fiducia, mons. Erio Castellucci che è stato il mio moderatore della tesi di dottorato.

Con stima e riconoscenza ringrazio i miei professori, anche i miei carissimi amici, padre Antonio Olmi OP, padre Gianni Criveller, padre Angelo Lazzarotto, don Benedetto Testa che è stato il mio moderatore della tesi di licenza, la prof.ssa Viviana De Marco che è stata la mia moderatrice della tesi di baccalaureato.

Un particolare ringraziamento alle sorelle clarisse del monastero di Pollenza per la loro preghiera, il loro affetto e la loro vicinanza. Un sentito ringraziamento ai miei formatori dei seminari, ai catechisti, ai cari fratelli e sorelle della mia comunità e del Centro Studi Li Madou.

Infine, con amicizia ringrazio don Gianluca Merlini, Paolo Sabbatini, Dario Grandoni, 宋浩杰 Sòng Hàojié, 李天纲 Lǐ Tiāngāng, 朱晓红 Zhū Xiǎohóng, 李正荣 Lǐ Zhèngróng, 陈欣雨 Chén Xīnyǔ, 冯志浩 Féng Zhìhào, 李韡玲 Lee Wailing, Mauro Perugini, Roberto Bianconi, Paolo Cotognini, Lorenzo Cerquetella e tanti altri seguaci di padre Matteo Ricci. A tutti loro va il mio ringraziamento, per la preziosa collaborazione data alla promozione della figura del grande missionario maceratese.

Macerata, 8 dicembre 2021

Giovanni Battista 孫旭義

PREFAZIONE

«Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,19-20). La Buona Novella annunciata da Gesù si rivolge a tutte le persone di tutti i tempi, etnie e popoli: per essere compresa richiede semplicemente il possesso delle certezze originarie dell'esistenza e dei principi primi della conoscenza, «costanti antropologiche» comuni a qualsiasi essere umano in quanto tale. Solo se uno o più di tali fondamenti universali del pensiero e dell'azione vengono disconosciuti – in teoria, perché in pratica non si può vivere senza la loro guida –, allora diventa possibile giustificare il rifiuto, teorico e pratico, della rivelazione cristiana.

Tuttavia, le certezze originarie dell'esistenza e i primi principi della conoscenza, che l'enciclica *Fides et ratio* chiama «filosofia implicita» (4), considerandola «patrimonio spirituale dell'umanità» e «punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche», sono stati diversamente rielaborati dalle civiltà finora apparse nella storia; sino a produrre sistemi concettuali e strutture simboliche talora reciprocamente inconciliabili, e in apparenza incompatibili con il Vangelo. I discepoli di Gesù Cristo, pertanto, obbedienti al mandato missionario affidato loro dal Maestro, debbono esprimere il suo insegnamento in modo tale che, preservandone la fisionomia originale e i contenuti dottrinali, venga pienamente compreso dagli appartenenti a culture anche molto lontane da quelle in cui si è sviluppata la tradizione cristiana.

A tal fine è necessario il «retto» uso della ragione naturale, ovvero l'uso della «retta ragione»: capace di guardare oltre le differenze culturali per coglierne il riferimento condiviso ai «principi primi e universali dell'essere» e di «far correttamente scaturire da questi conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico» (FR 4) – al fine di mostrare come la rivelazione cristiana risponda in modo definitivo alla ricerca umana di senso, e sia in grado di guidare ciascuno di noi al raggiungimento di una felicità che supera qualunque aspettativa: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano» (1 Cor 2,9).

Padre Matteo Ricci SJ (Macerata 1552-Pechino 1610) è stato, nella storia delle missioni cristiane, un esempio particolarmente significativo della possibilità di usare la retta ragione quale strumento di dialogo con i rappresentanti di una civiltà antica, raffinata e lontanissima dagli standard europei come quella cinese: cercando l'intesa al livello più alto, cioè nella condivisione della fede cristiana. Ricci ha attuato le potenzialità della retta ragione nelle due modalità della «ragione scientifica», che guida alla ricerca delle cause seconde e della loro concatenazione rigorosa, e della «ragione sapienziale», che indirizza lo sguardo alle cause prime e all'esercizio della virtù come via per la loro conoscenza; con tali strumenti ha potuto argomentare l'esistenza e gli attributi del Signore del Cielo, mostrare come la più antica tradizione cinese ne fosse consapevole, condurre i suoi interlocutori ad avvertire l'esigenza di un intervento del Signore del Cielo nella storia.

Don Giovanni Battista Sun, cinese di nascita e di formazione, maceratese di adozione (risiede ormai da lungo tempo nella città natale di P. Matteo Ricci), si trova nella felice condizione di poter comprendere appieno, come nessun europeo o cinese non cristiano potrebbe fare, la portata del tentativo ricciano. Operando alla frontiera tra i due universi culturali, occidentale e cinese, è stato in grado di apprezzare, nella pratica del dialogo, quanto il costante riferimento alla retta ragione sia efficace e insostituibile: non solo per «gettare ponti» tra terre lontane, ma per consentire agli abitanti di queste terre di proseguire insieme lungo l'unica Via.

La presente pubblicazione costituisce un'efficace sintesi del suo lavoro di ricerca e della sua esperienza personale. L'inquadramento storico della missione di P. Matteo Ricci e l'analisi teologica del suo *Catechismo*, particolarmente approfondita, preludono a una valutazione complessiva del modello ricciano di dialogo interculturale, fondato sulla retta ragione; tale valutazione si completa considerando i frutti di questo dialogo. Alcuni amici di Ricci si convertirono al cristianesimo e lo aiutarono nella sua opera missionaria, contribuendo a gettare le basi della Chiesa in Cina; anche il successivo sviluppo della teologia cinese, legato all'atteggiamento conoscitivo e alle categorie del pensiero cinese classico, ha la sua origine remota in questo rapporto di amicizia, fondato saldamente sulla conoscenza della Verità e sul desiderio del Bene.

In questi tempi difficili, in cui le relazioni tra l'Occidente e la Cina sono compromesse da logiche di interesse e di potere, appare sempre più necessario ritornare all'esperienza intellettuale e umana del gesuita maceratese per trovarvi un punto di riferimento dell'azione futura: *La ragione umana nell'evangelizzazione della Cina* costituisce una guida eccellente per capire le ragioni di questo ritorno, e per orientarsi verso di esso.

Antonio Olmi O. P.

Direttore del Dipartimento di Teologia sistematica
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

INTRODUZIONE

Il tentativo del presente lavoro è quello di effettuare una ricerca scientifica circa la missione di evangelizzazione svolta da padre Matteo Ricci in Cina, e il contributo da lui dato allo sviluppo della teologia cinese, basandosi su fonti ricciane in lingua originale, in particolare il 《天主实义》 [Tiānzhǔ shíyì] (*Il vero significato di «Signore del Cielo»*) [d'ora in poi *TZSY*].

La modalità di studio usata in questo libro è innanzitutto di carattere analitico ed ermeneutico, inteso però non nel senso – comune nella teologia contemporanea – di una separazione delle singole formule dogmatiche dal loro nesso con la *Paradosis*, ma di una piena congiunzione con la fede vissuta della Chiesa; in secondo luogo, di carattere introduttivo e storico – anche di confronto e prospettico – al fine di comprendere la sua figura come un modello per i missionari e per gli evangelizzatori di ogni epoca, in tutto il mondo. Lo studio, pur soffermandosi sull'analisi della missione dell'evangelizzazione svolta da Ricci, non si propone tuttavia di dare una visione esaustiva e completa dell'evangelizzazione in Cina, a causa dell'estensione e della complessità dell'argomento.

Dal momento che il *TZSY* è il più famoso libro ricciano di filosofia, di teologia, di apologetica e di inculturazione, e quello che Ricci stesso considerò la sua opera principale, esso potrebbe essere studiato sotto molteplici aspetti. Lo si potrebbe analizzare, infatti, sotto il punto di vista apologetico, morale, filosofico e spirituale; si potrebbero enucleare i suoi richiami alla letteratura cinese o i suoi caratteri stilistici e terminologici; si potrebbe rileggerne i riferimenti scientifici e storici, e così via. Nella mia tesi mi limiterò tuttavia ad un'analisi degli elementi teologici di quest'opera: in particolare della concezione aristotelico-tomista, che ne costituisce il fondamento.

Non è facile elaborare una lettura teologica del *TZSY*, considerando che in passato non pochi studiosi hanno accusato Ricci di nascondere la natura religiosa della sua missione e il carattere cristologico del cristianesimo; se si ammettesse che non ci sono molti elementi teologici in questo libro, non avrebbe neanche senso iniziare il lavoro

che ci siamo proposti. Ma oggi è comunemente riconosciuto come non si possa criticare Ricci dal punto di vista della teologia contemporanea, che non ha più il fine apologetico come l'obiettivo principale. Apparentemente la funzione del *TZSY* non è altro che mettere in discussione alcune concezioni, radicate nella cultura cinese, che rendono impossibile l'accoglienza della fede cristiana; difatti, le scelte compiute da Ricci, maturate nel tempo, non scaturivano da una strategia astratta di inculturazione della fede, ma da un insieme di eventi, di incontri e di esperienze.¹ «La fede parla alla nostra ragione perché dà voce alla verità, e perché la ragione è stata creata per accogliere la verità. Da questo punto di vista una fede senza ragione non è autentica fede cristiana»;² con questa consapevolezza il missionario maceratese iniziò a riflettere su come presentare ai cinesi tutto ciò che «dava ragione delle cose della nostra santa fede»,³ dimostrando che attraverso la ragione sapienziale tutti gli uomini possono giungere alla conoscenza del Dio unico e personale, dell'immortalità dell'anima, della retribuzione del bene e del male, ecc. Di conseguenza, i suoi discorsi fondati sulla ragione non erano certamente una fuga dal compito missionario di predicare i misteri rivelati, ma un cogliere tutto ciò che di positivo si trova nella tradizione cinese per arricchirla con il contributo della cultura occidentale, e soprattutto con la sapienza e la verità di Cristo.⁴

Il *Catechismo* ricciano «non ha niente in comune coi nostri catechismi di oggi, eccetto la forma dialogata. La chiameremmo piuttosto un'opera di alta apologetica». ⁵ È redatto in forma di dialogo, tra un letterato cinese [d'ora in poi: LC] e un letterato occidentale [d'ora in poi: LO] (*alter ego* di Ricci); non si tratta certamente di un dialogo fittizio.

¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo ab obitu Patris Matthaei Ricci*, S.I., 29 maggio 2010, *AAS CII* (2010), 359-360.

² J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, San Paolo, Milano 2001.

³ M. RICCI, *Lettere (1580-1609)*, a cura di F. D'Arelli, Quodlibet, Macerata 2001, 159.

⁴ Cf. BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo*, 359.

⁵ *FR II*, 293.

Il LC interviene per proporre dubbi e domande, avanzare obiezioni, dichiarare l'assenso e proporre la sua adesione.

Il *TZSY* è suddiviso in otto capitoli raccolti in due volumi. Il primo volume, dal capitolo I al IV, si tiene prevalentemente sul piano della teoria: sebbene sembri a tratti privo di partecipazione attiva da parte dell'interlocutore, sottintende una metodologia ispirata all'esposizione scolastica delle tesi in discussione. Sono particolarmente ritmati dal dialogo il momento dello *status quaestionis*, la presentazione delle varie opinioni, la conclusione come risposta alle obiezioni. Il secondo volume, dal capitolo V all'VIII, è di indole teorico-pratica: la tematica è prevalentemente morale e teologica, i dialoghi sono più caratterizzati dallo scambio e dal confronto di opinioni. I riferimenti alla speculazione cinese sono più positivi e articolati, mentre diventa maggiormente incisiva e pratica l'offerta del contributo cristiano all'arricchimento intellettuale della cultura cinese. Al fine di facilitare la lettura del testo, le ricerche e le citazioni interne, seguiremo la divisione in paragrafi numerati introdotta da Lancashire e Hu nella versione inglese del *TZSY*, utilizzando la traduzione in italiano fatta dal sottoscritto insieme a padre Antonio Olmi O. P.⁶

In questa mia esercitazione, la storia missionaria della Chiesa in Cina verrà presentata sinteticamente nel capitolo I, affinché si possano comprendere meglio il contesto storico in cui padre Matteo Ricci ha vissuto, e la grandezza del suo metodo di evangelizzazione. Nel capitolo II proveremo ad affrontare il problema della scelta dei termini filosofici e teologici che Ricci incontrò nell'introdurre il cristianesimo in Cina, presentando inoltre, infine, una breve struttura del libro. Nei due capitoli successivi verranno analizzati i contenuti teologici del *TZSY*: così apparirà chiaro che il vero intento di Ricci non era altro che annunciare il messaggio evangelico, rispettando tutti i valori positivi della cultura cinese nella sua originalità di pensiero, di espressione linguistica e letteraria, di tradizioni e di costumi – il che fu compreso pienamente dai suoi discepoli, e intuito dai numerosi amici e visitatori.

⁶ Cf. M. RICCI, *Catechismo. Il vero significato di «Signore del Cielo»*, a cura di 孙旭义 Sūn Xùyì – A. Olmi, ESD, Bologna 2013.

L'ultimo capitolo sarà un tentativo di esporre i contenuti teologici in modo sistematico; infine, esporremo in breve lo sviluppo della teologia cinese, esplorando l'opera dei quattro celebri convertiti cinesi menzionati da Benedetto XVI: «Ciò che Ricci ha potuto realizzare è stato grazie anche all'incontro con i cinesi; un incontro vissuto in molti modi, ma approfonditosi attraverso il rapporto con alcuni amici e discepoli».⁷

La ricerca teologica diventa assai difficile quando la Chiesa cerca di penetrare nella cultura cinese, affermando verità di fede elaborate storicamente nel contesto della cultura greco-romana. «Ciò esige molto più che una semplice traduzione dei dogmi; per giungere a un'inculturazione, il senso originale del dogma dev'essere di nuovo compreso nel contesto di un'altra cultura. Perciò il problema dell'interpretazione dei dogmi è diventato oggi un problema generale dell'e-vangelizzazione».⁸ Ricci seppe, nel *TZSY*, affrontare saggiamente tale questione, presentando la fede cristiana in modo che i cinesi potessero accoglierla nella loro cultura – in particolare nella cultura confuciana classica –, senza presentarla in modo rigidamente dogmatico, ma in un linguaggio comprensibile e scevro da malintesi. Difatti, esattamente come disse Giovanni Paolo II parlando di Ricci:

Non è ardito pensare che padre Matteo Ricci debba aver sentito la grandezza dell'impresa non meno di come la sentirono il filosofo e martire san Giustino e Clemente di Alessandria ed Origene nel loro sforzo di tradurre il messaggio della fede in termini comprensibili alla cultura del loro tempo. Come già i Padri della Chiesa per la cultura greca, così padre Matteo Ricci era giustamente convinto che la fede in Cristo non solo non avrebbe portato alcun danno alla cultura cinese, ma l'avrebbe arricchita e perfezionata. I suoi discepoli cinesi, alcuni dei quali divennero eminenti uomini di governo, mostrarono di essere convinti che accettare la fede cristiana non implicava affatto l'abbandono della pro-

⁷ BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo*, 360.

⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, 388.

pria cultura, né una diminuita lealtà al proprio Paese e alle sue tradizioni, ma anzi che la fede permetteva loro di offrire alla patria un servizio più ricco e qualificato.⁹

Il presente lavoro non ha la pretesa di essere esaustivo e completo. Il vero obiettivo è tentare di far sì che il processo di interculturazione, proprio della teologia dell'evangelizzazione, abbia la forza di introdurre i cinesi in presenza di Cristo senza abbandonare la propria cultura e la propria tradizione, ma facendo sì che esse diventino un contributo e un arricchimento per la Chiesa universale.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso», in M. CIGLIANO (ed.), *Atti del convegno internazionale di studi ricciani. Macerata-Roma 22-25 ottobre 1982*, Centro Studi Ricciani, Macerata 1984, 275.

CAPITOLO I

IL CONTESTO STORICO DELLA MISSIONE NELLA CHIESA IN CINA

1. L'APOSTOLO TOMMASO IN CINA

La conoscenza sempre più approfondita delle diverse fasi della storia della Chiesa in Cina consente di affrontare nel modo migliore le difficoltà odierne dell'evangelizzazione. Secondo qualche studioso, la Chiesa cattolica in Cina sarebbe stata fondata dall'apostolo Tommaso; tale tradizione viene messa in dubbio da diversi studiosi e scrittori di storia cinese, secondo i quali, più verosimilmente, sarebbero stati alcuni discepoli di san Tommaso a giungere in Cina nei primi secoli. Comunque, documenti storici e scavi archeologici con ritrovamento di croci provano¹ questa antica presenza dei cristiani in Cina, anche se fino ad oggi non è stato trovato alcun loro scritto.

Uno studio recente di Pierre Perrier sostiene che, sulla base di alcuni bassorilievi ritrovati su una parete rocciosa a 孔望山 [Kǒngwàng shān] nella provincia dello 江苏 [Jiāngsū], tra i centocinquanta personaggi ritratti ci sono tre figure umane, rappresentanti un apostolo con una croce, un suo discepolo a fianco e una donna con un bambino in braccio. «In una scultura del suddetto bassorilievo si potrebbe addirittura individuare il “qof”, segno giudeo-cristiano che rimanda al bastone di Mosè nel deserto per salvare gli ebrei colpiti dai serpenti ed è anche la prima lettera di *qyamtha*, termine aramaico che significa “resurrezione”».² Secondo Perrier, san Tommaso sarebbe venuto in Cina via mare, dal sud dell'India nel 65 su richiesta dell'imperatore 汉明帝 [Hàn Míngdì] (58-75). «È documentata del resto l'esistenza di una

¹ Cf. 武德龙, 《中华福传史》 (*La storia dell'evangelizzazione in Cina*), [s.l.] 2005, 17-22.

² G. FAZZINI, «Cina Chiesa fondata da Tommaso?», in *Avvenire* del 5 marzo 2014, 20.

comunità di 7000 ebrei a Xi'an, l'antica capitale dell'impero, e la presenza di sinagoghe ben prima del cristianesimo: una rete di cui Tommaso si sarebbe servito nella sua missione evangelizzatrice».³

Padre Matteo Ricci certamente conosceva questa tradizione e l'ha accettata; nel suo libro *Della Entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina* ha scritto che «gli errori delle superstizioni idolatre dell'India sono stati cancellati dall'apostolo San Tommaso. Molti cinesi e etiopi si sono convertiti alla Verità per la testimonianza di San Tommaso».⁴

2. I PRIMI CRISTIANI DURANTE LA DINASTIA 唐 [TÁNG] (618-907)

Anche quegli studiosi che negano che il primo annuncio del Vangelo sia stato portato dall'apostolo Tommaso, non dubitano però che i primi missionari cristiani d'Occidente siano stati i cristiani nestoriani (635-845).⁵ A seguito di una scoperta del 1623,⁶ si conserva,

³ FAZZINI, «Cina Chiesa fondata da Tommaso?», 20.

⁴ 利玛竇 - 金尼阁, 《利玛竇中国札记》 (*Diario di viaggio in Cina di Matteo Ricci*), 中华书局, 北京 2005², 123.

⁵ Cf. E. MANCINI, *Un ponte tra Cina e Europa. Matteo Ricci*, Edizioni Paoline, Milano 1990, 264.

⁶ La data di ritrovamento della stele è discussa, anche se quasi tutti i libri occidentali concordano nel proporre la data del 1625; sembra più probabile riconoscere nel 1623 l'anno effettivo della scoperta, e nel 1625 l'anno in cui il contenuto della stele venne compreso dai gesuiti, grazie all'intervento di letterati convertiti cinesi (cf. M. NICOLINI-ZANI, *La via radiosa per l'oriente. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, Edizioni Qiqajon Comunità di Bose, Magnano 2006, 133-135). Uno dei primi è 李之藻, il quale è certamente il più importante promotore di tale scoperta e ha lasciato diverse opere, ad esempio: “读景教碑书后” («Una riflessione dopo la lettura della stele della Religione della Luce»), in 《天学初函》 (*La prima collana sulla dottrina celeste*), I, 77-92, che porta la data del 10 giugno 1625.

ancora oggi, una stele cristiana in pietra, alta 2,36 metri, fra più di diecimila stele raccolte nella 碑林 [bēilín] (Foresta delle Stele) a 西安 [Xī'ān]. La stele è stata scolpita nel 781, e su di essa è scritto un testo che è un riassunto della fede cristiana e una breve storia della diffusione del cristianesimo nestoriano in Cina. Il resoconto parla di un monaco siriano, Alopen, che nel 635 giunge nella capitale e li predica la 景教 [jǐngjiào] (religione della luce).⁷ In quel tempo i confini dell'Impero cinese e di quello persiano quasi si toccavano a causa dell'amicizia tra i sovrani dei due Stati. Questo spiega la buona accoglienza riservata dai cinesi ai monaci persiani. Il successo delle nuove dottrine, specialmente del buddhismo, allarma le religioni indigene (daoismo e confucianesimo); si prepara così la reazione, che esplode nell'845. L'imperatore 武宗 [Wǔzōng] proibisce tutte le religioni straniere: con il buddhismo sono colpiti anche il cristianesimo e l'islamismo. Sono distrutti 44,600 templi buddhisti e nestoriani, 265,000 monaci e monache vengono ridotti allo stato laicale. Di questi, circa tremila monaci nestoriani sono allontanati. Nel 980, un informatore del patriarca nestoriano di Siria riferisce che la Chiesa cristiana in Cina è ormai completamente annientata.⁸ Quindi, dopo 210 anni di storia, il cristianesimo scompare dalla Cina, a causa della persecuzione verso tutte le religioni straniere.

3. I FRANCESCANI ALLA CORTE MONGOLA⁹ (DINASTIA 元 [YUÁN])

Agli inizi del XIII secolo i guerrieri mongoli guidati da Gengis Khan (成吉思汗 [Chéngjísìhàn], 1155-1227) e dai suoi successori sottometto-

⁷ Cf. B. CERVELLERA, *Missione Cina. Viaggio nell'impero tra mercato e repressione*, Ancora, Milano 2003, 98; 孙尚扬 - 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》(Il cristianesimo in Cina prima dell'anno 1840), 学苑, 北京 2004, 60-80.

⁸ Cf. A. LUCA, *Nella Cina dei boxers. La prima missione saveriana (1899-1901)*, EMI, Bologna 1994, 51-52.

⁹ Cf. 孙尚扬 - 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 81-92; 武德龙, 《中华福传史》, 39-64.

no la Cina e la quasi totalità dell'Asia. Per governare questo Impero cosmopolita essi si circondano di consiglieri appartenenti a diverse religioni: buddhisti, confuciani, daoisti, musulmani e cristiani. L'interesse per il cristianesimo è dettato da motivi politici, ma anche da un sincero desiderio religioso.

Il Papa Innocenzo IV (1195-1254) e i re europei, preoccupati dell'invasione mongola giunta fino alle porte di Vienna e poi ritiratasi verso la Russia, si lanciano alla conquista diplomatica di questo popolo: forti anche dell'appartenenza al cristianesimo nestoriano della moglie di Khan, Hulagu (1259-1265). Papa Innocenzo IV e il re di Francia Luigi IX (1214-1270) inviano più volte francescani e domenicani alla corte del Gran Khan. Non si tratta di veri e propri missionari, ma di inviati per raccogliere notizie e avviare una presa di contatto.

Un autentico annuncio cristiano avviene invece con la missione di fra Giovanni da Montecorvino, giunto a Kambalik¹⁰ nel 1294 dopo un viaggio durato cinque anni. Egli rimane in Cina fino alla morte, avvenuta nel 1328.

Nel 1307 Papa Clemente V lo nomina arcivescovo di Pechino e patriarca dell'Oriente. La sua missione ha un discreto successo. In un resoconto ai suoi superiori egli parla di «seimila battezzati; centocinquanta bambini formati a scuola». La conversione di un principe mongolo porta alla costruzione della prima chiesa e del primo campanile. Ai francescani si deve pure la prima traduzione della Bibbia in lingua mongola. Ma il successo della missione è molto legato al benvolere della dinastia.¹¹

Quando in Italia si viene a sapere che fra Giovanni è vivo e che ha fondato una comunità cristiana nella capitale stessa dell'impero cinese, si pensa di mandare altri frati in aiuto. Il Ministro generale dei frati

¹⁰ È vicino all'attuale Pechino, e vuol dire «città del re»; fu fondata dall'imperatore Kubilai nel 1264. Più tardi la città prenderà il nome di «Capitale del Nord», ovvero Pechino.

¹¹ CERVELLERA, *Missione Cina*, 101.

minori sceglie sette confratelli da inviare nella missione. Sono ordinati vescovi, sperando che qualcuno di loro possa giungere a Kambalik per ordinare a sua volta vescovo fra Giovanni. Vi arrivano in tre nel 1313 dopo un viaggio durato sei anni; gli altri muoiono lungo la via. Fra Giovanni divenne così il primo arcivescovo di Kambalik. Egli si preoccupò della formazione letteraria di centocinquanta bambini, ai quali fu insegnato il latino e il greco come preparazione del futuro clero cinese; avviò la prima traduzione, tesa a rendere accessibile la liturgia, del salterio e del NT in lingua mongola, testi di cui non rimane però alcuna documentazione. Undici di questi bambini sapevano pregare bene la liturgia delle ore, e cantare i salmi in una chiesa vicina al palazzo imperiale. Nello stesso periodo un principe mongolo si convertì al cattolicesimo; circa seimila furono i battezzati, e furono costruite due chiese a Pechino.¹² Per questo, quando il Papa Giovanni XXII scelse come successore di fra Giovanni da Montecorvino un certo fra Nicolò, volle che partissero con lui altri trentadue francescani; purtroppo la situazione politica del tempo impedì la realizzazione del progetto. Qualche anno dopo Papa Benedetto XII organizzò un'altra spedizione, capeggiata da fra Giovanni da Marignolli, il quale fu nominato Legato Pontificio. Egli giunse in Cina nel 1342 insieme ad alcuni confratelli, e fu ricevuto dall'imperatore in modo fastoso; ma già stava per scoppiare una tempesta. Dopo quattro anni di visite pastorali, Giovanni Marignolli giudicò opportuno lasciare la Cina. I vescovi nominati dopo di lui alla sede di Pechino non raggiunsero mai la loro destinazione; anche se i francescani avevano intuito che il metodo per convertire la Cina era quello di fondare conventi o monasteri che fossero centri di preghiera e di evangelizzazione, la situazione politica del tempo impedì il successo della missione, troppo legato alla benevolenza della dinastia mongola.¹³ Verso il 1360 movimenti nazionalistici suscitavano insurrezioni e rivolte contro di essa; naturalmente il cambiamento di dinastia significò persecuzione per tutti coloro che erano stati favoriti dal precedente regime. I cristiani, cattolici o

¹² Cf. 武德龙, 《中华福传史》, 56-58.

¹³ Cf. CERVELLERA, *Missione Cina*, 101.

nestoriani, fuggirono con le armate mongole: le chiese furono distrutte, i pochi cristiani rimasti vennero condannati all'esilio l'anno successivo. Così, all'instaurarsi della dinastia 明 [Míng] (1368-1644), i cristiani scomparvero per la seconda volta dalla storia della Cina.¹⁴

Evidentemente la scarsa conoscenza dell'estremo Oriente da parte dei missionari europei non aveva tenuto conto delle vicende legate alle esecrate invasioni mongole in Cina, e quindi della precarietà della loro influenza in una terra straniera e tra gente di altra razza, cultura, religione, lingua. Un errore, questo, che Matteo Ricci saprà schivare con molta intelligenza e molta saggezza.¹⁵

Dal punto di vista culturale e commerciale il successo più duraturo è quello che riguarda la famiglia veneziana Polo, in particolare Marco (1254-1324); partito per la Cina nel 1271, egli vi rimase per oltre due decenni, svolgendo alcune mansioni ufficiali per incarico delle autorità mongole.¹⁶ Grazie al *Milione* di Marco Polo, in Europa crescerà la stima per la Cina: considerata come un luogo di grande civiltà artistica e amministrativa. Secondo diversi studiosi, la pittura italiana del Duecento e del Trecento risente dell'influenza cinese. Fra l'altro, Matteo e Nicolò Polo erano stati incaricati dal Khan di tornare in Italia, per chiedere al Papa di inviare in Cina sapienti cristiani affinché fondassero un'università. Ma le lotte fra il papato e i regni nazionali in Europa non permisero di soddisfare tale domanda.¹⁷

4. PADRE MATTEO RICCI E I SUOI CONFRATELLI

Bisognerà attendere la fine del secolo XVI per l'avvio di un nuovo tentativo di incontro fra la Cina e il cristianesimo. Questo avvenne ad opera soprattutto dei gesuiti; i quali, nel periodo tra la tarda dinastia

¹⁴ Cf. LUCA, *Nella Cina dei boxers*, 52-54.

¹⁵ Cf. MANCINI, *Un ponte tra Cina e Europa*, 270.

¹⁶ Cf. M. SABATTINI – P. SANTANGELO, *Storia della Cina. Dalle origini alla fondazione della repubblica*, Laterza, Bari 1989, 466.

¹⁷ Cf. CERVELLERA, *Missione Cina*, 100-101.

Ming e l'inizio della dinastia 清 [Qīng], si impegnarono ad integrare il cristianesimo nella cultura cinese, in particolare di quella confuciana, mettendone in rilievo soprattutto il carattere etico. Da allora in poi, la presenza della Chiesa cattolica non è più venuta meno in quella terra. All'arrivo dei gesuiti – anche se si può dire che ciò che è seminato non viene mai totalmente perduto –, dal punto di vista della missione cattolica restava ancora tutto da fare per quanto concerneva la *Plantatio Ecclesiae*.

L'arrivo in Cina di padre Matteo Ricci rappresentò il coronamento del sogno che aveva animato il suo confratello, Francesco Saverio (1506-1552), morto a soli 47 anni sull'isoletta di 上川島 [Shàngchuān dǎo], alle porte della grande Cina, in una fredda notte del dicembre 1552.¹⁸ Quando egli morì, senza veder realizzato il suo desiderio,¹⁹ era già nato a Macerata da meno di due mesi il futuro missionario che, ricalcando le sue orme, sarebbe entrato in Cina guadagnandosi le simpatie del popolo cinese, così da occupare poi un posto eminente nella storia della sua cultura.

Nel 1583 due gesuiti italiani, Michele Ruggeri e Matteo Ricci, inviati dal loro superiore Alessandro Valignano,²⁰ ottennero di poter risiedere a 肇庆 [Zhàoqìng] nel 广东 [Guǎngdōng]. Il desiderio di

¹⁸ Cf. 武德龙, 《中华福传史》, 65-68.

¹⁹ Il grande missionario e apostolo dell'Asia, Francesco Saverio, aveva scoperto in Giappone l'immenso prestigio dell'impero cinese: «Se la vostra religione è buona, come mai i cinesi non l'hanno adottata?», gli avevano domandato i letterati giapponesi; e allora egli ne aveva concluso che la conversione della Cina era il compito principale.

²⁰ È il visitatore delle missioni d'estremo Oriente; tocca a lui il privilegio dell'elaborazione della nuova strategia che farà la gloria dei gesuiti in Cina. La prospettiva era audace, in un periodo in cui l'uropeismo missionario era la regola. In altri paesi, infatti, era accaduto ai convertiti di doversi adattare alla cultura dei missionari piuttosto che l'inverso. Ma di fronte alla civiltà cinese, non ci si poteva presentare come conquistatori, tutt'al più come ammiratori e amici. Cf. A. LUCA, *Alessandro Valignano (1539-1606). La missione come dialogo con i popoli e le culture*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2005.

portare la fede cristiana in modo accettabile alla mentalità cinese li portò prima a vivere come bonzi buddhisti, poi come letterati confuciani. Le loro profonde conoscenze scientifiche – riguardanti la matematica, la geometria, la geografia, l’astronomia, la cartografia, l’architettura e l’orologeria – suscitarono presso i cinesi un profondo interesse, e valsero loro l’ammirazione degli spiriti più curiosi.

Padre Matteo Ricci, conoscendo alla perfezione la lingua e i libri classici della letteratura cinese, tentò una lettura critica degli scritti di Confucio: liberando il Maestro dall’interpretazione pragmatica e materialista data da molti studiosi che gli succedettero, e scoprendo un Confucio religioso. In occasione del IV Centenario della morte di Ricci, il 29 maggio 2010, all’udienza speciale concessa ai pellegrini marchigiani il Papa Benedetto XVI disse che: «P. Ricci è un caso singolare di felice sintesi fra l’annuncio del Vangelo e il dialogo con la cultura del popolo a cui lo si porta, un esempio di equilibrio tra chiarezza dottrinale e prudente azione pastorale. Non solo l’apprendimento profondo della lingua, ma anche l’assunzione dello stile di vita e degli usi delle classi colte cinesi, frutto di studio e di esercizio paziente e lungimirante, fecero sì che P. Ricci venisse accettato dai cinesi con rispetto e stima, non più come uno straniero, ma come il Maestro del grande Occidente».²¹ L’inculturazione compiuta da Ricci non fu ristretta soltanto all’ambito dei concetti e al lavoro missionario, ma anche alla testimonianza personale di vita. Occorre innanzitutto mettere in evidenza la sua vita religiosa esemplare, che contribuì in maniera determinante a farne apprezzare la dottrina presso quanti lo frequentavano. Convinto dell’importanza che hanno, nella cultura cinese, l’amabilità e l’affabilità del tratto e della conversazione, considerate come espressione di gentilezza d’animo, egli metteva tutto il suo impegno nel coltivare tali virtù; esercitandole, in particolare, negli incontri con coloro i quali facevano visita alla residenza dei missionari. Alla sua morte, avvenuta l’11 maggio 1610, vennero a rendergli omaggio circa trecento cristiani, fra cui quarantotto funzionari dell’imperatore, molte decine di dame di corte e alcuni membri della

²¹ BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo*, 358.

famiglia imperiale: indicando così il riconoscimento che anche i potenti dell'epoca rendevano a Ricci e alla sua opera. Si trovano ancora oggi in Cina cattolici particolarmente fieri di annoverare, tra i loro antenati cristiani dell'epoca, padre Matteo Ricci, considerato come il fondatore della missione cattolica nel loro paese. In altre parole, con padre Ricci avviene il grande cambiamento: cioè il passaggio in Cina dal semplice annuncio missionario alla *Implantatio Ecclesiae*.

Il cristianesimo si inserì nella cultura cinese, accogliendo tutto quello che c'era di valido nelle sue tradizioni sapienziali, specialmente confuciane: la nozione di Dio, l'immortalità dell'anima umana, la ricompensa del bene e del male dopo la morte, la pratica delle virtù. Ricci si propose di valorizzare tali ricchezze, purificandole ed elevandole con l'apporto degli insegnamenti evangelici.²² Circa trent'anni dopo la sua morte, la dinastia Ming fu abbattuta dalle armate tartare, ed ebbe inizio la dinastia mancese (清). I gesuiti Adam Schall e Ferdinand Verbiest furono accettati a corte per la loro competenza nell'astronomia; a Pechino, sulle mura della città antica, si trova ancora l'osservatorio da loro costruito. Bisogna dire che i sapienti gesuiti presenti alla corte imperiale facilitavano il compito missionario, attirando la simpatia di alti funzionari che a loro volta esercitavano un'influenza benefica sui magistrati locali. Alla fine della dinastia Ming (1644) vi erano missioni in tutte le province della Cina, ad eccezione dello 云南 [Yúnnán] e del 贵州 [Guìzhōu]. La presenza dei missionari, in special modo gesuiti, e la benevolenza degli imperatori cinesi consentirono così di accrescere la comunità cristiana fino a oltre centomila fedeli nel XVIII secolo.

5. LA QUESTIONE DEI RITI CINESI

I gesuiti non restarono per molto tempo da soli a predicare in terra cinese. A partire dal 1631 entrarono in azione i domenicani, e qualche anno più tardi i francescani provenienti dalle Filippine; in seguito anche gli agostiniani, le Missioni Estere di Parigi e i lazzaristi.

²² Cf. LUCA, *Nella Cina dei boxers*, 55-56.

Il problema dei riti incominciò a manifestarsi all'arrivo dei missionari domenicani e francescani in Cina. A quel tempo padre Matteo Ricci era già morto da decine di anni; perciò, quando si parla della questione dei riti cinesi, non la si può far risalire esclusivamente a lui, cercandone la causa nel suo metodo di evangelizzazione. Tale disputa prende inizio fondamentalmente dalle impostazioni diverse con cui i religiosi dei vari ordini evangelizzarono, e anche da cose di minore importanza:

La ragione era che i religiosi pensavano di imporre ai cristiani l'osservanza di tutte le leggi ecclesiastiche vigenti in Europa e nei possedimenti spagnoli e non intendevano fare alcuna concessione alle suscettibilità cinesi. Essi erano particolarmente scandalizzati dalle iniziative dei gesuiti, anche le meno significative. Ad esempio il francescano Gasparre di Alenda e uno dei suoi compagni furono molto turbati quando entrarono nella cappella dei gesuiti di Pechino un giorno del giugno 1637. Un dipinto appeso al muro rappresentava Cristo e gli apostoli che calzavano scarpe per non offendere la sensibilità cinese a proposito dei piedi nudi. «Ciò mi causò una sofferenza molto profonda», scrisse più tardi Gasparre di Alenda. L'incidente è di poca importanza, ma è significativo per capire lo spirito con cui i frati intendevano compiere la loro missione, senza alcuna preparazione e brandendo il crocifisso [...] Nel corso degli anni, l'incomprensione tra i domenicani e i gesuiti degenerò in una disputa che riguardava tre questioni: si poteva essere cattolici e partecipare alle cerimonie in onore di Confucio? Si poteva essere cattolici e praticare i riti del culto degli antenati? Di quale termine ci si doveva servire per designare Dio? La maggior parte dei successori gesuiti di Ricci davano ai riti un senso semplicemente civile.²³

E quindi, mentre i gesuiti autorizzavano i cristiani a partecipare ad alcuni riti familiari e sociali, i francescani e i domenicani, lavorando prevalentemente negli ambienti poco colti, ben presto avvertirono come alcune pratiche adottate dai gesuiti sembrassero superstiziose:

²³ É. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, Jaca Book, Milano 2008, 29-30.

ciò che la gente evoluta di Pechino considerava cerimonia puramente civile, per le masse aveva carattere religioso.

Nel 1643 il domenicano Gian Battista Morales diede fuoco alla miccia, mettendo in allarme la Congregazione di Propaganda Fide. «La Santa Sede nel 1645 cominciò a dare ragione a Morales; poi in seguito a un rapporto del gesuita Martino Martini, nel 1656 riconobbe la liceità dei riti cinesi. In seguito, a partire dal 1669, la decisione fu lasciata al giudizio dei missionari e così, per molti anni, colpo dopo colpo, tiri incrociati divisero profondamente i missionari e, di conseguenza, i cristiani cinesi». ²⁴ La proibizione ai cristiani di onorare i defunti e Confucio [bolle papali del 1715 e 1742, sollecitate dai Francescani] esposero i fedeli alla critica dei confuciani; ai quali essi apparvero come una setta cospirante contro la stabilità dell'impero. Così l'influenza dei gesuiti a corte e nella società si indebolì sempre più, finché gli imperatori giunsero a proibire l'evangelizzazione.

La questione fu anche causa di persecuzioni sotto il regno dell'imperatore 康熙 [Kāngxī] (1662-1722), ma non si può affermare che l'ostilità del governo cinese contro la Chiesa cattolica derivasse semplicemente dal fatto che essa avesse proibito alcuni riti tradizionali. Il problema difatti è assai più profondo ed è eminentemente politico: il timore che le potenze occidentali avessero mire di espansione territoriale in Cina. Il che risulterà vero in seguito. «Per oltre un secolo l'attività missionaria della Chiesa cattolica rimase molto limitata e si svolse nella clandestinità. A ridarle vitalità furono gli avvenimenti militari e politici che contrapposero la Cina alle potenze europee». ²⁵

La «questione dei riti» ²⁶ amareggiò i missionari e i cattolici cinesi, e ritardò la conversione della Cina. Étienne Ducornet conclude così il discorso su tale disputa:

²⁴ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 31.

²⁵ LUCA, *Nella Cina dei boxers*, 57.

²⁶ Cf. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 29-34; 崔维孝, 《明清之际西班牙方济会在华传教研究 (1579-1732)》 (*Lo studio della missione dell'ordine francescano spagnolo in Cina tra la dinastia Ming e la dinastia Qing*), 中华书局, 北京 2006, 112-382.

Sottolineiamo qui semplicemente che questi francescani e questi domenicani spagnoli che sembrano aver giocato un ruolo sbagliato avevano un'altra concezione della missione rispetto ai gesuiti, più di conquista, ereditata dalla lotta contro i Mori, con una spiritualità ascetica mescolata a colonialismo iberico. Per il loro estremo rigore, per il loro desiderio di venire alle mani con l'idolatria, erano adatti all'evangelizzazione delle popolazioni cinesi incolte, invischiate in ogni sorta di pratiche magiche e superstiziose piuttosto che all'evangelizzazione dei letterati. Sviando l'attrattiva per la superstizione di questa gente frustrata verso pratiche di devozione cristiana, diedero vita a un'autentica forma di santità cinese, semplice e solida, eroica talvolta, capace di giungere al martirio. Del resto spetta ai domenicani spagnoli l'onore di aver formato il primo sacerdote cinese, Gregorio Luo Wenzao, che diventerà vescovo di Nanchino nel 1691.²⁷

Nel 1939 il Papa Pio XII dichiarò solennemente che la memoria civile del filosofo Confucio e la memoria filiale degli antenati di ciascuna famiglia erano compatibili con la fede cristiana.²⁸ Così fu risolta definitivamente la «questione dei riti cinesi».

6. LE MISSIONI IN EPOCA COLONIALE

Nel 1810 si contavano in Cina 220,000 cattolici e 80 sacerdoti cinesi. Fino al 1840 e oltre, le missioni cristiane vissero in una situazione di persecuzione, anche se nelle province più distanti i mandarini si mostrarono meno severi. Molti cinesi versarono il loro sangue per Cristo, rivelando tesori di fedeltà e di santità. Centoventi di questi martiri cinesi sono stati canonizzati il 1° ottobre 2000 da Giovanni Paolo II.

²⁷ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 34.

²⁸ Cf. 孙尚扬 - 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 363-369.

Però fu nel contesto delle scandalose «guerre dell'oppio» (1842 e 1862)²⁹ che le missioni cristiane ritrovarono la loro perduta libertà. Le guerre dell'oppio rappresentano un episodio particolarmente doloroso della storia della Cina moderna, un'umiliazione che resta incisa nella memoria cinese come una ferita mal cicatrizzata, sempre ravvivata sino ai nostri giorni dalla propaganda comunista.

Il 28 marzo 1839, le autorità di Canton fecero gettare in mare 20.000 casse di oppio. Gli inglesi domandarono il versamento di una indennità che il governo di Canton rifiutò, sospendendo ogni commercio con l'Inghilterra. Fu la guerra. Gli inglesi risposero coi cannoni, obbligando il governo imperiale a firmare dei trattati di pace, noti in Cina come “trattati ineguali”.

Tra il 1842 e il 1847 si contarono diciassette di questi trattati tra la Cina e undici Stati d'Europa e d'America. L'Inghilterra ottenne l'apertura al commercio estero di cinque grandi porti (Canton, Xiamen, Ningbo, Fuzhou, Shanghai) e la cessione del territorio di Hong Kong. In seguito a questi “trattati ineguali”, diverse clausole che concernevano temi religiosi furono imposte alla Cina dalle potenze occupanti. Al termine di una seconda serie di conflitti (1857-1860) che portarono al sacco della città di Pechino ad opera delle truppe franco-inglesi, i francesi imposero l'applicazione del trattato di Tianjin siglato nel 1858, che, tra gli altri emendamenti, garantiva la protezione dei missionari. Questi ultimi si trovarono allora liberati dalla giurisdizione delle autorità cinesi e poterono penetrare all'interno del paese.³⁰

Dopo vari trattati ineguali che l'impero Qing fu costretto a firmare a conclusione delle due guerre dell'oppio, nuove ondate di missionari cattolici e protestanti giunsero in Cina.

²⁹ Cf. SABATTINI – SANTANGELO, *Storia della Cina*, 596-610; LUCA, *Nella Cina dei boxers*, 58. In effetti, la storia vergognosa delle due «guerre dell'oppio» è quasi sconosciuta in Occidente.

³⁰ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 36-37.

La Chiesa, che aveva tanto faticato a liberarsi dal vincolo del protettorato portoghese, si trovò nuovamente legata alle potenze coloniali. Non bisogna illudersi sulle intenzioni dei diplomatici europei, perché allora in Europa stava crescendo un anticlericalismo che avrebbe dato vita alle leggi francesi di separazione tra Chiesa e stato. Non era la virtù cristiana che spingeva i diplomatici a proteggere i missionari in Cina, ma la volontà di utilizzarli per meglio stabilire il loro dominio sul popolo cinese. Agli occhi dei non cristiani, la protezione diplomatica era vista come uno strumento per utilizzare la Chiesa al servizio dell'espansione occidentale.

In riparazione delle cosiddette «estorsioni commesse» dai cinesi, le nazioni occidentali obbligarono le autorità cinesi a pagare forti indennità che permettevano loro di finanziare le opere missionarie. Il crescere della xenofobia antioccidentale si manifestò nella rivolta dei Boxer (1900), durante la quale vennero massacrati perlomeno 30,000 cattolici e distrutte numerose chiese. La rivolta fu domata nel giro di qualche mese dalle potenze occidentali che imposero nuovi regolamenti volti a rafforzare la posizione dei missionari, i quali ottennero compensazioni materiali considerevoli. Dopo la rivolta, la corte cinese si rivolse all'Occidente per imitarne i suoi modi e idee. In questo contesto, molti intellettuali cinesi che studiavano l'Occidente, con grande sorpresa scoprirono che mentre in Oriente le potenze straniere difendevano la libertà di religione, fino a iscrivere nei trattati di pace garanzie per la libertà di evangelizzazione, nei rispettivi paesi la Chiesa veniva soffocata.³¹

Fra il XIX e il XX secolo nascevano così in Cina le prime scuole di ateismo. Molti giovani intellettuali rifiutano in blocco tutte le religioni, viste come causa dell'arretratezza del paese; altri cercano di far rivivere il confucianesimo, assimilando ad esso le virtù cristiane; buddhisti e daoisti imitano l'impegno sociale dei cristiani, e promuovono opere di carità e beneficenza sul modello dei missionari.

Nel tentativo tutto daoista di «imparare dall'Occidente il segreto del suo potere» [militare e tecnico], alcune personalità scoprono il cristiane-

³¹ Cf. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 39.

simo quale base spirituale del progresso occidentale. Fra questi il «generale cristiano» 冯玉祥 [Féng Yùxiáng], che vietava ai suoi soldati il fumo, il bere, la prostituzione, organizzava omelie e ritiri spirituali, insegnava a leggere e scrivere e mestieri utili alla truppa. Anche 孙中山 [Sūn Zhōngshān], il «padre della Patria» e il primo presidente della Repubblica di Cina (1912), battezzato in gioventù, cercò di inserire idee cristiane nella mentalità e nella cultura cinese tradizionale.

Tutto ciò fa sì che, quasi fino a pochi decenni fa, la presenza cristiana sia sentita tra gli intellettuali cinesi come «straniera» e «serva dell'imperialismo». Tuttavia non sono mancati tentativi di comprendere la fede cristiana, al di là dei travisamenti indotti dall'azione delle potenze occidentali. In realtà i missionari agirono in modo ben diverso dai mercanti e dagli ambasciatori. Mentre questi vivevano nelle grandi città, in quartieri esclusivi,³² i missionari cristiani si diffusero in tutto il territorio, condividendo la vita dei poveri e dei contadini. Grazie ad essi, si innescò un movimento di progresso nella vita stagnante e chiusa del paese: furono aperti scuole femminili, orfanotrofi, ospedali, dispensari e scuole tecniche anche nei posti più sperduti; l'introduzione di nuove colture migliorò l'agricoltura e servì per sconfiggere le continue carestie; nacquero anche le prime università cattoliche di tipo scientifico (辅仁 [Fùrén] a 北京 [Běijīng], 震旦 [Zhèndàn] a 上海 [Shànghǎi]).

Grazie all'opera del delegato apostolico inviato in Cina da Pio XI, mons. Celso Costantini, la Chiesa cattolica cercò di essere più cinese. Nel 1926 furono ordinati i primi sei vescovi; l'architettura delle chiese si rifece a modelli e colori tradizionali; l'educazione nei seminari fu integrata con la cultura tradizionale.³³ Egli riassumeva la complessa situazione di allora dicendo: «In virtù dei trattati imposti con la forza e soprattutto in virtù dell'esonazione degli stranieri dalla giurisdizione cinese, le missioni avevano finito per costituire uno Stato nello Stato».³⁴

³² Vuol dire che in tali quartieri era proibito l'ingresso sia ai cani sia ai cinesi.

³³ Cf. CERVELLERA, *Missione Cina*, 103-104.

³⁴ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 40.

7. LE PERSECUZIONI E LA CRESCITA DELLA CHIESA MODERNA IN CINA

All'inizio del XX secolo, la popolazione cattolica della Cina contava un milione e mezzo di fedeli. Nei vari ordini e congregazioni religiose che lavoravano in Cina si notava poca fiducia nella capacità del clero cinese di assumere cariche ecclesiastiche; per cui gli istituti e le congregazioni fondavano le missioni come fossero fine a se stesse, senza preoccuparsi di promuovere una gerarchia locale – e questo nonostante le ingiunzioni di Roma. In un'epoca in cui la Cina rifiutava la dominazione straniera, diveniva urgente promuovere una Chiesa cattolica veramente autoctona staccata dal potere territoriale delle congregazioni, e libera dal controllo del potere politico europeo. A questo proposito, non possiamo non parlare di due persone che hanno combattuto in favore della gerarchia episcopale cinese e in opposizione totale con la mentalità del tempo: intendo padre Vincent Lebbe (雷鸣远 [Léi Míngyuǎn]), e il già citato mons. Celso Costantini (刚恒毅 [Gāng Héngyì]). Il padre Lebbe creò l'Azione Cattolica di Cina nel 1914, e lanciò nel 1916 un quotidiano cattolico (益世报 [Yìshì bào]) che divenne il più grande giornale della Cina del Nord. Più tardi fondò la Congregazione dei Piccoli Fratelli di san Giovanni Battista, che fu la prima comunità cristiana monastica cinese. Il delegato apostolico mons. Costantini convocò un concilio nazionale il 15 maggio 1924 nella chiesa di Sant'Ignazio a Shanghai. Come già ricordato, egli riuscì anche a proporre a Roma, non senza difficoltà, sei presbiteri cinesi come candidati per l'ordinazione episcopale, e il 28 ottobre 1926 furono ordinati solennemente dal sommo pontefice Pio XI nella basilica di San Pietro.³⁵

Nel 1949 i comunisti presero il potere in Cina. Il maoismo si propose di distruggere, in modo programmatico, ogni religione considerandola come superstizione; oppure di assorbirla come strumento di governo. Questo poteva realizzarsi frenando la libertà dei fedeli, esigendo un'adesione patriottica, e spingendoli a sostenere il cosiddetto

³⁵ Cf. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 42-44.

Movimento Patriottico delle Tre Autonomie: il quale, con il pretesto di ricercare l'autonomia finanziaria, amministrativa e di apostolato, mirava, in realtà, all'indipendenza della Chiesa cattolica cinese da tutte le nazioni imperialiste – ivi compreso il Vaticano. I cattolici manifestarono una forte resistenza ai comunisti che cercavano di farli aderire a questo Movimento.

Fin dall'inizio, il nuovo regime portò avanti sistematicamente l'espulsione dei vescovi e dei missionari stranieri, la tortura morale (attraverso il lavaggio del cervello) di numerosi missionari, l'imprigionamento di quasi tutti gli ecclesiastici cinesi e dei responsabili dei vari movimenti laicali, nonché la chiusura delle chiese e l'isolamento dei fedeli. Dei cinquemilacinquecento missionari presenti nel 1949, nel 1955 ne restavano solo una ventina. Per esercitare il controllo sulle religioni, nel 1957 venne fondata l'Associazione Patriottica dei Cattolici Cinesi [d'ora in poi APCC], con lo scopo di «guidare» e controllare ogni attività religiosa – o, in altre parole, di creare una Chiesa nazionale cinese di carattere scismatico. L'APCC proclamava di fatto una Chiesa indipendente da Roma e dal Papa, e «in armonia» col partito comunista. Da allora le comunità cattoliche in Cina si dividono in due parti, quella «aperta» e quella detta «clandestina» – quella che accetta e quella che non accetta l'APCC. Alcuni vescovi che resistono alle pretese del governo sono inviati ai 劳改 [láo gǎi] (campi di lavoro forzato); altri si assoggettano al potere, per salvare ciò che può essere salvato. Pochi presbiteri accettano di fare parte dell'APCC; la stragrande maggioranza non dà il suo consenso. Davanti al rischio di sacrificare l'essenza stessa del cattolicesimo e, soprattutto, l'adesione alla Santa Sede, il 29 giugno 1958 il Papa Pio XII emanò l'enciclica *Ad apostolorum principis*³⁶ per difendere l'unità della Chiesa particolare in Cina con la Chiesa universale.

Nell'aprile di quell'anno 1958, infatti, erano avvenute ad 汉口 [Hàn kǒu] le prime due ordinazioni episcopali senza il mandato papale, dando inizio a una lunga serie di gesti che hanno ferito profondamente

³⁶ Cf. PIO XII, *Ad apostolorum principis*, in E. MOMIGLIANO (ed.), *Tutte le Encicliche dei Sommi Pontefici*, Editore dall'Oglio, Milano 1963³, 1494-1503.

la comunione ecclesiale. Le comunità cristiane «patriottiche» vengono così chiamate perché sono riconosciute e controllate dal governo; le altre, invece, sono diventate «sotterranee», perché non sono riconosciute dallo stato e sono quindi perseguitate in tutti i modi – compreso il carcere, le torture e i lavori forzati.

Vari cattolici e i vescovi che hanno rifiutato di iscriversi all'APCC sono stati uccisi o sono finiti in prigione, perché sospettati di «rapporto con gli stranieri» e devoti al Figlio di Dio superiore a Mao. Vale la pena ricordare la grande testimonianza offerta da vescovi come 龚品梅 [Gōng Pǐnméi] (Ignazio) di Shanghai, e 范学淹 [Fàn Xuéyān] (Giuseppe) di 保定 [Bǎodìng], che sono stati internati per decine di anni nei campi di lavoro forzato. 范学淹 è morto sotto le torture nel 1992. Dopo anni di arresto, fu riportato dalla polizia morto, e depositato di notte davanti alla porta di una chiesetta della sua diocesi; il cadavere, racchiuso in un sacco di plastica, mostrava evidenti segni di tortura.

Nel decennio 1966-1976 la grande Rivoluzione culturale compì l'opera di distruzione di ogni struttura religiosa: seminari e monasteri svuotati e distrutti, chiese trasformate in fabbriche o magazzini, vescovi, preti, fedeli uccisi o mandati ai lavori forzati. Dal '66 al '76 tutta la Chiesa in Cina divenne una Chiesa di martiri, avendo proclamato il Partito che le religioni erano ormai «abolite».

Negli anni '80, con le aperture promosse da 邓小平 [Dèng Xiǎopíng], comincia un periodo di tolleranza religiosa caratterizzato da qualche possibilità di dialogo e di movimento, che ha consentito la riapertura di chiese, di alcuni seminari e il ritorno di molti preti e vescovi dalla prigione e dal lavoro forzato. Ma ancora una volta si è posta per loro una scelta: o accettare lo stretto controllo dello Stato sulla liturgia e sulla pastorale, o svolgere le proprie attività in modo «sotterraneo», di nascosto. Per sfuggire al controllo, molti di essi hanno costituito – a proprio rischio e pericolo – strutture parallele a quelle ufficiali: abitazioni usate come chiese, seminari, cappelle, case religiose.³⁷

³⁷ Cf. BENEDETTO XVI, «Lettera ai vescovi, ai presbiteri, alle persone consacrate e ai fedeli laici della Chiesa Cattolica nella Repubblica Popolare cinese», *Il regno. Documenti*, 13 (2007) 398.

Tutte queste strutture e attività, già proibite ufficialmente nel 1985, vengono categoricamente condannate come illegali nel 1994, quando il governo pubblica i cosiddetti *Regolamenti per le Religioni* firmati dell'allora primo ministro 李鹏 [Lǐ Péng], il «macellaio di 天安门 [Tiān'ānmén]». I *Regolamenti* obbligano tutte le comunità religiose a registrarsi presso l'Ufficio Affari Religiosi: il quale controlla i luoghi di culto, i presbiteri, i fedeli, i tempi delle liturgie, le vocazioni, i rettori di seminario, i professori, le risorse finanziarie, i rapporti con i fedeli stranieri.

Da quel momento in poi, in molte regioni, il governo ha lanciato una campagna per eliminare tutte le comunità sotterranee o per assorbirle nell'APCC. La persecuzione è stata più forte nei luoghi dove le comunità sotterranee erano più numerose: 河北 [Héběi], 上海 [Shanghai], 浙江 [Zhèjiāng], 福建 [Fújiàn], 江西 [Jiāngxī]. Agenzie di stampa cattoliche come *Asia News*, *Fides*, *Eglises d'Asie* hanno dato ampio spazio a queste notizie, nel 1996, 1997 e nel 1998.

Il 6 gennaio 2000 ha avuto luogo a Pechino una consacrazione di vescovi senza l'approvazione pontificia. Fra i dodici presbiteri scelti per essere ordinati vescovi, sette hanno rinunciato. Gli altri sono stati isolati per una settimana e ingannati, dicendo loro che avevano il permesso del Vaticano. Molti vescovi ufficiali invitati all'ordinazione, con una scusa o un'altra, non si sono presentati. E per questo, nei mesi successivi, sono stati tenuti in isolamento o sottoposti a «vacanze-studio». ³⁸ In occasione di quell'ordinazione, una grande testimonianza di unità con il Papa è stata data dai seminaristi del Seminario Nazionale di Pechino. Facendo le prove per servire la liturgia, essi si sono accorti che qualcosa non andava. Tornati a casa, hanno deciso di non partecipare alla cerimonia e hanno scritto una lettera al Rettore e all'APCC, affermando che la loro fede cattolica non permetteva loro di prendere parte a un gesto contrario alla volontà del Papa. «L'intervento del governo è stato immediato: il Seminario è stato chiuso e 39 seminaristi espulsi, con la proibizione di frequentare qualunque seminario della Cina». ³⁹ La testimonianza dei vescovi e dei seminaristi contro quella

³⁸ Così la polizia chiama le sessioni politiche e il lavaggio del cervello.

³⁹ CERVELLERA, *Missione Cina*, 119.

consacrazione illecita ha consentito un ripensamento alle comunità sotterranee: perché fino ad allora i cattolici clandestini si sentivano come gli unici perseguitati, e gli unici ad essere fedeli al Papa. Dopo questo avvenimento, i due rami della Chiesa si sono riavvicinati; attualmente, in quasi tutta la Cina, fra cattolici clandestini e cattolici ufficiali si è costituito un buon rapporto. Il frutto dell'unità tra questi due rami viene indubbiamente dal sangue dei martiri cinesi.⁴⁰ Le persecuzioni subite dalla Chiesa in Cina confermano, ancora una volta, che il sangue dei martiri è seme di nuovi cristiani: la fede è rimasta viva nella comunità cattolica, la maggioranza dei cattolici ha dato una fervida testimonianza di fedeltà a Cristo e alla Chiesa, le famiglie sono diventate al loro interno il fulcro della trasmissione della fede.⁴¹ Attualmente si registrano continue conversioni di contadini, spesso di interi villaggi; anche nelle città professori, intellettuali e studenti universitari arrivano alla fede. Perfino membri del partito ed ex Guardie Rosse frequentano in segreto le chiese, o si convertono pubblicamente. Numerosi giovani interiormente vuoti e in ricerca affollano templi, moschee e chiese. Questo spinge lo Stato a un controllo ancora maggiore, ma non frena le conversioni. Vale la pena ricordare che «grazie» anche alle persecuzioni comuniste i cattolici sono più che quadruplicati negli ultimi cinquant'anni. Nel '49 erano poco più di 3 milioni; attualmente cattolici sotterranei e ufficiali sono più di 12 milioni, e vi sono circa 100 mila nuovi battezzati adulti ogni anno.⁴²

Oggi possiamo dire che la Chiesa in Cina è una sola. L'unità della Chiesa è ancora più visibile dopo la pubblicazione della lettera⁴³ di Benedetto XVI ai cattolici cinesi del 27 maggio del 2007, nella quale il Papa richiama alcuni principi fondamentali dell'ecclesiologia catto-

⁴⁰ Cf. 孙旭义 SŪN XÙYÌ, *L'Eucaristia in Cina. Nell'evangelizzazione e nell'inculturazione. Testi e prassi celebrativa*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009, 70.

⁴¹ Cf. BENEDETTO XVI, «Lettera ai vescovi», 398.

⁴² Cf. CERVELLERA, *Missione Cina*, 109.

⁴³ Cf. BENEDETTO XVI, *Ai vescovi, ai presbiteri, alle persone consacrate e ai fedeli laici della Chiesa Cattolica nella Repubblica Popolare Cinese*, 27 maggio 2007, AAS XCIX (2007), 553-581.

lica al fine di precisarne le problematiche più importanti. L'indirizzo di fondo della lettera papale oltrepassa tendenzialmente la divisione interna della comunità cattolica cinese, andando oltre la partizione tra «patriottici» e «sotterranei». Nell'esprimere viva gioia per la fedeltà che i cattolici in Cina hanno mostrato in questi ultimi cinquant'anni, Benedetto XVI riafferma il valore inestimabile della loro sofferenza, subita a causa del Vangelo, e rivolge a tutti un fervido appello all'unità e alla riconciliazione in Cristo. Consapevole del fatto che la piena riconciliazione «non potrà compiersi dall'oggi al domani», egli ricorda che tale cammino «è sostenuto dall'esempio e dalla preghiera di tanti "testimoni della fede" che hanno sofferto e hanno perdonato, offrendo la loro vita per l'avvenire della Chiesa cattolica in Cina».⁴⁴

Per quanto riguarda i rapporti della comunità cattolica con lo stato, con tono sereno e rispettoso il Papa offre collaborazione; esprimendo poi il sincero auspicio che il dialogo tra la Santa Sede e il governo cinese possa procedere al punto da consentire un accordo sulla nomina dei vescovi, sul pieno esercizio della fede dei cattolici mediante il rispetto di un'autentica libertà religiosa, e sulla normalizzazione dei rapporti tra la Santa Sede e il governo di Pechino.⁴⁵ La reazione dei cattolici cinesi alla lettera del Papa è stata molto positiva per tutta la Chiesa in Cina.

Dopo la lettera papale, il dialogo tra la Santa Sede e la Cina sembra divenuto possibile: nel 2010 sono state fatte dieci nomine episcopali, decise da Pechino ma su alcuni candidati riconosciuti da Roma. Le ultime di esse riguardano il coadiutore della diocesi di 南昌 [Nánchāng], Giovanni Battista 李稣光 [Lǐ Sūguāng] (31 ottobre 2010) e Giuseppe 杨永强 [Yáng Yǒngqiáng], coadiutore a 周村 [Zhōucūn] (15 novembre 2010). Pochi giorni dopo l'APCC ha imposto il nome di 郭金才 [Guō Jīncái], ordinato illecitamente vescovo per la diocesi di 承德 [Chéngdé] (20 novembre 2010), vicesegretario generale dell'APCC e rappresentante cattolico all'Assemblea nazionale del popolo. Il 1° dicembre Benedetto XVI si è così rivolto ai fedeli presenti all'udienza generale:

⁴⁴ BENEDETTO XVI, *Ai vescovi*, 562.

⁴⁵ Cf. BENEDETTO XVI, *Ai vescovi*, 562-566.

Raccomando alle preghiere vostre e dei cattolici di tutto il mondo la Chiesa in Cina, che, come sapete, sta vivendo momenti particolarmente difficili. Chiediamo alla beata vergine Maria, aiuto dei cristiani, di sostenere tutti i vescovi cinesi, a me tanto cari, affinché testimonino la loro fede con coraggio, riponendo ogni speranza nel Salvatore che attendiamo. Affidiamo inoltre alla Vergine tutti i cattolici di quell'amato paese, perché con la sua intercessione, possano realizzare un'autentica esistenza cristiana in comunione con la Chiesa universale, contribuendo così anche all'armonia e al bene comune del loro nobile popolo.⁴⁶

Il 14 agosto del 2014 per la prima volta un Papa ha avuto il permesso di sorvolare la Cina: l'occasione è stata il viaggio apostolico di Francesco in Corea del Sud. Come è consuetudine, il Papa ha inviato un telegramma al presidente cinese 习近平 [Xí Jìnpíng]. Lo stesso è avvenuto nel viaggio di ritorno.

Il 22 settembre 2018 è stata annunciata la firma di un accordo provvisorio tra la Santa Sede e la Cina sulla nomina dei vescovi. Frutto di un processo di graduale e reciproco avvicinamento, esso ha carattere provvisorio in quanto prevede valutazioni periodiche circa la sua attuazione. L'intesa prevede che il governo cinese approvi le elezioni dei membri della conferenza episcopale, mentre al Pontefice spetti l'ultima parola. Nello stesso giorno è stato reso noto che il papa ha tolto la scomunica agli otto vescovi "ufficiali" ordinati senza l'approvazione pontificia (di cui uno deceduto nel 2017).⁴⁷ Ha inoltre eretto la nuova diocesi di 承德 [Chéngdé]⁴⁸ e quattro giorni dopo è stato pubblicato il Messaggio del Santo Padre ai cattolici cinesi e alla Chiesa universale, in cui papa Francesco esorta i cattolici cinesi all'unità e alla riconciliazione, offre delle indicazioni pastorali sul cammino da compiere e spiega le finalità e le ragioni del suddetto accordo.⁴⁹

⁴⁶ L. PREZZI, «Si torna indietro. L'intransigenza vince sulla mediazione», *Il regno*, 22 (2010), 737.

⁴⁷ Cf. A. SPADARO, «L'accordo tra Cina e Santa Sede», *La Civiltà Cattolica*, 4039 (2018), 8-21.

⁴⁸ Cf. FRANCESCO, *Erezione della diocesi di Chengde*, 22 settembre 2018.

⁴⁹ Cf. FRANCESCO, *Ai cattolici cinesi e alla Chiesa universale*, 26 settembre 2018.

Il mese successivo due vescovi cinesi hanno partecipato alla XV Assemblea generale del Sinodo dei vescovi sul tema “I giovani, la fede e il discernimento vocazionale”. È stata la prima volta che un Sinodo ha visto la partecipazione di vescovi provenienti dalla Cina continentale. Il 22 ottobre 2020, allo scadere dei due anni di validità *ad experimentum* dell’accordo sulla nomina dei vescovi, la sua fase attuativa sperimentale è stata prorogata per ulteriori due anni. Il compito per noi è costruire la fiducia nelle numerose sfide odierne.

CAPITOLO II

IL METODO DELL'EVANGELIZZAZIONE DI PADRE MATTEO RICCI E L'INTRODUZIONE DEL CRISTIANESIMO IN CINA

1. CERCARE IL MODO PIÙ ADATTO PER EVANGELIZZARE

Fu Alessandro Valignano, gesuita nominato Visitatore delle missioni d'Oriente, che optò decisamente per un metodo di adattamento dei missionari agli usi e ai costumi locali.

Merito di padre Alessandro Valignano è di aver voluto, a tutti i costi, l'entrata in Cina. Giustamente il padre Matteo Ricci dirà di lui che è stato «il primo autore di questa missione» e «il primo fondatore». Per questo aveva chiamato a Macao il p. Ruggeri e, qualche anno dopo, il p. Matteo Ricci. All'impresa della Cina ha dedicato molti dei suoi pensieri e ha scelto per essa gli uomini migliori.¹

Le sue opere catechistiche furono sostanzialmente due: il *Catechismus christianaefidei editus à patre Alexandro Valignano* (1586), e il *Dochirina Kirishitan* (1591).² Il primo è destinato ai catechisti come libro guida, e contiene, nella prima parte, anche un discorso introduttivo alle verità della fede basato su argomenti razionali. Il secondo è un'esposizione della dottrina della fede, destinata ai fedeli.

«L'accomodamento, ovvero l'applicazione in Cina del modo soave di Valignano, è un termine che appare almeno due volte negli scritti di

¹ A. LUCA, *Alessandro Valignano (1539-1606). La missione come dialogo con i popoli e le culture*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2005, 259.

² Cf. LUCA, *Alessandro Valignano*, 171-181.

Ricci». ³ Comunque il *typos* di quest'opera di adattamento dei missionari resta la missione cinese, iniziata da Ricci, che, sin dal suo primo ingresso in Cina nel 1583, adotterà usi e costumi locali: assumendo prima le vesti e lo *status* di bonzo, e poi, su suggerimento del Valignano nel 1595, quello di letterato confuciano. Bisogna pensare che in Cina era necessario identificarsi con qualcuna delle classi religiose esistenti per potervi salvaguardare la possibilità di soggiorno, dato che quel paese provava un'innata diffidenza per i «barbari» stranieri. Nel frattempo il Visitatore concepì un altro progetto: chiedere al Papa di inviare un'ambasciata all'imperatore. Trattandosi di un capo religioso e non di un re, forse l'imperatore avrebbe ricevuto l'ambasciata; e reso ben disposto da doni esotici e di valore, avrebbe concesso autorizzazioni che nessuno dei subalterni avrebbe osato dare. Il Visitatore chiese a Ruggieri ⁴ di recarsi a Roma a perorare la causa, pensando che nessun altro avrebbe potuto meglio di lui illustrare la situazione; anche se, così facendo, egli privava la missione in Cina del suo pioniere, con un'esperienza di quasi dieci anni alle spalle.

Oggi certamente stupisce questa specie di cedimento da parte di Valignano, il cui motto era: «non indietreggiare mai». ⁵ Egli insisteva tanto affinché i missionari imparassero la lingua, e aveva istituito scuole per i missionari in Oriente, perché era persuaso che il primo requisito per acculturarsi in un popolo fosse conoscerne bene il lin-

³ G. CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione. Una biografia intellettuale*, PIMedit, Milano 2010, 66.

⁴ Michele Ruggieri venne inviato nel 1588 da Valignano a Roma al fine di promuovere un'ambasceria papale alla corte dell'imperatore cinese. Si voleva tentare in questo modo di assicurare stabilità alla missione cinese, avviando relazioni diplomatiche tra Cina e Santa Sede. Giunto a Roma nel 1590, Ruggieri non riuscì però a far andare in porto il progetto, anche a causa della morte a breve distanza dei pontefici Sisto V e Urbano XII, e delle sfavorevoli condizioni di politica internazionale che fecero desistere Gregorio XIV, al quale il progetto sembrava interessare. Il Generale della Compagnia di Gesù Claudio Acquaviva inviò Ruggieri a Salerno, dove rimase fino alla fine. Morì l'11 maggio 1607.

⁵ Cf. LUCA, *Alessandro Valignano*, 269.

guaggio; per la Cina voleva che fosse questo il biglietto d'ingresso, come effettivamente accadde. Inoltre, «Valignano voleva che ai popoli convertiti venisse riconosciuto il diritto di accedere al sacerdozio e all'episcopato; anzi, riteneva compito primario e fondamentale l'impegno di formare il clero indigeno».⁶

Nel 1606 tutto era pronto per un altro grande passo in avanti nella missione di Ricci: la visita di Valignano a Pechino. In quell'occasione, il Visitatore aveva intenzione di prendere misure di grande importanza per lo sviluppo della missione. Ma durante la realizzazione del suo ventennale viaggio, il 20 gennaio 1606 la morte lo colse a Macao. Tutti restarono profondamente colpiti da questo lutto, in particolare Ricci che, da quel momento, si considerò come orfano. Egli paragonò il Visitatore a san Francesco Saverio:

Fu sentita e pianta la sua morte dai Padri di ambedue le Christianità di Giappone e Cina, quella per esser da lui promossa molto avanti, questa per esser stata da lui fondata e ajutata con grande amore e fatica, [...] il B. Padre Francesco Scavier et il P. Alessandro Valignano, che desiderorno tanto entrare dentro di questo regno per il bene di tante anime, et ambedoi morirno alla porta di esso senza poter por in opra il loro desiderio.⁷

Come fedelissimo discepolo di Valignano, dunque, la prima preoccupazione del Ricci e dei suoi confratelli non fu tanto l'evangelizzazione diretta, ma la possibilità di rimanere *in loco* – ovviamente finalizzata alla futura diffusione della fede cristiana. L'opera del Ricci va letta tutta in quest'ottica, per non rischiare di ridurre il missionario maceratese a un semplice scienziato e umanista. Le varie opere da lui composte sono catechetiche, anche se non in senso stretto, essendo finalizzate ad eliminare la diffidenza intorno al cristianesimo e a permetterne lo sviluppo.

⁶ LUCA, *Alessandro Valignano*, 307. Cf. CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 90-92.

⁷ M. RICCI, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, a cura di M. Del Gatto, Quodlibet, Macerata 2006², 493.

In questo nostro lavoro presenteremo la sua più importante opera in questa prospettiva: il cosiddetto *Catechismo*, 《天主实义》, i contenuti teologici del quale analizzeremo dettagliatamente nei prossimi due capitoli.

2. IL CATECHISMO DI RUGGIERI E L'ORDINE DI RIFARNE UNO NUOVO

In questo paragrafo ci proponiamo di affrontare la ricostruzione storica del processo di formazione del *Catechismo* ricciano attraverso la lettura di due importantissime opere riguardanti i primi passi della missione gesuita in Cina: vale a dire le *Lettere* e il *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* [d'ora in poi, *Della entrata*], scritte entrambe da Ricci stesso, anche se la seconda venne poi completata dopo la sua morte da Nicolas Trigault.

Bisogna innanzitutto dire che il *TZSY* non fu il primo tentativo di catechesi scritta compiuto dai gesuiti nell'«impresa della Cina». Michele Ruggieri, primo compagno di Ricci in questa missione, aveva già pubblicato nel 1584, in collaborazione con lui,⁸ un catechismo intitolato 《天主实录》 [Tiānzhǔ shílù] (*La vera esposizione del Signore del Cielo*),⁹ come afferma Ricci stesso nella lettera a Claudio Acquaviva del 30 novembre 1584.

Pur, venendo qui a Cantone ([广州 [Guǎngzhōu]]) per alcune faccende della nostra residentia di Sciaochino (肇庆 [Zhàoqìng]), mi raccomandò il p. Michele Ruggieri, mio compagno, che mandassi un *Catechismo* che habbiamo fatto in lettera cina, già con la gratia del Signore stampato e molto ben ricevuto nella Cina, nel quale con un

⁸ Cf. CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 106.

⁹ Cf. N. STANDAERT – A. DUDINK (edd.), *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, 12 voll., Taipei Ricci Institute, Taipei 2002, I, 1-86; 金秉洙, 《冲突与融合: 佛教与天主教的中國本地化》 (*Conflitto e fusione: l'inculturazione del buddismo e del cattolicesimo in Cina*), 光启出版社, 台北 2001, 206-208.

dialogo di un gentile et un padre di Europa, si dichiarano tutte le cose necessarie al cristiano, con bel ordine e buona lettera e lingua cina che, agiutati di alcuni letterati, habbiamo accomodato con riputazione delle principali sette della Cina.¹⁰

In questo momento i padri si erano stabiliti a Zhaoqing da circa un anno, e per sottolineare il loro *status* religioso e renderlo comprensibile a chiunque li avesse incontrati, si erano rasati il capo e avevano preso le vesti dei bonzi buddhisti. In questo momento, dunque, la loro conoscenza sia della lingua sia della cultura cinese era ancora assai superficiale. Un dettaglio meritevole di attenzione è sicuramente che Ricci, sin dalla lettera del 20 ottobre 1585, avesse reso chiaramente manifesta l'intenzione che li aveva spinti a intraprendere la pubblicazione di questo catechismo: vale a dire l'esposizione della fede e la confutazione delle «sette», ovvero delle religioni presenti in Cina. È interessante notare la presenza, tra le «sette» menzionate dal gesuita maceratese, di quella dei letterati: che si ispirava a Confucio e venerava i suoi insegnamenti. In seguito Ricci sceglierà questo Maestro come interlocutore prediletto del cristianesimo.

In breve le dico che i grandi tutti sono della setta epicurea, non già di nome ma con leggi e opinioni [i confuciani]; gli altri più bassi, che confessano l'immortalità dell'anima, sono pitagorici, perché tengono scrupolo di mangiare carne di animali e pesci, dicendo che ha transmigratione di animali tra gli huomini et anco nelli animali [i buddhisti].¹¹

Abbiamo anche notizia che poi, quando i gesuiti si stabilirono a Nanchang nel 1595, Ricci si dedicò alla composizione del nuovo catechismo. In realtà dalle lettere sappiamo che tale lavoro era stato iniziato già più di un anno prima, dal momento che se ne fa menzione in una lettera a Costa del 1594. Ciò che più suscita il nostro interesse nel seguente passaggio del *Della entrata*, resta comunque la motivazione addotta alla sostituzione del *Catechismo* di Ruggieri.

¹⁰ M. RICCI, *Lettere (1580-1609)*, a cura di F. D'Arelli, Quodlibet, Macerata 2001, 91.

¹¹ RICCI, *Lettere*, 100.

In questo tempo fece il P. Matteo un altro *Catechismo* delle cose della nostra santa fede, più copioso di quello che si fece prima, il quale, oltra l'esser breve, era fatto al modo e stato in che allora stavano i Padri, nominandosi i nostri in esso con nome simile agli *Osciami*. Per questo si diede ordine che si rompessero le tavole; et i nostri, già molto tempo aveva, che non usavano più questo libro né si dava a nessuno; e da qui in avanti usorno tutti quest'altro novo, trascrivendosi per tutte le case sino che si stampò, come di poi si dirà.¹²

Dunque il *Catechismo* del 1584 aveva il difetto di essere breve, e di essere legato all'immagine che i padri avevano dato di sé nei primi anni di missione, a sua volta in relazione con il mondo religioso buddhista. Abbiamo già detto come, a partire dal 1593, Valignano avesse suggerito a Ricci e a tutti i gesuiti in Cina di sganciarsi da questa identificazione, avvicinandosi piuttosto al mondo dei letterati; cosa che poi avvenne in pratica a partire dal 1595, quando essi lasciarono l'abito da bonzi per vestire la seta dei letterati. La confusione con il buddhismo veniva vista come un pericolo a livello sociale, perché non dava credito ai missionari presso la gente che «contava» e che avrebbe potuto favorire la loro residenza in Cina; si temeva, inoltre, che il cristianesimo venisse considerato come una forma sincretica di buddhismo. Ricci si trovò probabilmente diviso tra la necessità di penetrare nella cultura locale, per creare un orizzonte di significato in cui l'annuncio cristiano potesse essere compreso e recepito, e quella di prendere le distanze dal buddhismo e dal daoismo, così fortemente presenti nella cultura cinese. Forse a questo aveva pensato inizialmente il gesuita maceratese, durante il tempo di elaborazione del *TZSY*; ma pian piano maturò la convinzione di adottare la prospettiva della «ragione sapienziale», di cui parleremo successivamente. Un'eco di questa problematica è presente nel passo in cui si narra di una disputa – descritta a tinte vive e per questo molto divertente – avvenuta tra Ricci e il famoso monaco buddhista 三槐 [Sānhuái], in casa di 李汝禎

¹² RICCI, *Della entrata*, 259-260.

[Lǐ Rùzhēn].¹³ In essa si toccano argomenti di capitale importanza, come quello dell'identità delle sostanze di Dio e dell'uomo: al quale Ricci dichiara di voler rispondere con argomenti di carattere ragionevole e non facendo ricorso all'autorità, ossia facendo valere i dogmi delle rispettive religioni. Il missionario gesuita, per argomentare e sostenere le sue tesi secondo ragione, si basa sulla filosofia aristotelica, parlando spesso di forma, materia, sostanza e accidente. Ciò è molto importante, perché ci permette di capire come in quegli anni (ci troviamo ormai a Nanchino nel 1599), padre Matteo stesse sviluppando la struttura di esposizione della fede che troveremo poi nel *TZSY*.

Abbiamo già accennato al fatto che nel 1588 Ruggieri fu inviato da Valignano in Europa al fine di sollecitare un'ambasciata ufficiale del Papa all'imperatore cinese, e che da questo viaggio non fece ritorno. Nel 1592 Ricci si recò a Macao per incontrare Valignano, dal quale ricevette l'ordine di riscrivere il catechismo, e anche una copia del suo catechismo composto in latino come punto di partenza.¹⁴ Troviamo una grande eco di questo incontro, e delle decisioni prese durante il suo svolgimento, in una lettera di Ricci al padre Acquaviva del 10 dicembre 1593, nella quale si esponeva la decisione di accantonare il catechismo del 1584.

Tutto l'anno fossimo occupati in studiare e finii di leggere al padre mio compagno [Francesco de Petris] come un corso che costumano udire delle cose morali i letterati della Cina, che sono *Quattro libri* di quattro philosophi assai buoni e di buoni documenti morali. Questi anco mi fa il p. visitatore traslatare in latino per aiutarmi in quello di fare un nuovo catechismo di che abbiamo molta necessità, in sua lingua, per l'altro, che si fece nel principio, non essere riuscito sì buono come avria d'essere. Oltre la traslazione fu necessario anco un breve comento per maggior dichiarazione delle cose che nel resto si trattano; e con aiuto de Iddio stanno già finiti i primi tre libri e solo mi resta il quarto.¹⁵

¹³ Un altro suo nome è 李本固. Cf. *FR* II, 73; RICCI, *Della entrata*, 312-317; 利玛窦 – 金尼阁, 《利玛窦中国札记》, 362-369.

¹⁴ Cf. G. CRIVELLER, «Un libro fatto tutto di ragioni naturali», in RICCI, *Catechismo*, 34.

¹⁵ RICCI, *Lettere*, 184.

Quasi un anno dopo, in una lettera indirizzata a Girolamo Costa il 12 ottobre 1594, Ricci ritornava sul tema della composizione del *TZSY*, mettendo il confratello a conoscenza del fatto di avere finalmente «pigliato animo di poter di qui avanti componere per me istesso»,¹⁶ e di aver quindi iniziato la stesura di un testo che intendeva essere di presentazione della fede cristiana: «tutto di ragioni naturali, per distribuirlo per tutta la Cina quando si stamperà». ¹⁷ Nella lettera scritta a Claudio Acquaviva il 13 ottobre 1596, Ricci afferma di star rivedendo un «*Catechismo* che è già molto cominciato; [...] speriamo che sarà molto migliore che il passato facessimo, et alcuni, che ne hanno visto alcuni capitoli, mi esortano molto a stamparlo»;¹⁸ e di avere quindi l'intenzione di pubblicarlo. In questo periodo, come già ricordato, il gesuita maceratese maturò anche l'importante decisione di abbandonare le vesti dei bonzi e i loro usi, e di avvicinarsi invece ai letterati (confuciani), che potevano concedere ai missionari «luogo conveniente» per evangelizzare.

Per questo effetto con ordine del p. visitatore oltre a questa veste, che è propria de letterati, lasciassemo crescer la barba, che a me crebbe molto lunga in puochi mesi, e ci facciamo chiamare a quei di casa, non per reverentia, ma per signoria, et avemo data fama che siamo theologi e predicatori letterati, como anco sono tra loro, e con questo ci daranno entrata e luogo conveniente; già vogliono trattar con noi, perché nesson gentiluomo tratta con bonzo familiarmente, e non solo in Nachino, ma anco in tutta questa città. Sto già introdotto questo, e già pochi ci chiamano e parlano per riverentia come a bonzi.¹⁹

Questo è un passaggio fondamentale, che spiega il progressivo avvicinamento dei gesuiti ai letterati. Alla base vi era sicuramente il preveggenete consiglio di Valignano, dato a Ricci durante il loro incon-

¹⁶ RICCI, *Lettere*, 189.

¹⁷ RICCI, *Lettere*, 189.

¹⁸ RICCI, *Lettere*, 337.

¹⁹ RICCI, *Lettere*, 309.

tro di Macao del 1592; ma non è da escludere che anche l'episodio della cacciata da Nanchino abbia influito su questa determinazione. Questo è quanto avvenne nell'anno che Ricci definisce «di silenzio» per ciò che riguarda il *Catechismo*; in quel periodo egli andava riflettendo sulle cose che esso avrebbe dovuto contenere. Questi episodi devono essere tenuti in grande considerazione per la ricostruzione storica del processo di formazione del nostro testo. Tuttavia, da questo punto fino a una nuova menzione del *TZSY* da parte di Ricci abbiamo una lacuna di ben sei anni; dovuta probabilmente anche alla perdita di alcune lettere del suo epistolario, cosa abbastanza frequente in quell'epoca. Ritroviamo Ricci a Pechino, dove risiedeva già da un anno, essendovi giunto in compagnia di Diego de Pantoja il 24 gennaio 1601; in una lettera a Niccolò Longobardo egli afferma che il *TZSY* è già terminato e rivisto da un mandarino letterato amico dei padri – da identificarsi, con tutta probabilità, con 冯应京 [Féng Yīngjīng], che in quel momento si trovava prigioniero a Pechino. In una lettera del 1605 a Ludovico Maselli Ricci afferma di aver stampato il *TZSY* «l'anno passato»;²⁰ mentre sappiamo che esso fu edito già nel 1603, con prefazione sia di Feng Yingjing (scritta nel 1601), sia di Ricci medesimo (del 1603). Questo errore ritorna per ben quattro volte in varie lettere, ed è smentito da Ricci stesso. Proprio nella lettera di cui stavamo parlando, diretta a Maselli, nella quale per la prima volta commette questo errore di data, parlando di una lettera scritta dagli spagnoli che occupavano le Filippine al viceré del Fujian egli afferma: «la qual lettera venne a Pachino voltata in cina, dicendo che era scritta nell'anno 1603 del Signore del Cielo, che è l'istesso che io posi nel *Catechismo*».²¹

È vero che in questo frammento si parla di una data apposta, e ciò non significa necessariamente che il *TZSY* venisse pubblicato in quell'anno. Tuttavia, a supporto di questa tesi, ci viene incontro anche un'autorità come D'Elia, il quale sostiene di aver ritrovato nella Biblioteca Casanatense di Roma copia del *TZSY* inviato da Ricci al Generale Acquaviva nel 1604, accompagnato da un manoscritto auto-

²⁰ Ricci, *Lettere*, 376.

²¹ Ricci, *Lettere*, 378.

grafo, nel quale il nostro autore affermava: «litteris sinicis typis excudimus anno 1603. [...] Primam hanc Catechismi sinici partem anno praeterito 1603 typis edendam curavimus, et hoc anno Romam ad Patrem Generalem transmittimus». ²²

Bisogna inoltre aggiungere che, anche se non possediamo la data precisa della composizione della lettera a padre Maselli, tuttavia tre delle altre quattro lettere in cui ricompare questo errore di datazione sono scritte tra il 9 e il 10 maggio 1605. Ciò potrebbe ben giustificare un errore di distrazione, ripetuto a distanza di breve tempo. D'Elia afferma che probabilmente il *TZSY* fu stampato verso la fine del 1603; e dunque Ricci, in lettere nelle quali parla sempre vagamente di «un anno fa», avrebbe potuto facilmente confondersi e sbagliare. Sempre per quel che riguarda la medesima lettera, un altro fatto di notevole importanza è che vi si trovano descritte per la prima volta le reazioni iniziali suscitate da questo nuovo scritto di Ricci. Innanzitutto, egli afferma che la pubblicazione dell'opera ha chiarito il motivo della venuta dei missionari gesuiti in Cina; Ricci afferma il buon esito dell'opera presso una certa parte di pubblico.

Con il Catechismo, che l'anno passato stampai in questa città, venne ad intendere questa gente il nostro intendo nel venire a stare nella Cina, e così causò diverso effetto; perché ad alcuni levò dell'animo la sospitione di altri fini cattivi, ad altri, amici della sua suspitione, aumentò l'odio contra di noi, e ci cominciano ad ingiuriare. Ma questo effetto fu di già molto tempo avanti previsto da noi; e così confidiamo in Dio che ci agiuierà. Comunemente i dotti stanno attoniti de sì nova e sì ben fundata dottrina, e molti mi confessorno che sta già confutata la setta degli idoli, senza aver chi possa dir niente alle nostre ragioni. Il male solo sta che gli appassionati non si reggono per ragione, *sed prorumpunt in maledica*. ²³

²² Biblioteca Casanatense di Roma, fondo manoscritto, ms. 2136.

²³ RICCI, *Lettere*, 376.

Dal momento in cui egli afferma che i dotti, ossia i letterati confuciani, si rallegrano della confutazione che nel *TZSY* viene fatta della setta degli idoli (*alias* buddhismo e daoismo), diventa plausibile pensare che coloro nei quali cresce il sospetto e l'odio nei confronti dei missionari, dopo la lettura di questo testo, altri non siano che i seguaci di queste religioni. Da una lettera al Fabio de Fabii, sempre del 1605, veniamo a conoscenza che, nonostante l'avversione suscitata in alcuni, il *TZSY* fece sì che altri «aprirno gli occhi e vennero alla nostra casa ad udire le cose della loro salute, molto più sono quei che si mossero, ma stanno aspettando se andiamo avanti con quello che cominciassimo». ²⁴ In ogni caso l'opera creò intorno ai gesuiti un'attesa, segno nel quale possiamo leggere la coscienza, da parte degli interlocutori cinesi, che il *TZSY* non fosse altro che un'opera di introduzione, la prima di una serie di opere destinate a rendere manifesto il pensiero dei missionari. Ricci ci informa anche della pubblicazione dell'《二十五言》 [èrshíwǔ yán] (*Venticinque sentenze*), opera di carattere morale divisa in venticinque paragrafi (da cui il nome), pubblicata a Pechino all'inizio del 1605, che ebbe il merito di mitigare gli animi, riuscendo ben accetta a tutti, in quanto non confutava le altre religioni presenti in Cina. Ciò che dava fastidio del *TZSY*, suscitando animate reazioni, era il suo carattere polemico. Non dimentichiamo che esso fu pubblicato tra due opere come il trattato 《交友论》 [jiāoyǒu lùn] (*De Amicitia*) e il *Venticinque sentenze*; che avevano carattere squisitamente morale e solo implicitamente apologetico, con l'intenzione immediata di voler fugare l'idea di una cultura occidentale incivile e inferiore a quella cinese. Veniamo a conoscenza di nuovi particolari dalla lettera scritta da padre Matteo a Giovanni Battista Ricci nel 1605. Innanzitutto vi si afferma che il *TZSY* «è una dichiarazione e prova della nostra fede, e confutai in esso le sette della Cina, nel che spesi molti anni; et riuscì assai bene». ²⁵ In esso, dunque, vengono confutate le principali religioni in auge allora in Cina; opera nella quale l'autore dichiara di aver speso molti anni. Ciò ci dà un'informazione ulteriore sul periodo di silenzio riguardante la composizione del nostro testo, che va dal 1596

²⁴ RICCI, *Lettere*, 383.

²⁵ RICCI, *Lettere*, 391.

al 1602. Probabilmente questi furono anni determinanti per Ricci, durante i quali l'apostolo della Cina, dopo aver scelto il confucianesimo come interlocutore privilegiato del cristianesimo, si dedicò all'approfondimento delle tradizioni religiose che avrebbero potuto impedire la diffusione dell'annuncio evangelico. Una lettera al padre Acquaviva ci dà notizia della pubblicazione, e del successo, del *TZSY* anche in Giappone; iniziativa che era stata presa dallo stesso Valignano.

Ci diede anco grande consolatione l'intendere che nel Giappone servivano molto queste nostre opere in lettera cina, per essere anco comune a Jappone; e per questa causa il p. Valignano ristampò in Cantone un'altra volta questo catechismo per mandare a Giappone; et il p. Francesco Pasio mi chiede gli mandì molti di quei libri, che, per venire dalla Cina, hanno là grande autorità.²⁶

In questa notizia sappiamo che Valignano decise la ristampa e l'invio in Giappone del *TZSY*, a distanza rispettivamente di diciannove e quattordici anni dalle pubblicazioni dei catechismi da lui composti per la Terra del Sol Levante: vale a dire il *Catechismus christianae fidei editus* del 1586 e il *Dochirina Kirishitan* del 1591. Ciò è un indizio della profonda capacità di penetrazione culturale attribuita a quest'opera ricciana, anche se – come ricorda lo stesso Ricci – non bisogna sminuire il fatto che buona parte della sua autorità derivava dal fatto di provenire dalla Cina. Altre importanti informazioni sul *TZSY* ci vengono fornite da una lettera scritta da Pechino il 15 agosto 1606, sempre ad Acquaviva.

Una delle cose, con le quali più si assicura questa stata è con i libri che ho fatti; e così lo intendono i nostri, gli amici cristiani e gentili; perché in essi veggono chiaramente che noi trattiamo di pace e virtude e obedientia ai principi, e non di guerra e ribellioni; e così tutti mi esortano a fare altre cose, ma non posso più, specialmente che qua non habbiamo licentia per stampare, né da V. P. né dagli inquisitori della India; e questi quattro o cinque libri miei, che vanno in volta, forno stampati

²⁶ RICCI, *Lettere*, 469.

dagli stessi Cinesi, senza io mettermi in essi, et il p. visitatore mi ha avisato che gli lasci stampare, dipoi di esser revisti bene. Solo il *Catechismo* che feci e la *Dottrina christiana*, che voltai in lettera cina, ho fatto con licentia degli inquisitori.²⁷

Dal brano sopra riportato si evince, una volta di più, che i padri gesuiti consideravano la stampa di libri di importanza capitale per poter restare in Cina. Notiamo che la preoccupazione principale di Ricci rimase sempre la permanenza dei missionari sul territorio, fattore indispensabile per una futura diffusione della fede cristiana. Col passare degli anni, infatti, egli aveva acquisito una coscienza sempre più profonda del fatto che il compito suo e dei primi missionari non era neanche quello di seminare il terreno, ma soltanto di dissodarlo. Ciò considerato, è chiaro che la sua produzione letteraria va letta in questa chiave: non ci si assicura il diritto di residenza in Cina, senza prima arrivare a coloro che potrebbero concederlo – vale a dire alle classi alte costituite dai mandarini, presso i quali l’arte di comporre libri è tenuta nella massima considerazione, dato che «i gradi molto alti si danno per sole composizioni, senza parlare mezza parola».²⁸ Un altro dato importante, fornitoci sempre da questa lettera, è che per poter stampare i libri era necessario il nulla osta dell’Inquisizione dell’India; ciò richiedeva talvolta periodi di tempo molto lunghi, tanto che Ricci lamentava il fatto che la missione cinese non avesse un’indipendenza maggiore in questo campo, alla pari della missione giapponese. Comunque, se, come è certo, la prima prefazione scritta da Feng Yingjing a Pechino risale al 1601, mentre l’opera è stata pubblicata soltanto nel 1603, possiamo dedurne che il testo circolò manoscritto già prima della sua uscita ufficiale. Da una raccolta di lettere inviata da Ricci ad Acquaviva, veniamo a conoscenza di alcune missioni condotte dai gesuiti quell’anno in vari villaggi nei dintorni di Pechino, il cui resoconto è stato fatto da Gaspare Ferreira. Egli ci narra dell’amicizia stretta con un letterato residente in un villaggio, battezzato dai

²⁷ RICCI, *Lettere*, 428.

²⁸ RICCI, *Lettere*, 429.

gesuiti con il nome di Clemente, al quale avevano regalato copia del *TZSY*, che questi accettò «con molto suo gusto». ²⁹ Ferreira racconta che, in questa evangelizzazione dei villaggi, molti, avendo saputo dell'arrivo dei missionari, si recavano sul posto per essere istruiti; vedendo il gran concorso di gente, i gesuiti ebbero un'altra idea. «Si compartì tra loro una buona quantità di dottrine, acciò quei che volessero convertirsi le studiassero, e poi comunicassero con gli altri; e per questa via venissimo a conseguir l'intento nostro con maggior brevità, facilità e niuno aggravio de' popoli». ³⁰ In questo passo si parla della distribuzione di «dottrine»: termine usato, soprattutto in questo periodo, nell'epistolario ricciano per indicare il 《天主教要》 [Tiānzhǔ jiàoyào] (*Dottrina cristiana*). ³¹ Ciò sembrerebbe quasi confermare il fatto che il rapporto tra il *TZSY* e la *Dottrina cristiana* consistesse nell'essere indirizzato il primo alla classe dirigente più colta, mentre la seconda era impiegata nell'evangelizzazione del popolo.

Oltre alla ristampa del *TZSY* voluta dal Valignano nel 1605, siamo a conoscenza di una nuova ristampa fatta nel 1607 ad opera di 李之藻 [Lǐ Zhīzǎo] ³² e promossa da un grande amico di questi, il letterato locale 汪孟樸 [Wāng Mèngpǔ], nella provincia dello Zhejiang, come è precisato da una lettera ad Acquaviva del 1608. Di ristampa si parla anche in un passaggio di una lettera del 1609, indirizzata a Pasio. In essa si racconta che «in una provincia certi gentili per se stessi, senza farsi cristiani, stamporno il nostro *Catechismo*». ³³ Questa allusione fa probabilmente riferimento alla già menzionata ristampa fatta da Li Zhizao 李之藻 nel 1607.

Il libro, essendo una presentazione dell'unico Dio fatta con dimostrazioni ragionevoli e riducendo la parte dogmatica ai minimi termini, poteva facilmente prestarsi a questo tipo di equivoci: sebbene nell'ultima parte si parli chiaramente dell'incarnazione e dell'ascensione del Signore.

²⁹ RICCI, *Lettere*, 449.

³⁰ RICCI, *Lettere*, 447.

³¹ Cf. RICCI, *Lettere*, 385.392.406.428.

³² RICCI, *Lettere*, 459.

³³ RICCI, *Lettere*, 519.

Questo, a grandi linee, è il quadro storico che ci presenta l'epistolario di 西泰 [Xītài]³⁴ riguardo al processo di formazione del testo preso in esame. Certo le *Lettere* lasciano aperte alcune questioni: come il problema di che cosa sia avvenuto nei sei anni durante i quali, dopo aver dichiarato che il *TZSY* era quasi pronto, il Ricci non ne fa più menzione; o ancora, di come venne fatta la scelta dei temi da inserire nell'opera.

Per questo motivo tenteremo ora di ottenere qualche informazione in più analizzando quanto del *TZSY* è detto nel *Della entrata*, che è una preziosa testimonianza dell'opera svolta da Ricci e dai suoi primi confratelli in Cina, attraverso un testo pubblicato in forma originaria solo dopo tre secoli. Questo lavoro fu preparato da Ricci sotto forma di appunti, nei quali raccolse, raccontando in terza persona, i ricordi dei primi passi dell'impresa della Cina, spinto dal fatto che era rimasto l'unico fra quelli che avevano iniziato. Il missionario maceratese, tuttavia, non portò a compimento l'opera. Dopo la sua morte, avvenuta l'11 maggio 1610, Nicolas Trigault, aggiungendo 19 fogli ai 122 già scritti dal Ricci, completò il manoscritto; in seguito lo portò a Roma, dove venne pubblicato a suo nome in edizione latina e italiana. Per anni, dunque, quest'opera venne conosciuta come scritta dal Trigault. Solo nell'ultimo secolo, grazie anche alla chiusura della questione dei Riti Cinesi, avvenuta da parte di Pio XII nel 1939, un nuovo interesse ha portato a render giustizia alla figura di Ricci; e il *Della entrata* ha conosciuto una nuova primavera, grazie all'edizione monumentale portata a termine da Pasquale D'Elia tra il 1941 e il 1949. Questa opera è tanto importante, dunque, anche per ciò che riguarda il *TZSY*, e per ciò che è sotteso al suo processo di formazione.

³⁴ Così era anche conosciuto padre Matteo Ricci in Cina (oltre al suo nome cinese 利瑪竇, traslitterazione fonetica del suo nome italiano); 西泰 significa «grande saggio dell'Occidente». Corrisponde al cosiddetto «nome del segnale», un nome onorifico, che descriveva la persona che lo portava, segnalando qualche suo tratto caratteristico. Questo nome era usato comunemente dalle persone per chiamarsi, mentre l'uso del nome personale veniva riservato ai genitori, o a figure di grande autorità.

Sin dall'inizio dello scritto, Ricci mette in evidenza alcune problematiche che dovettero sembrargli risolutive per l'introduzione del cristianesimo in Cina, tanto da venire poi inserite nell'esposizione del *TZSY*. Laddove, infatti, tratta delle diverse sette, dovendo affrontare il tema dell'immortalità dell'anima egli afferma:

Della immortalità dell'anima pare che gli antichi dubitassero manco, anzi derono ad intendere che vivevano molti anni dopo la morte là nel Cielo, ma non parlorno punto di stare alcuno nell'inferno; solo i letterati di questo tempo estinsero a fatto l'anima dopo la morte, et non credono né paradiso né inferno nell'altra vita.³⁵

Non dimentichiamo che questi appunti, riguardanti i primi passi della missione in Cina, furono stesi a partire dalla fine del 1608, o dagli inizi del 1609;³⁶ quindi il Ricci faceva qui una rilettura con il senno di poi di quanto aveva vissuto e appreso nel corso degli anni – a prescindere dal fatto che avesse utilizzato annotazioni prese via via nel tempo. Nel passo succitato torna un *leitmotiv* ricorrente nel *TZSY*: vale a dire il fatto che la dottrina confuciana, elogiata più volte da Ricci nei suoi scritti, e definita compatibile sul piano morale con la fede cristiana, è quella di Confucio stesso e dei suoi discepoli più antichi, pervertita poi dalle scuole neoconfuciane, aperte a contaminazioni con la «setta degli idoli». Quindi il nostro autore si presenta come portatore di qualcosa già presente presso gli antichi, che egli pensa sia utile per riportare i costumi ad una purezza originale ormai perduta.³⁷

È interessante notare, a proposito della pubblicazione del *TZSY*, che quando il libro venne nelle mani di Feng Yingjing (1601), egli avrebbe voluto stamparlo subito; ma il Ricci tentò di farlo desistere da questo proposito, adducendo la motivazione che avrebbe voluto rifinirlo meglio. Il vero problema era, invece, «non esser venuta anco la

³⁵ RICCI, *Della entrata*, 94.

³⁶ Cf. RICCI, *Lettere*, 524.

³⁷ Cf. A. CHIRICOSTA, «Introduzione», in M. RICCI, *Il vero significato del «Signore del Cielo»*, Id. (ed.), Urbaniana University Press, Roma 2006, 40.

licentia degli Inquisitori». ³⁸ Dunque nel 1601 l'Inquisizione di Goa non aveva ancora dato il nulla osta per la stampa dell'opera. Questa informazione va ad aggiungersi alle altre già annotate nel corso di questo paragrafo, nel tentativo di ricostruire le vicende riguardanti il *TZSY*. Di grande importanza, inoltre, è un altro fatto narrato da Ricci: dato che Feng Yingjing non trovò ragionevoli le obiezioni mossegli dal gesuita per impedire la pubblicazione dell'opera, e «sapendo che già stavano intagliate le tavole di questo libro, diede danari per stamparne da duecento». ³⁹ Dunque, se fosse stato per Feng Yingjing, il libro – uno dei passaggi fondamentali della storia dell'ingresso del cristianesimo in Cina – sarebbe stato stampato già prima del 1603; anno in cui venne ufficialmente pubblicato con il titolo di 《天主实义》 [*Tiānzhǔ shíyì*]. ⁴⁰

3. IL PROBLEMA DELLA SCELTA DEI TERMINI FILOSOFICI E TEOLOGICI

Sappiamo che l'evangelizzazione e l'inculturazione, ossia l'«interculturazione», ⁴¹ hanno sempre una stretta relazione. Perciò la scelta

³⁸ RICCI, *Della entrata*, 456.

³⁹ RICCI, *Della entrata*, 456.

⁴⁰ A questo proposito è interessante rilevare che l'edizione Quodlibet di *Della entrata*, da me consultata, afferma che l'opera venne pubblicata nel 1603 con il titolo di 《天学实义》, mentre le numerose ristampe successive porterebbero il titolo di 《天主实义》 (cf. RICCI, *Della entrata*, [n.d.c.] 2, 454). Ciò contrasta però con quanto affermato da D'Elia in una nota posta a margine delle *FR*, dalla quale siamo informati che l'opera venne pubblicata con il titolo di 《天主实义》 e solo in seguito, probabilmente dopo il 1615 quando il termine 天学 iniziò a indicare la religione cristiana, fu pubblicato con il titolo 《天学实义》. Inoltre D'Elia indica l'esemplare dell'opera conservato tuttora nella Biblioteca Casanatense di Roma come l'unico che rappresenta l'edizione del 1603. Tale esemplare, come ho potuto constatare io stesso, reca sul frontespizio i caratteri 《天主实义》, e ciò a sostegno della tesi di D'Elia (cf. *FR* II, [n.d.c.] I, 293).

⁴¹ Una terminologia recente indica lo sforzo dei cristiani per far penetrare il messaggio di Cristo in un determinato ambiente socioculturale, presupponendo la potenziale

dei termini appropriati, scientifici, filosofici e teologici diventa un impegno primario nel campo missionario.

La Parola di Dio deve essere trasmessa in modo tale che non solo sia capita con l'intelligenza, ma penetri profondamente nella globalità della persona umana in modo tale che, attraverso una conversione radicale, possa portare questa persona ad esprimere con tutta la sua vita, con tutta la sua cultura, la propria adesione alla fede di Cristo Signore. Da qui la necessità che questa parola sia trasmessa non già in un linguaggio esotico, ma in forme consustanziali con la vita delle persone a cui è annunciato il Vangelo; non quindi in contrapposizione, ma in armonia con il contesto storico-sociale-culturale dei popoli a cui è rivolto il messaggio della salvezza.⁴²

Il processo di inculturazione della fede cristiana deve iniziare, in ordine di tempo e di importanza, dotandosi di una traduzione ed espressione adeguata affinché il messaggio cristiano possa svilupparsi dall'interno di una determinata cultura. Una critica rivolta a Ricci e ai gesuiti in genere è quella di aver strumentalizzato la scienza, spacciandosi per scienziati al fine di ottenere conversioni. Ma dimentichiamo che la rigida dicotomia religione-scienza non esisteva ancora nel XVII secolo. Presentandosi come studiosi del cielo materiale, i missionari avevano titoli per accreditarsi come studiosi della realtà; per essere

universalità di ogni cultura: l'apertura culturale si fonda sulla medesima natura umana, ovvero sulla verità dell'essere uomini con i loro comuni valori; essi sono invitati a una nuova comprensione di se stessi, a un processo continuo di reinterpretazione. Il termine include l'idea di crescita, di reciproco arricchimento delle persone, di mutua fecondazione delle culture che si incontrano. Cf. CCC 854.1232.2684. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 353-379; J. RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005², 60-74; ID., *Non esiste Fede che non sia Cultura*, in *Mondo e Missione* (1993) 10, 657-665; B. TESTA, *L'evangelizzazione delle culture e l'inculturazione del fatto cristiano. Con un'antologia di testi Giovanni Paolo II a Benedetto XVI*, Quaderni di Sacramentaria & Scienze Religiose, Ancona 2010, 28-32.

⁴² 孙旭义, *L'Eucaristia in Cina*, 31.

accolti e accettati essi avevano bisogno di attestare la loro credibilità al fine di parlare del Cielo metafisico. Purtroppo, oggi molti presumono che la scienza si opponga alla fede cristiana.

Il cielo è l'oggetto degli studi ed è interpretato in un senso ampio: studi riguardanti il cielo fisico (cioè astronomia) e il Cielo metafisico (Dio, cioè teologia). La divisione moderna, o addirittura l'opposizione, tra queste due branche della scienza non rientrava nella scienza del Rinascimento. Ricci e i suoi compagni gesuiti consideravano il proprio messaggio religioso e la scienza europea come un insegnamento unitario, coerente, che chiamavano appunto «studi celesti» [天学 Tiānxué], in cui scienza e teologia si integravano a vicenda ed erano entrambe presentate in termini razionali.⁴³

I primi missionari gesuiti, in Cina, si trovarono di fronte al dilemma inerente al nome di Dio, di capitale importanza per la redazione del *TZSY*. Conoscevano infatti la scelta fatta da Francesco Saverio e dai suoi successori in Giappone di traslitterare il nome di Dio dal latino *Deus*, dopo averlo tradotto inizialmente con il termine giapponese 大日 [Dainici] (Gran Sole), che si era rivelato però inadeguato. In Cina i padri optarono per una scelta diversa: ricercando un nome che appartenesse all'orizzonte culturale del popolo cinese, e che allo stesso tempo potesse significare il Dio unico e personale dei cristiani senza prestarsi ad equivoci. Ricci notò che molti brani dei classici cinesi⁴⁴ concordavano con la dottrina cristiana, e propose un parallelo tra il rapporto del cristianesimo con la cultura greco-romana e quello del cristianesimo stesso con il confucianesimo. Su questo punto, afferma Papa Benedetto XVI, in una lettera indirizzata a mons. Claudio Giuliodori, vescovo di Macerata-Tolentino-Recanati-Cingoli-Treia:

⁴³ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 86-87. Cf. 李之藻 (ed.), 《天学初函》 (*La prima collana sulla dottrina celeste*), 6 voll., in 吴相湘 (ed.), 《中国史学丛书》 (*Collana di studi storici della Cina*), 台湾学生书局, 台北1965.

⁴⁴ Cf. *TZSY* 102-108.337-353.390-391.

Nonostante le difficoltà e le incomprensioni che incontrò, Padre Ricci, volle mantenersi fedele, sino alla morte, a questo stile di evangelizzazione, attuando, si potrebbe dire, una metodologia scientifica e una strategia pastorale basate, da una parte, sul rispetto delle sane usanze del luogo che i neofiti cinesi non dovevano abbandonare quando abbracciavano la fede cristiana, e, dall'altra, sulla consapevolezza che la Rivelazione poteva ancor più valorizzarle e completarle. E fu proprio a partire da queste convinzioni che egli, come già avevano fatto i Padri della Chiesa nell'incontro del Vangelo con la cultura greco-romana, impostò il suo lungimirante lavoro di inculturazione del Cristianesimo in Cina, ricercando un'intesa costante con i dotti di quel Paese.⁴⁵

Così «cominciorno a chiamare a Dio *Tienciù* (天主) [tiānzhǔ],⁴⁶ che vuol dire *Signore del Cielo*, come sin hora si chiama per tutta la Cina, e nella *Dottrina Cristiana* et altri libri che si fecero, e cadde molto bene per

⁴⁵ BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo ad obitu Matthaei Ricci*, 6 maggio 2009, *AAS* CI (2009), 537.

⁴⁶ Cf. *FR* I, [n.d.c.] 185-187.236. Il termine 天主, usato nell'estate 1583, deriva dal suggerimento involontario e indiretto di quello che sarà uno dei primi convertiti, Giovanni 陈, che indusse Ricci a una scelta poi rivelatasi definitiva per tutta la missione estremo-orientale. Si trattava di un neologismo, o almeno a quei tempi era percepito come tale. In realtà esso appare già per la prima volta nelle cronache cinesi 《史记》 dello storico 司马迁, dove indica il primo di otto Spiriti o Signori. Tutto ciò era naturalmente sconosciuto a Ricci, che si riferiva invece al 天 della concezione confuciana; termine con il quale, per sua stessa ammissione, spesso si indicava il cielo materiale, ma che, secondo una retta interpretazione, sarebbe da intendersi come l'unico Dio personale e creatore dell'universo. Nei suoi scritti Ricci userà sia i termini 天主 e 天, che in cinese indicano appunto sia il cielo materiale che il principio divino, sia il termine 上帝. Dopo la morte di Ricci (1610) buona parte della questione dei riti cinesi girerà proprio attorno a questi nomi. Comunque, il termine 天主 si ritiene già utilizzato dai nestoriani per denominare il Dio cristiano. Fatto curioso è l'ipotesi, nata in Giappone, secondo cui fu proprio un patriarca daoista, traducendo gli scritti nestoriani, a indicare con questo nome il Dio cristiano (cf. G. RICCIARDOLO, *Oriente e Occidente negli scritti di Matteo Ricci*, Chirico, Napoli 2003, 181-188).

il nostro proposito». ⁴⁷ Tra questi altri libri, naturalmente vi è anche il *TZSY*, in cui però Dio viene chiamato anche con il nome 上帝 [shàngdì] (Sovrano Supremo) e 天 [tiān] (Cielo), termini mutuati sempre dai testi classici, e che, secondo Ricci, stanno alla base di una credenza in un Dio non impersonale e immanente, ma creatore, unico, personale e trascendente che i cinesi avrebbero posseduto sin dall'antichità.

C'erano anche altre espressioni impiegate da missionari e cristiani cinesi per nominare Dio, che a causa della controversia terminologica «furono successivamente abbandonate, interrompendo così un promettente processo di inculturazione». ⁴⁸ Ad esempio, 大父母 [dà fùmǔ] (Grande Padre-Madre), ⁴⁹ 万物真源 [wànwù zhēnyuán] (Vera Origine dei Diecimila esseri), 天, 大主 [dàzhǔ] (Grande Signore), 主 (Signore), 主宰 [zhǔzǎi] (Signore Dominatore), 大主宰 [dà zhǔzǎi] (Grande Signore Dominatore), ecc. Nei prossimi capitoli noteremo come nel *TZSY* Ricci utilizzi spesso «Grande Padre-Madre» per nominare Dio; termine che era stato impiegato da Ricci e Ruggieri fin dagli albori della missione. Questa espressione è stata successivamente utilizzata in modo frequente nella letteratura cristiana cinese, sia dai missionari che dai convertiti.

Le origini recondite del termine stanno nella cosmogonia cinese, in cui il concetto di *yang*, elemento maschile, e *yin*, elemento femminile, sono centrali. «Grande Padre-Madre» era un termine che designava sia l'imperatore che le autorità locali. Yang Tingyun (杨廷筠 [Yáng Tíngyún]), uno dei pilastri della prima comunità cattolica cinese, ne sviluppò un'interpretazione cristiana. Considerare l'universo come il proprio padre e la propria madre implica riconoscere che tutti gli esseri umani sono fratelli e sorelle. Il termine richiama anche il rapporto tra genitore e figlio, un rapporto che rispecchia, in termini di vicinanza, quello tra Dio e gli uomini. L'abbandono del termine «Grande

⁴⁷ RICCI, *Della entrata*, 133.

⁴⁸ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 84.

⁴⁹ È interessante sapere che ancora oggi i cinesi chiamano quei governanti che agiscono con giustizia e benevolenza 父母官 (mandarino padre-madre).

Padre-Madre» è particolarmente deplorabile alla luce del perseguimento di un linguaggio inclusivo, che eviti connotazioni patriarcali e maschili di Dio, da parte della teologia contemporanea.⁵⁰

Ricci tiene molto a dimostrare come, attraverso la ragione naturale, i cinesi potessero giungere alla conoscenza del vero Dio, dell'immortalità dell'anima e della retribuzione del bene e del male; nel *TZSY* egli «dava ragione delle cose della nostra santa fede».⁵¹ È questa una delle grandi sfide del gesuita maceratese, che possiamo evincere dai passaggi delle sue opere da noi prese in esame, e che costituiscono il punto di forza del suo *TZSY*.

In seguito alle scelte operate da Ricci i primi catechismi in cinese si strutturano usando il nome classico 天主 per indicare Dio; nome che si usa ancora oggi nella liturgia cattolica. «Studiando i libri classici cinesi, Ricci ne sottolinea la spiritualità, mettendo in guardia dai commenti razionalistici [...] E poggia le sue argomentazioni su analisi verbali e su citazioni precise e pertinenti, scelte nei testi antichi. Fedele al suo nuovo metodo, affinato verso il 1596, egli imposta i principi cristiani della creazione, dell'immortalità e della giustizia».⁵² Egli, nel suo impegno per l'inculturazione, diviene il principale promotore di una strategia di conversione «docile», tendente a non sconvolgere né a mettere in crisi le abitudini e le tradizioni dei cinesi.

Se vogliamo comprendere le ragioni delle scelte ricciane in materia terminologica e, in fondo, di ciò che riguarda il metodo dell'evangelizzazione, dobbiamo chiarire innanzitutto alcuni fraintendimenti su Ricci. Oggi la sua grandezza è ormai indiscussa sia in Cina sia in Occidente. Tuttavia, nonostante le attestazioni di stima che le sono state accordate, l'opera di Ricci è stata accompagnata sin dall'inizio da gravi e penosi fraintendimenti, «così pesanti da comprometterne

⁵⁰ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 85.

⁵¹ RICCI, *Lettere*, 159.

⁵² M. DEBERGH, *I primi pilastri dell'evangelizzazione dell'India, del Giappone e della Cina*, in L. MEZZADRI (ed.), *Storia del cristianesimo, Religione-Politica-Cultura. Il tempo delle confessioni (1530-1620/30)*, 14 voll., Borla, Roma 2001, VIII, 790.

l'efficacia ai fini dell'evangelizzazione, da offuscarne il valore sul piano del metodo, da distorcerne il significato nella prospettiva del dialogo interculturale». ⁵³

Credendo di essere un regno differente da tutti gli altri del mondo, la Cina si caratterizzava per un «odio naturale a tutti i forastieri dal principio sino a questi tempi, parendoli che tutti sono barbari e loro sono il capo, anzi tutto il corpo principale del mondo»; ⁵⁴ dunque i primi a fraintendere Ricci furono i cinesi suoi contemporanei. Inoltre, gli intellettuali cinesi erano convinti che nessuna nazione «si possa paragonar loro in ingegno e sapere; onde, quando questi letterati odono le ragioni con che provo le cose di nostra fede e della filosofia, stanno come fuori di sé dicendo: “Come può un forestiero saper più che noi altri?”». ⁵⁵ Tale atteggiamento impedì certamente a molti cinesi di intendere la testimonianza e l'annuncio cristiano dei missionari stranieri. La paura dei cinesi era duplice: che gli stranieri potessero nuocere entrando in Cina, e ancor di più uscendone, e portando con sé le conoscenze acquisite. Così, tutto il viaggio di Ricci verso Pechino, scandito in sette tappe, fu caratterizzato da incomprensioni così profonde da sfociare in gravi episodi di calunnia e di violenza. ⁵⁶

Il secondo fraintendimento nei confronti dell'opera ricciana ebbe origine all'interno della Chiesa stessa. Il nuovo superiore della missione dopo la morte di Ricci, Nicolò Longobardo, non condivise la decisione del suo predecessore di usare i termini 上帝 e 天, oltre a 天主, per indicare Dio. A lui i primi due sembravano termini incompatibili con il cristianesimo, «perché il loro uso contemporaneo era stato fortemente influenzato dalle dottrine materialiste e immanentiste del neo-

⁵³ A. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 15 (2011) 29, 52.

⁵⁴ RICCI, *Lettere*, 342-343.

⁵⁵ RICCI, *Lettere*, 286.

⁵⁶ Le difficoltà incontrate da Ricci nel superare la diffidenza dei cinesi sono ampiamente documentate dalle *Lettere* del missionario maceratese (cf. RICCI, *Lettere*, 121-123.264-266.310-311; OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 53).

confucianesimo». ⁵⁷ Tuttavia, anche se in buona parte della storiografia della missione in Cina Longobardo è descritto come avversario di Ricci e oppositore del metodo ricciano,

le cose sono ben più complesse. Per quanto riguarda l'inculturazione liturgica, la promozione del clero cinese, l'indipendenza della missione della Cina da Macao e l'apostolato scientifico, Longobardo ha continuato e sviluppato la politica inaugurata da Valignano e Ricci. Nel 1614 Longobardo inviò Nicolas Trigault in Europa per ottenere più missionari scienziati e più libri. Un altro compito importante affidato da Longobardo a Trigault fu quello di ottenere il permesso di adottare la lingua cinese nella liturgia, autorizzazione incredibilmente concessa da Paolo V nel 1615.

Non vi è alcuna prova che Longobardo fosse in disaccordo con Ricci sulla questione dei riti, i quali non erano ancora oggetto di controversia. Longobardo si differenziò dalla strategia di Ricci su due aspetti, il primo dei quali non fu in realtà in contrapposizione, ma piuttosto in continuazione con il suo metodo. Longobardo, con Alfonso Vagnoli, aveva sostenuto e perseguito la predicazione diretta alla popolazione. [...] Ne risulta che Ricci non era contrario alla missione al popolo, anzi era convinto che alla solida fondazione della presenza cristiana (alla quale lui stava lavorando) avrebbe dovuto seguire l'evangelizzazione del popolo, esattamente come faceva Longobardo. ⁵⁸

Comunque, la posizione assunta da Longobardo diede storicamente impulso alla cosiddetta «questione dei riti cinesi». Tale disputa è stata formalmente chiusa solo l'8 dicembre 1939 con l'istruzione *Plane compertum est* di Papa Pio XII. ⁵⁹ La lunga polemica fu «un sommario

⁵⁷ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 83.

⁵⁸ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 80-82.

⁵⁹ SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, *Instructio circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus Plane compertum est*, 8 dicembre 1939, *AAS XXXII* (1940) 1, 24-26.

di incomprensioni)»,⁶⁰ che «scatenò le passioni dei detrattori e dei difensori dei gesuiti in un dibattito in cui non era solamente in causa il servizio del Vangelo, ma dove intervenivano allo stesso modo le controversie teologiche e filosofiche, le inimicizie personali, nonché le lotte per l'influenza tra le congregazioni». ⁶¹ Resta il fatto che tali incomprensioni misero in discussione le fondamenta della strategia missionaria di Ricci, e il metodo dell'accomodamento alla cultura cinese che egli aveva posto come cardine del suo apostolato.⁶²

Un altro grave fraintendimento del pensiero e delle intuizioni di Ricci è iniziato in tempi più recenti, ed è ancora in atto. Non sono pochi, tra gli odierni estimatori di Ricci, a considerarlo esclusivamente un «mediatore culturale», che ha trovato nell'esercizio del dialogo fine a se stesso il vero risultato della propria missione.⁶³ In questa prospettiva, valutando l'opera evangelizzatrice ricciana, «non solo risulta completamente assente il punto di vista della fede, ma si vuole anche a tutti i costi non tener conto in alcun modo delle esplicite affermazioni che su questo argomento sono state fatte da Ricci e dai missionari gesuiti». ⁶⁴ Con una certa condiscendenza si è riconosciuto che «la missione del Ricci fu [...] duplice: non solo divulgò la cultura europea in Cina, ma anche quella cinese in Europa, contribuendo significativamente alla nascita della moderna sinologia occidentale»;⁶⁵ e si è preso atto che il suo annuncio del Vangelo ha favorito «un fruttuoso dialogo tra due diverse civiltà, agevolando scambi e forse anche fusioni». ⁶⁶

⁶⁰ C. SANTINI, «Il *Compendium Actorum Pekinensium*. Testimonianze della questione dei riti cinesi presso la Biblioteca Augusta di Perugia», in F. D'ARELLI (ed.), *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, IsIAO, Roma 1998, 118.

⁶¹ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 77-78.

⁶² CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 66.

⁶³ Cf. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 55.

⁶⁴ F. DI GIORGIO, «Il dialogo di Padre Matteo Ricci con la cultura cinese», in *La Cina e i cinesi del 1600 dai «Commentari della Cina»*, Supplemento della *Rivista Italiana di Medicina Tradizionale Cinese* 5 (1-1995) 59, 34.

⁶⁵ 吕同六, «Matteo Ricci e la Cina», in F. D'ARELLI (ed.), *Le Marche e l'Oriente*, 31.

⁶⁶ 吕同六, «Matteo Ricci e la Cina», 31.

In definitiva, Ricci, però, diventa «un interlocutore inadeguato, anzi impossibile, delle filosofie orientali del principio indeterminato, [...] a causa della natura particolare della sua missione, non ha avuto e, nella sua condizione storica, non poteva avere gli strumenti teorici per dialogare con le metafisiche orientali». ⁶⁷ Secondo tale visione, l'impresa missionaria svolta da Ricci perderebbe di senso, e dovrebbe essere considerata un fallimento.

Se la missione di Ricci fosse stata ordinata esclusivamente ai nobili fini della comunicazione culturale e della trasmissione dei saperi, essa dovrebbe considerarsi pienamente riuscita, anzi un modello esemplare di comunicazione interculturale. Ma quando si pensi che la grandiosa opera del missionario maceratese costituiva soltanto uno stratagemma di conquista religiosa, che avrebbe richiesto anche un compiuto confronto tra filosofie e metafisiche, si comprende che il tentativo di Ricci sarebbe stato destinato a un insuccesso di larga scala. ⁶⁸

Resta il fatto che la Cina non si è convertita al cattolicesimo, e che l'evangelizzazione in questo paese ha avuto successi «sempre ed ovunque limitati e precari»; ⁶⁹ ciò mostrerebbe la presenza di una contraddizione tra ragione e fede – non solo nell'attività di Ricci, ma nell'intera opera missionaria della Chiesa. Secondo tale ragionamento, l'esercizio della ragione universale dovrebbe condurre l'uomo a cercare il dialogo con gli altri, in special modo con le altre culture, e dovrebbe incentivare la «civile conversazione» ⁷⁰ tra esseri umani; solo il dialogo culturale, dunque, sarebbe l'elemento positivo e duraturo dell'azione di Ricci e di quei missionari che, in Cina e altrove, segui-

⁶⁷ F. MIGNINI, «Prefazione. Nel segno di Matteo Ricci in Cina», in RICCI, *Della entrata*, XVI.

⁶⁸ MIGNINI, «Prefazione. Nel segno di Matteo Ricci in Cina», XVIII.

⁶⁹ P. BEONIO-BROCCHIERI, «Strategia missionaria e filosofia cristiana nel pensiero di Matteo Ricci», in M. CIGLIANO (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani*, 43.

⁷⁰ Cf. MIGNINI, «Prefazione. Nel segno di Matteo Ricci in Cina», XIX.

rono il suo esempio. Al contrario, l'annuncio della fede, con la sua pretesa di imporre una verità valida per tutti e per sempre, avrebbe portato a lotte e a divisioni, e costituirebbe l'elemento negativo e fallimentare dell'opera ricciana e dei tentativi di evangelizzazione in generale.

Non possiamo però fare a meno di chiederci: di quale ragione, e di quale fede, si sta parlando? Siamo sicuri che la ragione universale sia incompatibile con la rivelazione cristiana, e che la professione della fede esprima soltanto oscure pulsioni di intolleranza? Oppure, all'opposto, la ragione universale, se non viene circoscritta e fuorviata da un preciso atto della volontà, non solo non si oppone alla fede cristiana, ma conduce gradualmente alle soglie di essa? La questione della relazione tra ragione e fede, di capitale importanza per chiunque aspiri alla conoscenza della verità, si propone come fondamentale anche nella considerazione del «metodo dell'accomodamento», genialmente attuato da Ricci.⁷¹

Dopo avere chiarito i suddetti fraintendimenti, cerchiamo di vedere quale sia il fondamento filosofico che è stato alla base dei dialoghi tra il LO e il LC. Chiunque legga il *TZSY* si trova di fronte a una domanda ineludibile: qual è il reale fondamento del dialogo tra i due personaggi, considerando le loro provenienze linguistiche e culturali così diverse? Come possono intendersi e trovare l'accordo su questioni di vitale importanza, dal momento che le loro rispettive culture sembrano contrastanti – o addirittura incompatibili?⁷²

Prima di tutto, i due interlocutori condividono consapevolmente la ragione universale: che è la «facoltà di conoscere discorsiva e giudicatrice»⁷³ comune a tutti gli uomini, definita anche come la «facoltà di percepire chiaramente e distintamente le connessioni fra le idee universali».⁷⁴

⁷¹ Cf. OLMÍ, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 56-57.

⁷² Cf. OLMÍ, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 62-63.

⁷³ A. GUZZO – V. MATHIEU, «Ragione», in CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed.), *Enciclopedia Filosofica*, 4 voll., Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma 1957, III, 1827.

⁷⁴ AA.VV., «Ragione», in L. BONI (ed.), *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Redazioni Garzanti, Milano 1987², 771.

Tale ragione differisce dall'intelletto soltanto per la sua modalità di esercizio: questo, infatti, opera intuitivamente (il νοῦς aristotelico), mentre quella agisce discorsivamente (λόγος, διάνοια).⁷⁵ Fin dagli inizi del dialogo, su richiesta del LC, il LO parla di Dio basandosi sulla ragione universale: «Cercherò di spiegare la religione cattolica del Signore del Cielo per dimostrare che è la vera religione. [...] Prima di tutto presenterò le ragioni su cui essa si fonda» (22).⁷⁶ Il primo di tali principi consiste nel riconoscimento dell'intelletto come facoltà caratteristica degli esseri umani: «Di tutte le cose che distinguono l'uomo dagli animali nessuna è più grande della facoltà intellettuale. L'intelletto può distinguere il giusto dall'errato, il vero dal falso, ed è difficile ingannarlo con qualcosa che non sia ragionevole» (23). L'intelletto ha una funzione conoscitiva fondamentale poiché «ciò che è dimostrato dalla facoltà dell'intelletto non può forzatamente essere fatto corrispondere alla falsità. Tutto ciò che la ragione mostra essere vero, non posso non riconoscerlo come vero; tutto ciò che la ragione mostra come falso, non posso non riconoscerlo come falso» (25). Il LO vuole esporre gli insegnamenti di Dio con chiarezza e la sua analisi sarà basata solamente sulla ragione (26). Il LC concorda con questa intenzione, dicendo che «agire in accordo con la ragione è bene, ed è chiamato virtù, e che offendere la ragione è un male, ed è chiamato vizio» (330). Per mezzo dell'uso della ragione, i due interlocutori si propongono di giungere alla verità, ossia alla corrispondenza del pensiero e della realtà.⁷⁷ Afferma Ricci nel *TZSY* che «l'oggetto dell'intelletto è

⁷⁵ Cf. N. ABBAGNANO, «Pensiero», in G. FORNERO (ed.), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2005⁹, 803. Ricci utilizza, come strumento di orientamento concettuale nella realtà, la metafisica tomista che aveva studiato negli anni di formazione al Collegio Romano (cf. CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 70; M. FOIS, «Il Collegio Romano ai tempi degli studi del P. Matteo Ricci», in CIGLIANO (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani*, 203-228).

⁷⁶ Al fine di non eccedere con i riferimenti, quando non altrimenti specificato i numeri tra parentesi si riferiscono, d'ora in poi, al paragrafo citato del *TZSY*, come appare nella già citata edizione in italiano: RICCI, *Catechismo*.

⁷⁷ Cf. *Sth* I, q. 16, a. 2; *Contra Gent.* I, 59; *De Ver.*, q. 1, a. 1.

la verità, mentre l'oggetto della volontà è la bontà» (450); il LC riconosce che «tutti gli uomini possiedono una mente capace di distinguere il giusto dallo sbagliato, il vero dal falso. Chiunque non sia in grado di comprendere questa verità è come una persona che abbia smarrito le fondamenta del pensiero. Chi vorrebbe ancora ascoltare le altre sue assurdità?» (75).

La verità non è solo un atto mentale, ma anche un esercizio dell'intelligenza: essa scaturisce dall'adeguazione alla realtà del pensiero, dell'azione e dell'intera vita. Tale valenza etica della verità è evidente nel *TZSY*, e corrisponde all'orientamento della filosofia cinese in generale. Il LC ritiene che «in ogni discussione è essenziale porre la verità al di sopra del resto. [...] L'uomo nobile fonda la propria vita sulla verità; in sua presenza le si adegua, in sua assenza fa opposizione» (27). Il LO più avanti concorda, dicendo che «gli uomini nobili non hanno motivo di opporsi alle dottrine conformi alla verità» (80). Ricci non mette mai in discussione la possibilità di una metafisica realista; anzi sostiene che la conoscenza certa può giungere a indagare l'essere in quanto tale, cioè la perfezione prima di tutte le cose. A differenza di molti pensatori occidentali moderni, Ricci aderisce fermamente al senso della realtà, e lo suppone integro negli interlocutori cinesi con i quali si confronta nel corso della sua missione, e del dialogo interculturale da lui intrapreso.

Che cos'è il senso della realtà? Qui intendiamo «senso» come l'accezione figurata del latino *sensus*, che «indica una capacità di intendere, conoscere, vedere, o anche di esprimere un punto di vista, una valutazione». ⁷⁸ Avere senso della realtà significa conoscere il mondo e saperlo valutare, in modo spontaneo e immediato, e saper discernere e utilizzare i riferimenti necessari ad orientarsi in esso. Il senso della realtà è la facoltà corrispondente al *sensus naturae communis* della filosofia dell'Aquinate: un'intelligenza immediata dei principi gnoseologici (ad esempio, causalità, finalità e non contraddizione) e delle certezze esistenziali fondamentali (la realtà esiste ed è conoscibile, la

⁷⁸ D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993, 149.

realtà è ordinata e così via), che si pone alla base di ogni successivo sviluppo della conoscenza e della vita morale dell'uomo.⁷⁹ Esso è indispensabile tanto nella vita quotidiana quanto nelle ricerche più avanzate; permette di individuare la gerarchia delle certezze originarie dell'esistenza e di radicarsi in esse, in modo da vivere una vita pienamente umana. «Il senso della realtà non dipende da alcuna credenza religiosa o convinzione filosofica; è una *costante antropologica* che accomuna tutti gli uomini di ogni tempo, razza, cultura. È impossibile trovare un uomo che ne sia del tutto sprovvisto (non riuscirebbe a sopravvivere!); ma solo i saggi, i sapienti, i santi lo possiedono nel grado più alto».⁸⁰

Nella storia del pensiero umano si è tentato varie volte di togliere valore e fondamento al senso della realtà, considerandolo come una forma di sapere troppo immediata, ingenua, irriflessa e quindi anche ingannevole.⁸¹ Tuttavia, poiché il sistema delle «certezze universali e necessarie, costitutive della conoscenza umana come tale»,⁸² è un insieme organico, le cui parti sono interdipendenti e interagenti, sia il tentativo di negare in blocco il senso della realtà, sia quello di rifiutarne un singolo elemento sono ugualmente insostenibili. Se qualcuno volesse disconoscere il senso della realtà e il suo porsi a fondamento di ogni possibile concezione del mondo, ad esempio, quella filosofica, scientifica, artistica e religiosa, potrebbe «con assoluto rigore raziona-

⁷⁹ Cf. P. FAGGIOTTO, «Senso comune», in CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed.), *Enciclopedia filosofica* [d'ora in poi *EF*], IV, 546-547; A. LIVI, *Filosofia del senso comune. Logica della scienza & della fede*, Ares, Milano 1990; A. OLMI, «Senso della realtà e scienza del sacro: appunti per una ierologia realista», in *La visibilità del Dio invisibile, Divus Thomas* 111 (2008) 51, 152-172.

⁸⁰ OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 67.

⁸¹ Secondo alcuni filosofi occidentali e orientali, la realtà semplicemente non esiste. Cf. A. SANTUCCI, «Nichilismo», in *EF*, III, 891; P. D'ELIA, «Cina», in *EF*, I, 1045; S. CARAMELLA, «Scetticismo», in *EF*, IV, 339-342; G. CAPONE BRAGA, «Fenomenismo», in *EF*, II, 314-329; M. GRANET, *Il pensiero cinese*, Adelphi Edizioni, Milano 1971, 393.

⁸² LIVI, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo*, 165.

le *descrivere* la pretesa di negarlo; non può invece *giustificare* in modo alcuno – trattandosi di una scelta per sua natura *immotivata*, ingiustificabile – questa negazione». ⁸³

Il senso della realtà viene così costantemente usato fino al punto che possiamo trovare in esso il filo conduttore del *TZSY*, il criterio dirimente della lunga discussione, il fondamento ultimo del dialogo tra i due interlocutori, che altrimenti si troverebbero al limite della reciproca estraneità. Ricorrendo alle certezze originarie dell'esistenza e ai primi principi della conoscenza, il LO conduce il LC a riconoscere l'esistenza e gli attributi di Dio; l'erroneità delle concezioni filosofico-religiose buddhista, daoista e neoconfuciana; l'immortalità dell'anima umana, e la sua essenziale diversità dall'anima degli animali; l'erroneità dell'insegnamento buddhista e neoconfuciano secondo cui Dio è all'interno di ogni cosa, e forma un'unità con tutti gli esseri; la falsità della reincarnazione delle anime; l'insufficienza della morale daoista, e la reale esistenza del paradiso e dell'inferno; la fondamentale bontà della natura umana, e la ragionevolezza della morale cristiana; l'efficacia del celibato ecclesiastico nella diffusione della Via. In tal modo, la ragione naturale messa in atto dai due interlocutori del *TZSY*, attraverso il continuo richiamo al senso della realtà, diventa «ragione sapienziale»: che supera i limiti dell'esperienza immediata per elevarsi alla conoscenza di Dio, e preparare alla rivelazione del suo mistero. ⁸⁴ Come afferma il LO: «È meglio osservare le cose per mezzo della ragione piuttosto che osservarle con gli occhi, poiché gli occhi possono cadere in errore, mentre la ragione non può» (181).

Una delle principali accuse mosse attualmente a Ricci è di aver attaccato con ingiustificabile durezza le posizioni filosofico-religiose delle tre grandi scuole ⁸⁵ presenti in Cina ai suoi tempi, accordando solo al confucianesimo classico la dignità di interlocutore dell'annuncio cristiano. Alcuni perfino accusano Ricci di totale incomprensione

⁸³ LIVI, *Filosofia del senso comune*, 151.

⁸⁴ Cf. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 67.

⁸⁵ Sono il buddhismo, il daoismo e il neoconfucianesimo; che peraltro, secondo alcuni studiosi, non sono da considerare religioni in senso stretto.

nei confronti delle concezioni filosofiche più originali del pensiero cinese;⁸⁶ un'incomprensione dovuta sia a un'insufficiente penetrazione storico-filosofica, sia all'impianto metafisico-scolastico ricevuto da Ricci nel corso della sua formazione, sia alla prospettiva teologica esclusivista da lui adottata.⁸⁷ Altri critici, invece, sostengono che la stroncatura ricciana del buddhismo e del daoismo abbia avuto comprensibili motivazioni di strategia missionaria: da un lato, il confucianesimo classico era ben visto dai mandarini; dall'altro,

l'universalismo buddhista, la sua maggiore adattabilità alle esigenze logiche di un contesto asiatico e, soprattutto, il fatto che si trovasse a fornire risposte differenti a domande di senso analoghe a quelle cui anche il Cristianesimo replicava, ne [facevano] un temibile avversario. Per questa ragione il Ricci si scaglierà più e più volte, nel corso del testo, contro il Buddhismo e il Daoismo, quest'ultimo come presupposto logico in Cina del primo, determinato, però a contestarne la veridicità tramite argomentazioni logiche piuttosto che stigmatizzarlo acriticamente, in modo da sradicarlo alla radice qualsiasi pretesa di validità.⁸⁸

Con maggiore equilibrio, altri intellettuali riconoscono che Ricci aveva sì una comprensione superficiale del buddhismo e del daoismo, ma che nondimeno si era impegnato per anni nel loro studio; non poteva essere così sprovvisto in materia, come alcuni lo dipingono. Piero Corradini sostiene che Ricci ha identificato in tali religioni

gli ostacoli più importanti all'espansione del cristianesimo [...] troviamo [quindi] piuttosto naturale che abbia cercato di contrastarle. [...] È chiaro, comunque, che le informazioni di Ricci riguardo a daoismo e

⁸⁶ Cf. M. RICCI, *The True Meaning of the Lord of Heaven [T'ien-chu Shih-i]*, a cura di E.J. Malatesta, Institut Ricci-Ricci Institute, Taipei-Paris-Hong Kong 1985, 47-49.

⁸⁷ Cf. RICCI, *The True Meaning of the Lord of Heaven*, 48. Secondo i traduttori inglesi del TZSY, la maggior parte dei teologi contemporanei di Ricci avrebbero creduto che fuori del cristianesimo non esista salvezza. Questo tipo di teologia aveva portato Ricci ad opporsi così fieramente al daoismo e buddhismo (cf. ID., 50-51).

⁸⁸ RICCI, *Il vero significato del «Signore del Cielo»*, 49-50.

buddhismo provenivano dai letterati confuciani con i quali era in contatto. Egli era abbastanza bene informato e si deve notare che nelle sue discussioni apologetiche egli non mostrò mai disprezzo per le dottrine contro le quali combatteva e discuteva. Al contrario Ricci discusse con argomenti razionali e per questa ragione fu molto apprezzato perfino dai suoi avversari.⁸⁹

In ogni caso, il giudizio di Ricci nei confronti delle religioni cinesi appare sgradevolmente in contrasto con la sensibilità degli occidentali (e dei cinesi) contemporanei: «Per noi, oggi, tali idee sono di un certo imbarazzo».⁹⁰ Al punto di sollevare la domanda: in che modo considerare la cosiddetta «accoglienza» di Ricci del confucianesimo classico, ma non del buddhismo, del daoismo e del neoconfucianesimo? Per poter rispondere a questa domanda, occorre prendere una chiara posizione nei confronti del problema della verità. Se si accoglie l'imperativo categorico dell'ideologia relativista, secondo cui la verità non solo non si riesce a trovare ma non deve neppure essere cercata, allora ogni concezione di Dio, del mondo e dell'uomo sembra equivalente a qualsiasi altra: esse appariranno semplici opinioni, nessuna delle quali può né deve imporsi sulle altre. Ciò che realmente conta sarebbe il dialogo interculturale, finalizzato allo scambio di conoscenze utili, come ad esempio quelle tecnologiche e scientifiche: in questa prospettiva Ricci è stato grande quando ha aperto un dialogo tra l'Occidente e la Cina, lo è stato assai meno quando ha preteso di convertire i cinesi al cristianesimo.⁹¹

⁸⁹ P. CORRADINI, «Matteo Ricci: la vita e le opere», in RICCI, *Della entrata*, XXXV-XXXVI.

⁹⁰ J. SHIH, «Matteo Ricci e la religioni cinesi», in D'ARELLI (ed.), *Le Marche e l'Oriente*, 69.

⁹¹ Cf. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 71. Si potrebbe dire che è questo il senso della quasi totalità delle interpretazioni laiciste di Ricci, le quali dissociano volutamente la funzione del mediatore culturale da quella del missionario cristiano, non vedendo in che modo la ragione universale possa condurre alle soglie della fede cristiana.

Se invece ci si lascia ispirare dal senso della realtà, se ci si lascia docilmente e saggiamente e *ragionevolmente* guidare dalle certezze originarie dell'esistenza e dai principi primi della conoscenza, si dovrà ammettere che alcune concezioni di Dio, del mondo e dell'uomo sono *più vere di altre*: ciò non vuol dire che una sola sia assolutamente vera, e che tutte le altre siano assolutamente false – bensì che esiste una *gerarchia delle verità* conosciute dalle culture; che tutte le culture contengono qualcosa di vero, ma anche qualcosa di falso; e che il *quantum* di verità – cioè di effettiva adeguazione alla realtà – presente in ogni cultura è «cristianizzabile», cioè rende *sempre e ovunque* possibile l'ascolto dell'annuncio cristiano e la conseguente, libera, scelta della fede.⁹²

La considerazione del valore umano e spirituale di qualsiasi cultura impone un duplice discernimento. Innanzi tutto, un discernimento conoscitivo: che non «prenda per buono» tutto ciò che la cultura in esame pensa e dice, ma ne valuti il grado di corrispondenza a ciò che è possibile conoscere di Dio, del mondo, dell'uomo. In secondo luogo, un discernimento espressivo: che valuti l'effettiva capacità della cultura di comunicare e rendere condivisibili le proprie conoscenze, senza creare equivoci e indurre nell'errore coloro che si servono di quella terminologia, di quelle immagini, di quei simboli per orientarsi nella realtà.⁹³ Ambedue i discernimenti sono guidati da un duplice criterio: in primo luogo un criterio filosofico, basato sulla «filosofia implicita», che, nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere, costituisce il

nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero. Si pensi, solo come esempio, ai principi di non contraddizione, di finalità, di causalità, come pure alla concezione della persona come soggetto libero e intelligente e alla sua capacità di conoscere Dio, la verità, il bene; si pensi inoltre ad alcune norme morali fondamentali che risultano comunemente condivise. Questi e altri temi indicano che, a prescindere dalle correnti di pensiero, esiste un insie-

⁹² OLM, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 71.

⁹³ Cf. OLM, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 72.

me di conoscenze in cui è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell'umanità. [...] Queste conoscenze, proprio perché condivise in qualche misura da tutti, dovrebbero costituire come un punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche. Quando la ragione riesce a intuire e a formulare i principi primi e universali dell'essere e a far correttamente scaturire, da questi, conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico, allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthòs logos, recta ratio*.⁹⁴

In secondo luogo, da un criterio teologico: fondato dal riferimento al deposito della fede, trasmesso dalla sacra Tradizione e dalla Scrittura «strettamente congiunte e comunicanti tra loro»,⁹⁵ e autenticamente interpretate da parte del «solo magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo». ⁹⁶I due criteri interagiscono, e consentono di preparare il terreno all'annuncio e all'inculturazione del Vangelo: il discernimento conoscitivo distingue le verità, conformi alla realtà secondo la ragione universale, che sono gli aspetti di ogni cultura aperti al cristianesimo; il discernimento espressivo ne individua i termini, le immagini, i simboli che si prestano a veicolare i significati e a trasmettere i contenuti della Rivelazione cristiana.⁹⁷

In tutta la sua attività missionaria e in particolare nel *TZSY*, Ricci ha dedicato le proprie capacità intellettuali all'esercizio di tale duplice discernimento culturale. Sul piano conoscitivo, egli ha confutato le irragionevoli visioni di Dio, del mondo, dell'uomo presenti nella cultura cinese, e ha proposto concezioni più adeguate all'universale esperienza conoscitiva della realtà. Per fare alcuni esempi delle verità che egli propone al suo interlocutore: dal nulla non nasce nulla, ma dev'esserci «l'origine di ogni cosa» (72); il creatore dell'uomo, dotato di intelligenza e coscienza, non è un principio indeterminato e impersonale perché l'effetto non può essere più grande della sua causa (91);

⁹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione *Fides et ratio*, 14.09.1998, *EV* 8/2375-2600, 4.

⁹⁵ *DV* 9.

⁹⁶ *DV* 10.

⁹⁷ Cf. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 72-73.

l'anima dell'uomo è spirituale ed immortale, perché può «comprendere gli esseri spirituali e la natura di molte realtà immateriali» (147); non c'è una via di mezzo tra l'essere e il non essere delle cose (180); il creato non può trovarsi su un piano di parità con il creatore (208); ogni uomo agisce mosso da una motivazione, cioè in vista di un fine morale (323); «l'uomo desidera conoscere una verità illimitata, e godere di una bontà infinita» (383). Sul piano espressivo, Ricci ha evidenziato l'importanza di una terminologia non equivoca: «Chi cerca di stabilire il proprio insegnamento come guida per gli altri, dovrebbe fornire nomi appropriati per tutti i generi degli esseri» (190). Da questo punto di vista, i termini 无 [wú] (non-essere) e 空 [kōng] (vuoto) risultano inadeguati per indicare Dio: «Per raggiungere il Cielo bisogna porre come fondamento la conoscenza di ciò che è sotto il cielo; sotto il cielo si apprezza ciò che esiste, mentre si disprezza ciò che non esiste. Allora come si possono usare parole spregevoli quali “vuoto” e “non-essere” per riferirsi all'origine dei diecimila esseri, incomparabilmente preziosa?» (72). La prospettiva del discernimento attuato da Ricci è prevalentemente negativa: vale a dire, egli era interessato a sgombrare il campo dagli errori e dagli equivoci che potevano ostacolare l'annuncio cristiano, piuttosto che a valorizzare in maniera positiva le concezioni e la terminologia che aveva incontrato in Cina, in modo da esplorarne le eventuali potenzialità teologiche ai fini dell'inculturazione del Vangelo. Onestamente, però, il ruolo di precursore del missionario maceratese non poteva spingersi sino a questo punto, considerando anche il fatto che il Signore l'ha chiamato a Sé presto: la ricerca approfondita dei *semina Verbi* nella civiltà cinese è un'esigenza della Chiesa presente, e un compito della Chiesa futura.⁹⁸

La terminologia filosofica impiegata nel *TZSY* è in linea di massima quella in uso nelle scuole di pensiero cinesi. In parte è inventata e adattata da Ricci nell'espone concetti nuovi ma precisi, al fine di proporre criteri di discernimento per i suoi lettori. Tali espressioni hanno il vantaggio di essere familiari ai letterati confuciani, anche se a volte non si inquadrano nell'uso tradizionale della letteratura e della filoso-

⁹⁸ Cf. OLMÍ, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 72-74.

fia cinese. Quando deve stabilire qualche punto fermo nella sua argomentazione, o chiarire qualche concetto importante, Ricci – in modo molto «occidentale» – illustra o definisce i termini che usa secondo un senso strettamente univoco.⁹⁹

Alla luce della ragione, Ricci non solo cerca di provare che il Dio dei cristiani e il Cielo di Confucio erano lo stesso «Signore del Cielo»; ma tenta anche di dimostrare che il cristianesimo, essendo in pieno accordo con il pensiero di Confucio, permette di restituire tale pensiero alla sua purezza iniziale, prima che venisse pervertito dalla comparsa in Cina del buddhismo e del daoismo.¹⁰⁰

4. IL DECALOGO TRADOTTO DA RICCI (1584)

I missionari, spinti dalla curiosità dei letterati cinesi che volevano conoscere la sostanza della loro dottrina, scrissero e pubblicarono un catechismo, il 《天主实录》 [tiānzhǔ shílù] (*Vera esposizione [della dottrina] del Signore del Cielo*);¹⁰¹ esso consisteva, praticamente, nella traduzione in cinese di una sintesi di storia del cristianesimo fatta da Michele Ruggieri nel 1584.¹⁰² Tale sintesi fu preceduta, se pur di poco tempo, da alcuni fogli sciolti, recanti le traduzioni del *Decalogo*, del *Pater*, dell'*Ave* e del *Credo*,¹⁰³ che in qualche modo correlavano e completavano quest'opera, il cui scopo immediato, probabilmente, era creare i presupposti affinché la fede predicata dai missionari fosse considerata accettabile, più che fornire una completa iniziazione alla

⁹⁹ Cf. G. MELIS, «Temi e tesi della filosofia europea nel “Tianzhu shiyi” di Matteo Ricci», in CIGLIANO (ed.), *Atti del Convegno Internazionale di Studi Ricciani*, 70.

¹⁰⁰ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 76.

¹⁰¹ Cf. N. STANDAERT – A. DUDINK (edd.), *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, 12 voll., Taipei Ricci Institute, Taipei 2002, I, 1-85.

¹⁰² Cf. 张晓林, 《天主实义与中国学统一—文化互动与诠释》 (*Il vero significato di «Signore del cielo» e la tradizione culturale cinese. La reciproca dinamica culturale e le sue esegesi*), 学林出版社, 上海 2005, 18.

¹⁰³ Cf. STANDAERT – DUDINK (edd.), *Chinese Christian Texts*, 87-116; RICCI, *Lettere*, 92.97.115.159. 365.378.386. 392.406.428.448.

fede cristiana.

A sua volta Ricci seppe mettere a profitto il potere di persuasione che i cinesi conferiscono a tutto ciò che è stampato. Secondo Ducornet, il *Decalogo* tradotto da Ruggieri è il seguente.

Nel 1584, solo un anno dopo il suo insediamento a Zhaoqing, fece tradurre e pubblicare il decalogo per – diceva – «distribuirlo a tutti quelli che lo chiedevano, a quelli che dicevano di volerlo osservare per la sua grande conformità alla ragione e alla legge naturale». Questo testo rappresenta il suo primo tentativo di esprimere in lingua cinese alcune verità cristiane. Il titolo esatto del libretto era *I dieci comandamenti del Signore del Cielo trasmessi dagli Antichi*. Eccone la traduzione:

1. Con cuore sincero onorare un solo Signore del Cielo; non è permesso sacrificare alle immagini di altri spiriti né adorarle.
2. Non pronunciare falsi giuramenti invocando il nome del Signore del Cielo.
3. Nel giorno di festa andare a fare visita al monastero per recitarvi dei sùtra.
4. Essere pietosi verso i genitori e onorare i superiori.
5. Non ammazzare gli uomini illegalmente.
6. Non commettere gli atti impuri, perversità, cattiverie e altre cose simili.
7. Non commettere furto o rapina.
8. Non maledire o calunniare.
9. Non desiderare la donna d'altri.
10. Non desiderare in modo temerario le ricchezze ingiuste.

Questi dieci comandamenti furono scritti dal Signore del Cielo stesso nei tempi antichi. L'anima di colui che li osserverà salirà alla Sala Celeste per ricevervi la felicità; quella di colui che non li osserverà cadrà nella prigione terrestre per essere punita.¹⁰⁴

La traduzione del *Decalogo* fatta da Ricci è invece diversa.

¹⁰⁴ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 74-75. Il *Decalogo* tradotto dal Ruggieri è così in cinese: 祖传天主十诫. 一要诚心恭敬一位天主, 不可祭拜别等神像;

I dieci Comandamenti del Signore del Cielo:

1. Adorare l'unico Signore del Cielo sopra i Diecimila esseri.
2. Non pronunciare falsi giuramenti, invocando il nome del Signore del Cielo.
3. Osservare i giorni di festa, partecipando alla liturgia.
4. Essere pietoso ed onorare tuo padre e tua madre.
5. Non uccidere.
6. Non commettere adulterio e perversità.
7. Non rubare e rapire.
8. Non dire falsa testimonianza.
9. Non desiderare la moglie d'altri.
10. Non desiderare la ricchezza e le cose d'altri.

Questi dieci comandamenti scritti a destra, sono riassunti solamente in due cose: amare il Signore del Cielo sopra i Diecimila esseri ed amare il prossimo come se stesso. Nei tempi antichi il Signore del Cielo con essi istruì tutti gli uomini, ordinando che si osservino in tutto il mondo. Colui che li osserva salirà alla Sala Celeste per ricevervi la beatitudine; colui che non li osserva cadrà nella Prigione terrestre per essere punito.¹⁰⁵

Vediamo, quindi, come nella traduzione di Ruggieri il terzo comandamento sia formulato in modo totalmente buddhista. Negli scritti suc-

二勿呼请天主名字, 而虚发誓愿; 三当礼拜之日禁止工夫, 谒寺颂经礼拜天主; 四当孝亲敬长; 五莫乱法杀人; 六莫行淫邪秽等事; 七戒偷盗诸情; 八戒谗谤是非; 九戒恋慕他人妻子; 十莫冒贪非义财物; 右诫十条系古时天主亲书降令普世遵守, 顺者则魂升天堂受福, 逆者则堕地狱加刑。 Cf. STANDAERT – DUDINK (edd.), *Chinese Christian Texts*, 82-83; G. BONDANINI, «Cronache della Cina. L'esperienza di Padre Matteo Ricci missionario italiano in Cina», in *Gentes* (1982) 9, 5.

¹⁰⁵ STANDAERT – DUDINK (edd.), *Chinese Christian Texts*, 92-95. Il *Decalogo* tradotto da Ricci è così in cinese: 天主十诫。一钦崇一天主万物之上; 二毋呼天主名, 而设发虚誓; 三守瞻礼之日; 四孝敬父母; 五毋杀人; 六毋行邪淫; 七毋偷盗; 八毋妄证; 九毋愿他人妻; 十毋贪他人财物。右十诫总归二者而已。爱慕天主万物之上, 与夫爱人如己。此在昔天主降谕, 令普世遵守。顺者升天堂受福, 逆者堕地狱加刑。

cessivi il 寺 [sì] (tempio) diventa 教堂 [jiàotáng] (sala di religione), che vuol dire «chiesa», e 颂经 [sòngjīng] (sùtra) diventa 求 [qiú] (domanda), che significa «preghiera». Altri termini, presi a prestito dal vocabolario buddhista,¹⁰⁶ sono più felici e, usati anche da Ricci, appartengono ancor oggi al linguaggio cristiano cinese; ad esempio 天堂 [tiāntáng] (sala celeste) è il «paradiso», e 地狱 [dìyù] (prigione terrestre) è l'«inferno».

È importante notare la diversità tra le due traduzioni del *Decalogo*. Ruggieri sottolinea che l'anima di colui che lo osserva salirà in paradiso, mentre l'anima di colui che non lo osserva cadrà nell'inferno. Ricci, invece, non parla espressamente dell'anima, forse perché vuole lasciare uno spazio per la risurrezione della carne: dopo il giudizio finale l'uomo sarà interamente in paradiso o nell'inferno. Inoltre egli aggiunge il comandamento dell'amore come sintesi del messaggio cristiano, che si distingue da tutte le altre religioni del mondo.

In definitiva, dal confronto delle due diverse traduzioni si nota come Ricci abbia scelto uno stile più sintetico, più elegante e culturalmente più cinese. Anche le sue traduzioni del *Pater*, dell'*Ave* e del *Credo* sono differenti e migliori di quelle di Ruggieri; quando ero piccolo, ancora pregavamo il *Pater* e l'*Ave* quasi esattamente con le parole usate da Ricci.

Fin dall'inizio della missione, quindi, il gesuita maceratese intese promuovere l'inculturazione cercando di trovare i *semina Verbi* nascosti nel pensiero cinese fin dall'antichità e corrotti, nel corso del tempo, dalla contaminazione della tradizione confuciana da parte del daoismo e del buddhismo. Perciò, nell'esprimere le verità del Signore del Cielo, egli non ebbe paura di utilizzare i termini preesistenti nella cultura cinese, anche se già usati dai buddhisti. Alla comunità dei cristiani cinesi spetta il compito lungo e difficile di armonizzare la fede cristiana con le ricchezze culturali compatibili con essa, e di distinguerla dalle correnti di pensiero che sono in contrasto con la purezza del messaggio evangelico.

¹⁰⁶ Certamente il buddhismo aveva già avuto un lungo processo di integrazione culturale della propria dottrina in Cina, molto prima dell'inculturazione del cristianesimo.

5. LA STRUTTURA DEL *TZSY*

Il *TZSY* è suddiviso in otto capitoli, raccolti in due parti. La prima parte è di carattere prevalentemente teoretico, la seconda è di carattere pratico. Esso è redatto in forma di dialogo tra un LC e un LO. Il primo interviene per proporre dubbi e domande, avanzare obiezioni, dichiarare il suo assenso e i suoi propositi di adesione. Non si tratta di un dialogo fittizio: la prima parte, dal capitolo I al capitolo IV, sebbene sembri a tratti priva di partecipazione attiva da parte dell'interlocutore cinese, sottintende una metodologia ispirata all'esposizione scolastica della tesi in discussione. Il dialogo, infatti, è particolarmente ritmato dall'esposizione dello *status quaestionis*, dalla presentazione di diverse opinioni e dalla risposta alle obiezioni. Nella seconda parte, dal capitolo V al capitolo VIII, la tematica è prevalentemente morale e pratica, e il dialogo è più caratterizzato dallo scambio di opinioni. I riferimenti alla speculazione cinese sono qui più positivi e articolati, mentre diventa maggiormente incisiva l'offerta del contributo cristiano all'arricchimento intellettuale della cultura cinese.¹⁰⁷

Capitolo I: *Intorno alla creazione del Cielo, della terra e dei diecimila esseri da parte del Signore del Cielo, e a come Egli eserciti la Sua autorità su di essi e li mantenga in vita*. L'argomentazione ha per tema Dio in quanto creatore e governatore dell'universo, e si articola in sei punti: l'esistenza del Signore del Cielo e della Terra (28-31); il suo ruolo di creatore (32-40); la sua eternità, e perfetta autosufficienza (41-42); la sua causalità (43-47); la sua unicità (48-50); la sua natura (51-64).

Capitolo II: *Spiegazione delle errate conoscenze umane sul Signore del Cielo*. Il LO confuta il «vuoto» del buddhismo, il «non-essere» del daoismo e il «Culmine Supremo» del neoconfucianesimo. Quindi non vengono confutati solo i primi due (67-76), ma anche il significato del terzo (77-101). Egli considera poi equivalenti, in riferimento a Dio, le espressioni «Signore del Cielo» e «Sovrano Supremo»: quest'ultima è presente ampiamente nei testi classici cinesi (103-110).

¹⁰⁷ Cf. MELIS, «Temi e tesi della filosofia europea nel "Tianzhu shiyi" di Matteo Ricci», 70.

Capitolo III: *L'anima dell'uomo è immortale e differisce radicalmente da quella degli animali.* Il LO sostiene che il fine ultimo dell'esistenza umana non si trovi in questo mondo, ma nella vita futura; e quindi è importante la salvezza dell'anima (128), ma prima di condurre il discorso su questo tema deve distinguere i tre tipi di anime (132-138): tra di esse, quella propriamente umana è immortale (151-167).

Capitolo IV: *Una disputa sugli esseri spirituali e sull'anima dell'uomo, e una spiegazione sul perché i diecimila esseri sotto il cielo non possono essere descritti come se fossero una cosa sola.* L'anima dell'uomo si distingue dagli spiriti (170-206); l'uomo, in quanto creato, è diverso da Dio (207-237); l'uomo non costituisce un corpo unico con il mondo creato (238-257).

Capitolo V: *Confutazione delle false dottrine riguardanti la reincarnazione nelle sei direzioni e la proibizione di uccidere gli animali, e spiegazione del vero significato del digiuno.* Gli esseri umani non hanno un'esistenza antecedente alla loro nascita (258-284); tutte le cose sono state create a servizio dell'uomo, e quindi non c'è bisogno di proibire l'uccisione degli animali (285-300). La discussione si conclude con una breve trattazione sulla pratica del digiuno, il cui significato non è collegato alla rinascita in altra forma, ma al valore morale della rinuncia (301-320).

Capitolo VI: *Una spiegazione sul perché l'uomo non può essere privo di intenzioni, e un trattato sul perché il bene e il male compiuti dall'uomo sulla terra debbono essere premiati o puniti in paradiso o all'inferno.* Il discorso verte sulle intenzioni dell'uomo (321-324); sul vero significato del termine «senza motivazione» (325-329); sul legame tra le intenzioni e la vita morale (331-340); sulla retribuzione per il bene compiuto (341-388). Il riferimento ai classici cinesi è anche usato per provare l'esistenza del paradiso e dell'inferno (389-395).

Capitolo VII: *Un trattato sulla fondamentale bontà della natura umana e sulla dottrina ortodossa dei fedeli del Signore del Cielo.* Il LO definisce i termini «natura», «bene», «male» (423-424) al fine di spiegare che la natura è fundamentalmente buona (428-429). Il LC nota la difficoltà di coltivare la virtù (443), e dubita che nel tempo presente compaiano ancora uomini santi (445); il LO propone alcune

norme di educazione morale (446-487) e denuncia l'inganno del pensiero sincretistico, che mescola le religioni cinesi (506-520).

Capitolo VIII: *Un sommario delle usanze occidentali, un trattato sul significato del celibato dei religiosi, e una spiegazione della ragione per cui il Signore del Cielo è nato in Occidente.* Il LC chiede informazioni sull'insegnamento del Signore del Cielo, così com'è praticato nella terra del suo interlocutore; questi risponde fornendo un breve resoconto dell'organizzazione sociale del suo mondo (521-526), e del celibato dei religiosi confrontato con il matrimonio (527-573). Infine, il LO fa un breve resoconto della storia della salvezza: la creazione, il peccato e la caduta dell'uomo, la nascita del salvatore Gesù Cristo, Figlio di Dio, la sua ascensione al Cielo, la missione evangelizzatrice dei discepoli, la Chiesa e ciò che è necessario per farne parte: il pentimento dei peccati e il battesimo (576-594).

CAPITOLO III

ANALISI TEOLOGICA DELLA PRIMA PARTE DEL *TZSY*

Il *TZSY* può essere studiato sotto molteplici aspetti. Si potrebbe, infatti, esaminare dal punto di vista apologetico, morale, filosofico; si potrebbe enuclearne i richiami alla letteratura cinese o i caratteri stilistici e terminologici; si potrebbe rileggere i riferimenti scientifici che contiene, ecc. Nella presente dissertazione mi limito a esporre l'analisi degli elementi teologici del *Catechismo* ricciano; con particolare riferimento al pensiero di san Tommaso d'Aquino, da cui l'opera ricciana dipende strettamente. Nel *TZSY*

Ricci non devia verso orientamenti sincretisti, tenendosi invece ancorato alle proprie convinzioni, come pare giusto in ogni operazione interculturale. Non colora mai il discorso di sfumature relativiste, convinto com'è di presentare la sola verità e di possedere la chiave per l'interpretazione di eventuali formulazioni alternative; e in ciò il suo atteggiamento mentale si distingue ovviamente da alcune visioni moderne del dialogo interculturale.¹

La teologia cattolica parte sempre dalla certezza di fede che la Tradizione della Chiesa, come pure i dogmi da essa trasmessi, sono affermazioni autentiche della verità: rivelata da Dio nell'AT e nel NT. La problematica teologica diventa più difficile quando la Chiesa cerca di penetrare nelle culture asiatiche – nel nostro caso nella cultura cinese – con verità elaborate storicamente nel contesto della cultura greco-romana.

Ciò esige molto più che una semplice traduzione dei dogmi; per giungere a un'inculturazione, il senso originale del dogma dev'essere di

¹ MELIS, «Temi e tesi della filosofia europea nel “Tianzhu shiyi” di Matteo Ricci», 69.

nuovo compreso nel contesto di un'altra cultura. Perciò il problema dell'interpretazione dei dogmi è diventato oggi un problema generale dell'evangelizzazione, specialmente della nuova evangelizzazione.²

Padre Matteo Ricci ha sapientemente affrontato tale problema, presentando nel *TZSY* la fede cristiana in modo tale che i cinesi potessero accoglierla nella loro cultura (in particolare in quella confuciana classica). Il 25 ottobre 1982 Giovanni Paolo II ha detto, parlando della figura di Ricci:

Non è arduo pensare che [egli] debba aver sentito la grandezza dell'impresa non meno di come la sentirono il filosofo e martire san Giustino e Clemente di Alessandria ed Origene nel loro sforzo di tradurre il messaggio della fede in termini comprensibili alla cultura del loro tempo. Come già i Padri della Chiesa per la cultura greca, così padre Matteo Ricci era giustamente convinto che la fede in Cristo non solo non avrebbe portato alcun danno alla cultura cinese, ma l'avrebbe arricchita e perfezionata. I suoi discepoli cinesi, alcuni dei quali divennero eminenti uomini di governo, mostrarono di essere convinti che accettare la fede cristiana non implicava affatto l'abbandono della propria cultura, né una diminuita lealtà al proprio Paese e alle sue tradizioni, ma anzi che la fede permetteva loro di offrire alla patria un servizio più ricco e qualificato.³

Dopo le accuse mosse a Ricci da Jacques Gernet, James Cummins e Adriano Prosperi di aver nascosto la natura cristiana della sua missione,⁴ non sembra facile affrontare le valenze teologiche dell'opera ricciana. Certamente, occorre tener presente che «la teologia odierna non ha più quel fine quasi esclusivamente apologetico come obiettivo, [...] all'uomo moderno non piace molto domandare quale sia la sostanza ontologica delle cose, ma piuttosto voler chiedere che senso

² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 388.

³ 张奉箴, 《利玛窦在中国》(*Matteo Ricci in Cina*), 闻道出版社, 台南 1985, 269.

⁴ Cf. 张晓林, 《天主实义与中国学统》, 34.

hanno quelle cose per me». ⁵ Tuttavia non è giusto considerare la «pedagogia della ragione», alla quale Ricci sottopose i suoi interlocutori cinesi, come una fuga dal compito missionario di predicare i misteri rivelati; «l'accusa che Matteo Ricci e i suoi compagni si vergognarono di predicare la crocifissione, la morte e risurrezione di Gesù fu dovuta a una mancata comprensione della pedagogia missionaria che essi avevano sviluppato». ⁶

«La fede parla alla nostra ragione perché dà voce alla verità, e perché la ragione è stata creata per accogliere la verità. Da questo punto di vista una fede senza ragione non è autentica fede cristiana»; ⁷ con questa certezza, Ricci inizia a riflettere su come presentare il cristianesimo al popolo cinese. «In ogni domanda e ricerca della verità, noi supponiamo che esista sempre la verità, come pure certe verità fondamentali (ad esempio, il principio di non contraddizione)». ⁸ Così, la luce della verità ci precede sempre; in altre parole, essa appare oggettivamente evidente all'intelligenza dell'uomo, quando questi considera la realtà. Perciò, la scelta di partenza è il «senso della realtà» che non dipende da alcuna credenza religiosa o convinzione filosofica; è una *costante antropologica*, che accomuna tutti gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo.

Per il fatto che la nostra conoscenza, il nostro pensiero e la nostra volontà sono sempre determinati collettivamente dalle rispettive culture e specialmente dal linguaggio, questa struttura dogmatica innata concerne non solo le singole persone, ma anche la società umana. Col tempo, nessuna società può sopravvivere senza convinzioni e senza valori fondamentali comuni, che caratterizzano e sostengono la sua

⁵ Cf. 劳伯堉 (LO WILLIAM) – ET AL. (edd.), “从『天主实义』一书评介利玛窦几个重要的思想” («A critique of some concepts in the true idea of God of Matteo Ricci»), in 《神学年刊》 (*Theology Annual*) (1980) 4, 45.

⁶ M. AMALADOSS – R. GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, Queriniana, Brescia 2006, 352.

⁷ J. RATZINGER, *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, San Paolo, Milano 2001.

⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 386.

cultura. L'unità, la mutua comprensione e la coesistenza pacifica, come pure il supporre d'altronde che, nonostante le profonde differenze tra le culture, esiste un insieme di valori umani e di conseguenza una verità comune a tutti gli uomini. Tale convinzione si manifesta oggi soprattutto nel riconoscimento dei diritti universali e inalienabili di ogni persona umana.⁹

Proprio dalla certezza dell'esistenza di valori assoluti Ricci sa che la verità, per sua stessa essenza, non può essere che unica e quindi universale. Egli perciò afferma che la dottrina di Dio «non è la dottrina di un uomo, di una famiglia, o di un paese; tutte le grandi nazioni da Occidente a Oriente l'hanno appresa e la osservano» (21).

La Chiesa, con la sua predicazione del Vangelo di Cristo «rivelato nel tempo ma tuttavia destinato a tutti gli uomini e a tutti i tempi, può venire incontro a questa essenza dell'intelligenza umana, che è storica e nello stesso tempo aperta all'universale. Essa può purificarla e condurla alla perfezione più profonda».¹⁰ Con tale consapevolezza Ricci non si stanca mai di annunciare alla cultura cinese la verità di Dio.

Prima di mettersi a scrivere il *TZSY* il gesuita maceratese sicuramente si sarà posto alcune domande. Dal punto di vista dei letterati cinesi: perché i nostri antichi saggi non hanno parlato apertamente di Dio? Dal punto di vista della missione cristiana: come e da dove iniziare un libro per portare il Vangelo al popolo cinese? Dopo molte riflessioni e numerosi dialoghi con i letterati cinesi, egli decise finalmente di cominciare dal senso della realtà, per giungere all'esistenza di Dio, all'immortalità dell'anima umana, ai misteri rivelati.

Nell'Introduzione al *TZSY* vengono fornite le ragioni che hanno indotto l'autore a scrivere quest'opera: «Tutte le dottrine sulla pace universale e sul giusto governo delle nazioni sono incentrate nell'unità; perciò gli uomini sapienti e virtuosi hanno sempre consigliato ai ministri di essere leali verso l'unico signore» (1); ogni stato ha un solo signore, quindi anche l'intero universo deve avere un solo signore,

⁹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 387.

¹⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 387.

«perciò l'uomo nobile¹¹ non può non riconoscere l'Origine del cielo e della terra, l'Artefice della creazione, ed elevare a Lui la mente» (3).¹² Subito dopo l'affermazione dell'unico Dio, è richiamato anche il desiderio di Dio che è inscritto nel cuore dell'uomo.¹³ Purtroppo ci furono persone che

si ribellarono e commisero ogni sorta di peccati;¹⁴ non si accontentarono di impadronirsi del mondo degli uomini, ma tentarono di usurpare il posto del Sovrano del Cielo e ambirono a porre se stessi al di sopra di Lui. Il Cielo però è troppo alto perché essi potessero ascendere sino a Lui; il desiderio di costoro era impossibile da soddisfare. Essi perciò diffusero dottrine false e malvagie, e mentirono alle gente comune per far sparire ogni traccia del Signore del Cielo. Promisero anche felicità e benefici affinché la gente li rispettasse e li venerasse; così, sia gli uni sia gli altri peccarono contro il Sovrano Supremo (4).

Il mandato missionario¹⁵ che Cristo ha affidato ai suoi discepoli implica la trasmissione e l'approfondimento del patrimonio della fede rivelata:¹⁶ servizio svolto dalla catechesi e dalla teologia nella Chiesa. Ricci, da autentico missionario, sa perfettamente che tutta la sua opera trova il proprio culmine nel condurre il popolo cinese a Cristo, invi-

¹¹ L'espressione «uomo nobile» (君子), utilizzata da Confucio per indicare l'essere umano dotato di virtù, potrebbe anche tradursi come «uomo nobile d'anima», «uomo di valore», «uomo virtuoso», «uomo superiore»; l'espressione «uomo meschino» (小人), indica, nella tradizione confuciana, la persona dalle qualità opposte a quelle che caratterizzano il 君子, e può essere tradotta con «uomo inferiore», «uomo dappoco». Tali espressioni, dal punto di vista antropologico, sono di fondamentale importanza nel pensiero confuciano. Cf. A. CHENG, *Storia del pensiero cinese. Dalle origini allo studio del Mistero*, Einaudi, Torino 2000, I, 62-65.

¹² Cf. Ef 1,11; Ap 4,11.

¹³ *Catechismo della Chiesa Cattolica* [d'ora in poi CCC], Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 27-30.

¹⁴ Cf. Gen 6,5.

¹⁵ Cf. Mt 28,18-20; Mc 16,15-16; Lc 24,46-49.

¹⁶ Cf. 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,13-14.

tandolo a rispondere alla chiamata della conversione;¹⁷ prima, però, bisogna rappresentare la realtà dell'uomo, fatta anche di ribellione e di peccati contro il Signore del Cielo. E «per questo motivo il Cielo ha fatto scendere grandi calamità, generazione dopo generazione sempre più gravi,¹⁸ però l'umanità non se ne è chiesta la ragione. Ahimé! Ahimé! Ciò non indica forse che gli uomini hanno fatto dei ladri il loro signore? Se non comparissero persone virtuose quei mostri soffirebbero sul fuoco, e allora la vera onestà e la vera fedeltà sarebbero distrutte» (5).

Nella storia dell'uomo è presente il peccato, e per comprenderlo bisognerebbe innanzitutto «riconoscere *il profondo legame dell'uomo con Dio*».¹⁹ Spinto da una chiamata particolare di Dio, cioè dalla vocazione missionaria, Ricci spiega il motivo del suo viaggio lungo e faticoso per arrivare in Cina: «Io, Matteo, ho lasciato il mio paese quando ero ancora ragazzo, ho viaggiato per il vasto mondo e ho scoperto che le dottrine velenose per gli uomini hanno raggiunto tutti gli angoli della terra» (6). Manifestando la sua simpatia e il suo amore per i cinesi, egli dice di aver sperato che nel corso della loro lunga storia essi «non avessero mutato le dottrine e gli insegnamenti riguardanti il Cielo, e non avessero consentito che venissero contaminati» (6) dalle dottrine velenose; «ma inevitabilmente, qualcuno di loro lo ha permesso» (7).

Il missionario maceratese era ben consapevole non solo della sua inadeguata conoscenza della lingua cinese, ma anche, direi soprattutto, dei propri limiti di fronte ai misteri di Dio: «Sono un viaggiatore solitario proveniente da lontano, e la mia lingua parlata e scritta è diversa da quella cinese; non posso aprire bocca né muovere le mani. A causa della mia ottusità, io temo, più cerco di spiegare meno riesco ad essere chiaro» (7). Egli così dichiara esplicitamente il senso della sua permanenza nel Regno di Mezzo, e quindi della sua missione, esplicitando anche quale fosse il suo obiettivo nello scrivere il *TZSY*:

¹⁷ Cf. Sir 17,20 s.

¹⁸ Cf. Gen 6,17.

¹⁹ Cf. CCC 386.

Ho deplorato questa situazione, e per più di vent'anni ogni mattina e ogni sera prego in lacrime guardando il Cielo: solo volgendo lo sguardo al Signore del Cielo mi rendo conto che Egli ha pietà degli esseri umani e li perdona, e che sicuramente verrà il giorno in cui saranno rese note le dottrine vere e saranno corrette quelle false. Finalmente, un giorno, due o tre amici mi dissero che, pur non essendo in grado di parlare correttamente, non potevo rimanere in silenzio vedendo un ladro; se avessi gridato e un uomo compassionevole e forte fosse stato lì vicino, l'avrebbe inseguito e attaccato. Perciò ho messo per iscritto questi dialoghi intercorsi tra me e alcuni letterati cinesi, e li ho raccolti in un libro (8).

Chi nega l'esistenza di Dio è come un cieco, e la cecità impedisce all'uomo di conoscere la verità che è nel cuore di ogni essere umano:

Uno stolto che pensi non esistere ciò che i suoi occhi non vedono è come un cieco che creda non esserci il sole in cielo, perché non vede il cielo. Invece la luce del sole c'è realmente; anche se gli occhi del cieco non possono vederlo, forse il sole non esiste? La verità sul Signore del Cielo è già presente nei cuori degli uomini, ma essi non la comprendono immediatamente;²⁰ e inoltre, non sono inclini a riflettere su tale questione (9).

L'inclinazione al male è la conseguenza del peccato originale; senza la luce della rivelazione divina, «il male del peccato non può venire smascherato nella sua vera identità di rifiuto e di opposizione a Dio».²¹ Si può dire, perciò, che Dio non è solo onnisciente e onnipotente, ma è anche un Padre giusto:

Gli uomini ignorano che il Cielo, che governa l'universo, malgrado non abbia un corpo visibile è come il Grande Occhio a cui nulla sfugge nel vedere; è come il Grande Orecchio a cui nulla sfugge nell'udire; è come il Grande Piede, non c'è luogo a cui non arrivi. Per un buon

²⁰ Cf. Rm 1,19.

²¹ Cf. CCC 386-403.

figlio, è come il favore del padre e della madre; per uno cattivo, è come il potere dell'autorità giudiziaria (10).²²

Crede in Dio è vantaggioso per tutti gli uomini, perché li porta ad agire bene; in modo speciale ciò vale per i cinesi, che sono fortemente influenzati dalla dottrina confuciana nella loro dimensione antropologica: «Tutti gli uomini che agiscono bene credono con certezza nell'esistenza di Colui che è sommamente onorato e che governa il mondo. Se Colui che è sommamente onorato non esistesse, o se esistesse e non intervenisse nelle faccende umane, ciò non chiuderebbe la porta all'agire bene e aprirebbe la strada all'agire male?» (11).

Il Vangelo è la Buona Notizia per i peccatori, e anche per le «persone malvagie». Tuttavia, chi rifiuta la misericordia di Dio e non agisce secondo la propria coscienza²³ alla fine andrà incontro a una condanna severa; poiché «l'atteggiamento verso il prossimo rivelerà l'accoglienza o il rifiuto della grazia e dell'amore divino».²⁴ In altre parole: oggi tutti vivono il tempo favorevole per la conversione,²⁵ ma quando la giustizia di Dio verrà, «saranno messi in luce la condotta di ciascuno e il segreto dei cuori».²⁶ «Quando si vede che i fulmini²⁷ colpiscono soltanto gli alberi secchi, ma non le persone malvagie, si dubita che lassù in alto esista un Signore. Si ignora che la rete del Cielo è stesa ovunque, e che nessuno che abbia agito con cattiveria può sfuggire al Suo giudizio;²⁸ più tardi esso giungerà, più severo sarà» (12).

Qui c'è un importante passaggio: da un Dio che giudica al Dio cristiano. Ciò significa che l'esteriorità delle cose sacre non sarà più sufficiente, ma occorrerà anche meditare sulla provvidenza divina per

²² Cf. AGOSTINO, *Dialoghi*, II, 51.

²³ Cf. CCC 1778.

²⁴ CCC 678.

²⁵ Cf. Lc 13,8-9; Mt 13,30; Gv 15,6-7.

²⁶ CCC 678.

²⁷ Cf. Sir 43,13.

²⁸ Cf. Mc 12,38-40; Lc 12,1-3; Gv 3,20-21; Rm 2,16; 1 Cor 4,5.

avere piena fiducia in Dio Padre.²⁹ Il *Catechismo* ricciano non solo manifesta Dio come Padre di tutti gli esseri, ma indica anche la Sua onniscienza, la Sua onnipotenza e la Sua infinita bontà, e infine, implicitamente, anche il grande mistero della Trinità: «Colui che vive nella Grande Relazione» (13).

Qualcuno potrebbe trovare su questo punto una forzatura interpretativa; ma perché allora il secondo paragrafo del CCC, per mettere in rilievo il mistero della Santissima Trinità, ricorda che «tutto è una cosa sola in loro, dove non si opponga la relazione»?³⁰ Se Dio fosse soltanto una Persona divina, come e da dove uscirebbe la relazione in sé o tra sé?

La Chiesa adopera il termine «sostanza» (reso talvolta anche con il termine «essenza» o «natura») per designare l'Essere divino nella sua unità, il termine «persona» o «ipostasi» per designare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nella loro reale distinzione reciproca, il termine «relazione» per designare il fatto che la distinzione tra le Persone divine sta nel riferimento delle une alle altre.³¹

Sappiamo che l'elaborazione del dogma trinitario ha comportato «un'impresa di trasformazione del linguaggio, anzi la costruzione di un vero sistema linguistico e concettuale capace di soddisfare le esigenze di una retta formulazione della confessione di fede. La comprensione ontologica del messaggio cristiano ha richiesto l'adeguata invenzione di una semantica del mistero».³² In cinese l'espressione 大伦者 [dàlún zhě], traducibile come «Colui che vive nella Grande Relazione», sottolinea la sovranità, la relazione e la verità delle Santissime Persone e, nello stesso tempo, anche la loro unica sostanza o natura. L'ideogramma 大 [dà] è ricco di significati: etimologica-

²⁹ Cf. Mt 6,25-33; AGOSTINO, *Dialoghi*, I, 30.

³⁰ CCC 255.

³¹ CCC 252.

³² A. MILANO, «Trinità», in G. BARBAGLIO – S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia* [d'ora in poi *NDT*], Edizioni Paoline, Roma 1979², 1782-1808.

mente indica una persona, 人 [rén], con le braccia tese per quanto possibile, il che implica il significato di «grande», «alto», «vasto», «superiore», «supremo»; ed è l'opposto di 小 [xiǎo], che rappresenta una persona con le braccia abbassate, e dà l'idea delle piccole dimensioni. L'ideogramma 伦 [lún], che indica prevalentemente relazione tra le persone, principio e moralità, è formato da due parti: una è 人, l'altra è 仑 [lún], che indica «pensiero», «ordine logico» e «ragione». Il pittogramma 者 [zhě], che indicava anticamente della legna sulla cima di una stufa, sarebbe la forma originale di 煮 [zhǔ]; oggi è preso foneticamente con significati astratti che indicano principalmente persona e cosa, raramente anche tempo; 大伦 insieme significa «Principio supremo». Ricci dice:

Pertanto, il nostro modo di ammirare e adorare Colui che è sommatamente onorato non si limita soltanto ad accendere incenso e a fare sacrifici per venerarlo, ma consiste anche nel meditare spesso sulla grande opera del Padre originario, creatore di tutte le cose. Così facendo possiamo capire che alle diecimila specie non mancherà nulla del necessario: poiché è grazie alla Sua onniscienza che Egli amministra l'universo, grazie alla Sua onnipotenza che lo crea, e grazie alla Sua infinita bontà che lo rende perfetto. E allora, iniziamo a comprendere Colui che vive nella Grande Relazione (13).

E poi continua a esprimere, da una parte, il suo ardente desiderio di condurre il popolo cinese alla vera conoscenza del Signore del Cielo; dall'altra, l'impossibilità di poterla raggiungere compiutamente, a causa della vastità dei suoi contenuti:

Poiché la Sua dottrina è così misteriosa, è difficile da comprendere; poiché i Suoi contenuti sono così vasti, è difficile conoscerli completamente; e anche ciò che si comprende è difficile da spiegare. E tuttavia, non possiamo non studiarlo (14).

Padre Ricci, riconoscendo i limiti del proprio scritto, è al tempo stesso consapevole che quel poco che sa è superiore al sapere molto di altre cose; perciò nutre la speranza che gli interlocutori e i lettori cine-

si sappiano apprezzare la dottrina riguardante Dio. Egli conclude la sua introduzione come l'evangelista Giovanni:³³

Malgrado la nostra cognizione così scarsa del Signore del Cielo, il vantaggio di conoscere questo poco è decisamente superiore al sapere molto di altre cose.³⁴ La mia speranza è che il lettore di questo *Vero Significato* non sottovaluti la dottrina che riguarda il Signore del Cielo a causa della povertà del mio scritto. L'universo non può contenere il Signore del Cielo,³⁵ come potrebbe contenerLo questo libretto (15)?

1. DIBATTITO SULLA CREAZIONE, OPERA DEL SIGNORE DEL CIELO

1.1. Il fondamento di tutti i discorsi è la ragione sapienziale

Ponendosi come fine di condurre il popolo cinese alla Verità suprema, cioè al mistero del Dio rivelato, Ricci non cercava un dialogo tra culture fine a se stesso,³⁶ né tantomeno voleva presentarsi come *cultural apostle*³⁷ nel senso laico dell'espressione: egli era venuto in Cina «per portarvi il Vangelo, per far conoscere Dio».³⁸ Secondo Melis, l'obiettivo del *TZSY* «è essenzialmente religioso e apologetico»,³⁹ sebbene nella presentazione dei punti principali del credo cristiano Ricci non si appelli all'autorità biblica, o per lo meno non esplicitamente.

³³ Cf. Gv 21,25.

³⁴ Cf. *STh* I, q. 1, a. 5, ad 1.

³⁵ Cf. Rm 11,33; Gb 38,3.

³⁶ Cf. BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo*, 358-360.

³⁷ Cf. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 55.

³⁸ BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo*, 359.

³⁹ MELIS, «Temi e tesi della filosofia europea nel "Tianzhu shiyi" di Matteo Ricci», 68.

Il capitolo I è intitolato: *Intorno alla creazione del Cielo, della terra e dei diecimila esseri da parte del Signore del Cielo, e a come Egli eserciti la Sua autorità su di essi e li mantenga in vita.*

Innanzitutto, il LC afferma l'importanza suprema della «ricerca della perfezione di se stessi», che distingue l'uomo dal resto della creazione:

La ricerca della perfezione di sé è un obiettivo considerato da tutti di importanza suprema. Chiunque vuol essere all'altezza della vita che gli è stata donata e non vuol essere paragonato a un animale, certamente deve impegnarsi al massimo grado. Chi riesce nel perfezionamento di sé può essere considerato un uomo nobile; altrimenti, malgrado abbia altre doti, rimarrà un uomo meschino. Riuscire nella virtù è la vera felicità e la vera ricchezza; la felicità senza virtù non è autentica, ma si fonda sulla tribolazione (16).

Egli si domanda, però, quale sia il senso ultimo di tale perfezionamento: «Quando qualcuno viaggia, dipende dalla strada solo perché vuol giungere a destinazione; perciò la ragione di mantenerla in buone condizioni non è data dalla strada in sé, ma dal luogo a cui essa conduce. Ora, dove ci porta la Via del perfezionamento di noi stessi? Malgrado sia chiaro in questo mondo, non lo è dopo la morte» (17) – e si dichiara interessato agli insegnamenti e alla volontà del Signore del Cielo (18).

Il LO esprime la sua grande gioia e la sua piena disponibilità: «Le sono grato per la Sua considerazione, ma non so che cosa Lei voglia chiedere a proposito del Signore del Cielo» (19).

Il LC afferma di voler conoscere la dottrina del Signore del Cielo:

Ho sentito dire che gli insegnamenti⁴⁰ della Sua riverita religione sono così profondi e misteriosi da non poter essere spiegati in due parole.

⁴⁰ Il 道 – scritto correntemente in italiano come Tao oppure Dao – è un concetto fondamentale e centrale nella cultura cinese. È ricco di significati e può essere tradotto come «via», «verità», «principio», «origine», «essere», «dottrina», «insegnamen-

Però la sua ammirabile nazione venera soltanto il Signore del Cielo; si dice che al principio Egli abbia creato il cielo e la terra, gli uomini e tutte le cose,⁴¹ e che eserciti la Sua autorità su di essi e li mantenga in vita. Io, nella mia ignoranza, non ho mai sentito nulla riguardo a ciò, e nessuno dei nostri sapienti e letterati dei tempi antichi ne ha parlato. Spero di poter ricevere i Suoi insegnamenti (20).

Il LO presenta tale dottrina come universale, perché

non è la dottrina di un uomo, di una famiglia, o di una nazione; tutte le grandi nazioni da Occidente a Oriente l'hanno imparata e la osservano. Ciò che è stato trasmesso dai sapienti e dai letterati da quando il Signore del Cielo ha creato il cielo e la terra, gli uomini e tutte le cose è stato tramandato finora attraverso la Scrittura e la Tradizione, in modo tale da non metterci in condizione di dubitare (21).⁴²

Egli cerca di spiegare che cosa sia la Chiesa cattolica, per dimostrare che essa custodisce la vera religione; ma non parla del gran numero dei credenti e della loro virtù, o di che cosa dicano la Scrittura e la Tradizione. Prima di tutto presenta prevalentemente le ragioni su

to», «spirito», «spiritualità», «legge», «regola», «realtà», «virtù», «metodo», «linea», «sistema», «senso», «logos», «funzione», «parlare», ecc. Il 道 è strutturalmente formato da due parti: quella a sinistra rappresenta un passo (彳, oggi scritto 亍, indica un piede che avanza), e ha il senso di «processo», «movimento»; la parte a destra, 首, significa «capo», che indica la testa umana, il re, l'essere supremo ecc. Negli antichi testi cinesi, per estensione, questo carattere si usava per indicare il Superiore, l'Inizio, il Principio, la guida che dà la direzione agli altri; esso è usato ben 130 volte da Ricci nel *TZSY*, con diversi significati e in diversi contesti. Cf. 孙旭义, *L'Eucaristia in Cina*, 196-205; G. JING, «Il concetto di Tian e Dao ne *Il vero significato del Signore del Cielo* di Matteo Ricci e la sua possibilità di sviluppo teologico», in C. GIULIODORI – R. SANI (edd.), *Scienza Ragione Fede. Il genio di P. Matteo Ricci*, Eum, Macerata 2012, 391-393.

⁴¹ Cf. Gen 1,1.

⁴² RICCI, *The true meaning of the Lord of Heaven*, 66.

cui essa si fonda,⁴³ facendo una chiara distinzione tra l'uomo e gli animali (22). L'*alter ego* di Ricci afferma che

di tutte le cose che distinguono l'uomo dagli animali nessuna è più grande della facoltà intellettuale.⁴⁴ L'intelletto può distinguere il giusto dall'errato, il vero dal falso, ed è difficile ingannarlo con qualcosa che non sia ragionevole. La stupidità degli animali è tale che, sebbene riescano a percepire con i sensi e siano capaci di muoversi come l'uomo, non sono in grado di conoscere i principi della realtà. Per questo motivo essi desiderano soltanto bere, mangiare, accoppiarsi al tempo giusto, riprodurre la propria specie e così via (23).

La conoscenza dei principi della realtà è il fondamento del dialogo interpersonale e interculturale. Anche oggi nel dialogo interreligioso ognuno dei partecipanti si esprime secondo la propria idea di Dio; in altre parole, rivolge implicitamente all'altro la domanda: qual è il tuo Dio? Neanche Ricci potrebbe comprendere ed ascoltare l'altro senza rivolgersi questa domanda. «La teologia cristiana è più che un discorso su Dio: è parlare di Dio con linguaggio umano così come il *Logos* incarnato lo fa conoscere».⁴⁵ Perciò il *TZSY* parte dalla ragione sapienziale dell'uomo, per dimostrare che la fede cristiana conduce a quell'unica Verità.

L'essere umano è in grado di conoscere le cause delle cose, e di risalire dal loro essere, che percepisce con i sensi, alla conoscenza del perché sono quello che sono. Il LO dimostra che l'uomo è dotato di un'anima spirituale la quale «non può avere la propria origine che in Dio solo»,⁴⁶ e l'uomo possiede anche «facoltà che lo rendono capace di conoscere l'esistenza di un Dio personale».⁴⁷ Egli fa un accenno alla provvidenza divina:⁴⁸ anche se l'uomo non dovesse abbandonare

⁴³ Cf. *STh* I, q. 1, a. 8, ad 1.

⁴⁴ Cf. *STh* I, q. 75, a. 3, ad 1.

⁴⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 591.

⁴⁶ CCC 33.

⁴⁷ CCC 35.

⁴⁸ Cf. Mt 6,25-34.

questo mondo di affanni, dovrebbe con totale dedizione seguire la vera Via, cioè Cristo, preparandosi in modo da poter ricevere la gioia della vita eterna.⁴⁹

L'uomo trascende le diecimila specie perché è dotato di un'anima spirituale dentro di sé, e della capacità di conoscere i principi delle cose al di fuori di sé.⁵⁰ Osservando ciò che accade agli esseri è in grado di risalirne alla causa, e constatando la loro esistenza può dedurne l'origine; perciò senza abbandonare questo mondo di affanni egli può dedicarsi con profondità e concentrazione alla pratica della Via, e prepararsi a diecimila generazioni di pace e di gioia dopo la morte (24).

In tal modo, il LO conduce tutti i lettori cinesi del libro a riflettere sul senso della vita: «La morte pone ineludibilmente la questione del senso dell'esistenza umana: essa non solleva dunque in primo luogo il problema del senso in *se stessa*, ma quello del senso della *vita* a cui essa pone fine».⁵¹ E quindi, sviluppare un discorso di Dio fondato sull'«essenza vera»,⁵² quale l'intelletto⁵³ presenta a ciascuno, è come introdurre gli uomini a Cristo che è «la luce vera, quella che illumina ogni uomo».⁵⁴

Ciò che è dimostrato vero dall'intelletto non può artificiosamente essere considerato falso. Tutto ciò che la ragione mostra essere vero, non posso non riconoscerlo come vero;⁵⁵ tutto ciò che la ragione

⁴⁹ Cf. Mt 25,21.23.

⁵⁰ Cf. *STh* I, q. 1, a. 5, ad 2.

⁵¹ E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2010, 103.

⁵² L'espressione 真是 potrebbe tradursi con: «è vero», «vero essere», «verità», «reale essenza», ecc.

⁵³ L'espressione 灵才, alla lettera «genio spirituale», può essere tradotta come «intelletto», «facoltà dell'intelletto» e «facoltà dello spirito», ecc.

⁵⁴ Gv 1,9.

⁵⁵ Cf. *STh* I, q. 16, a. 1, co.

mostra essere falso, non posso non riconoscerlo come falso. La ragione ha con l'uomo la stessa relazione che il sole, diffondendo ovunque la sua luce, ha con il mondo. Abbandonare i principi accertati dall'intelletto e conformarsi alle opinioni altrui è come oscurare la luce del sole,⁵⁶ e cercare un oggetto con una lanterna (25).

Il LO chiede a quello cinese di incentrare tutta la ricerca della fede in Dio sulla ragione, poiché «ragione e mistero si incontravano; proprio il concentrarsi della totalità in uno solo aveva aperto le porte a tutti: tutte le persone possono divenire fratelli e sorelle in virtù del Dio unico».⁵⁷

Ora Lei, Signore, desidera apprendere la dottrina⁵⁸ della Chiesa cattolica sul Signore del Cielo; la esporrò con chiarezza, e la mia analisi sarà basata sulla ragione.⁵⁹ Se Lei trovasse inaccettabile una qualsiasi affermazione spero che ne discuta con me, e che non mi inganni in alcun modo. Poiché stiamo discutendo la dottrina ortodossa del Signore del Cielo non si può permettere che la modestia prenda il posto della verità (26).

Il LC è pienamente d'accordo con il suo interlocutore, e ne sviluppa l'argomentazione dicendo:

L'uccello possiede le ali per librarsi sulle foreste della montagna, la persona è dotata di ragione e di rettitudine per sondare la profondità delle cose. Perciò in ogni discussione è essenziale porre la verità al di sopra di tutto. La verità e le sue diramazioni sono straordinariamente estese; per quanto un uomo sia sapiente, ne ignorerà sempre alcuni

⁵⁶ Cf. AGOSTINO, *Dialoghi*, I, 12.

⁵⁷ RATZINGER, *Fede. Verità. Tolleranza*, 163.

⁵⁸ Il termine 教 viene comunemente tradotto come «dottrina», «insegnamento», «religione», «ammaestrare», «insegnare», «educare», «indottrinare», «ammonire», «inculcare», «correggere», «consigliare», «istruire», «suggerire», «trasmettere», ecc. Tale termine è usato 105 volte nel *TZSY*.

⁵⁹ Cf. *STh* I, q. 2, a. 2, co; I, q. 12, a. 12, ad 2.

aspetti. Ciò che è sconosciuto a un uomo, però, può essere conosciuto da una nazione; ciò che è sconosciuto a una nazione può essere conosciuto da mille nazioni. L'uomo nobile fonda la propria vita sulla verità; in sua presenza le si adegua, in sua assenza fa opposizione (27).

1.2. L'esistenza di Dio, il Creatore dell'universo

In ogni uomo c'è «una conoscenza naturale, "innata" e "confusa" di Dio, ma tale conoscenza non è conoscenza propria, adeguata di Dio in quanto Egli si distingue adeguatamente da tutte le creature. Per questo si richiede un procedimento rigorosamente razionale col quale arriviamo a possedere l'evidenza di una conclusione che è implicata nelle premesse da cui siamo partiti». ⁶⁰ La dimostrazione di Dio non ha come punto di partenza la natura di Dio, ma gli effetti da Lui prodotti: il LO conduce il LC a riconoscere innanzitutto l'esistenza di Dio, e solo in seguito la Sua unicità e la Sua perfezione. Sappiamo che il CCC inizia proprio dal desiderio di Dio ⁶¹ e dalle vie che portano alla conoscenza di Lui: «Il mondo e l'uomo attestano che essi non hanno in se stessi né il loro primo principio né il loro fine ultimo, ma partecipano di quell'«Essere» che è in sé senza origine né fine. [...] l'uomo può giungere alla conoscenza dell'esistenza di una realtà che è la causa prima e il fine ultimo di tutto e «che tutti chiamano Dio»». ⁶² Il LO inizia così la sua argomentazione:

Lei, Signore, desidera innanzitutto indagare su Colui che ha creato il cielo, la terra e i diecimila esseri, e che esercita su di essi la Sua immutabile autorità. Ritengo che nulla sotto il cielo sia più evidente della verità della Sua esistenza. ⁶³ Chi non ha mai alzato gli occhi e guardato il cielo? Così facendo, non c'è nessuno che non sospiri silenziosamente dentro di

⁶⁰ L. IAMMARONE, «A proposito del saggio "Il Creatore del mondo" di Mario Pangallo», in *Aquinas*, XLVIII (2005) 3, 571.

⁶¹ Cf. CCC 27.

⁶² CCC 34.

⁶³ Cf. *STh* I, q. 12, a. 1, co.

sé e non dica: «Dev'esserci sicuramente Qualcuno lì in mezzo che lo governa!». Questo Qualcuno non è altri che il Signore del Cielo, il quale nelle nostre nazioni occidentali viene chiamato Dio.⁶⁴ Sceglierò ora due o tre argomenti per dimostrarne la reale esistenza (28).⁶⁵

Il discorso mette a tema Dio in quanto creatore e governatore dell'universo. Il LO innanzitutto cita a memoria la dimostrazione dell'esistenza di Dio secondo sant'Agostino:⁶⁶

Ciò di cui siamo capaci spontaneamente, senza averlo appreso, può considerarsi innato. Oggi, nelle diecimila nazioni sotto il cielo, tutti hanno naturalmente una capacità interiore che li induce, senza bisogno di parlarne, a venerare Colui che è considerato degno del sommo onore. Chi soffre in miseria Lo implora per essere salvato, e si rivolge a Lui come a un padre e a una madre misericordiosi; chi agisce malvagiamente ha il cuore stretto dallo spavento e dalla paura, come se temesse una nazione nemica. Tutto ciò non indica forse l'esistenza di quell'Uno sommamente onorato che governa il mondo e i cuori degli uomini, e che li muove naturalmente a darGli onore? (29).

Chi osserva con attenzione comprende che niente può accadere senza una causa, e mai potrà sostenere che le foglie cadrebbero in modo diverso da come sono cadute. «Vuoi forse che io indaghi la posizione degli alberi, dei rami e la quantità di peso che la natura ha imposto alle foglie? E spetta a me ricercare il movimento dell'aria che fa volare [...] e [...] altre innumerevoli oscure cause?»⁶⁷ Sono realtà nascoste ai nostri sensi, ma non nascoste alla nostra ragione: da tutto ciò possiamo sapere che nell'universo c'è un Dio che lo governa.⁶⁸

⁶⁴ I caratteri 陡斯, usati in questo caso, corrispondono foneticamente al latino *Deus*.

⁶⁵ Cf. *STh* I, q. 2, a. 3, co.

⁶⁶ Cf. AGOSTINO, *Dialoghi*, I, 2-6; II, 7-39; 胡国桢, «评介『天主实义』的天主论”(«Il trattato sul Signore del Cielo nel vero significato del Signore del Cielo»), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (1983) 56, 267.

⁶⁷ AGOSTINO, *Dialoghi*, I, 11.

⁶⁸ Cf. *STh* I, q. 18, a. 3 co.

Gli oggetti privi di anima e di percezioni non possono muoversi autonomamente, in modo regolare e ordinato, dal loro luogo naturale. Affinché ciò avvenga è necessario che un'intelligenza esterna venga in loro aiuto. Immaginiamo che Lei sospenda in aria una pietra, o che la metta in acqua; essa è costretta a cadere finché non raggiunga il fondo, incapace di muoversi di nuovo. La ragione per cui la pietra cade per virtù propria risiede nel fatto che né l'aria né l'acqua sono i suoi luoghi naturali. Il vento che sorge da terra può muoversi nel suo luogo naturale, ma i suoi movimenti sono casuali e privi di qualunque ordine. E ancora: il sole, la luna, le stelle sono fissati meravigliosamente ai cieli, ognuno sta nel firmamento come nel suo luogo naturale; ma sono privi di anima e di percezioni. Ora, quando osserviamo il cielo più alto, vediamo che si muove da Oriente mentre i cieli del sole, della luna e delle stelle si muovono al contrario da Occidente; ogni cosa segue la legge della propria natura e sta al proprio posto, senza il minimo errore. Se non ci fosse il Signore Supremo ad attuare la mediazione e ad esercitare l'autorità, sarebbe possibile evitare il disordine? Ad esempio: se una barca che attraversa un fiume o il mare ed è assediata dal vento e dalle onde non corre alcun pericolo di affondare, si può dedurre, pur non vedendo il timoniere, che certamente è pilotata da qualcuno esperto nell'arte della navigazione; per questo può compiere in sicurezza il suo tragitto (30).

La quinta via di san Tommaso d'Aquino conduce a Dio, partendo dal governo delle cose. Ciò che è privo di conoscenza e intelligenza opera per un fine, quasi sempre allo stesso modo: «ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: e quest'essere lo chiamiamo Dio».⁶⁹ Il LO sviluppa questo stesso tema, e lo rende più comprensibile al LC con esempi conosciuti anche nei testi classici cinesi:

⁶⁹ *Sth* I, q. 2, a, 3, ad 2.

Qualora gli animali dotati di percezione, ma privi di natura spirituale, siano capaci di compiere alcuni atti propri di quest'ultima, ciò sicuramente si deve alla guida di qualcuno che è dotato di tale natura. Osservando le specie degli uccelli e degli animali notiamo che essi sono essenzialmente ottusi; tuttavia quando hanno fame sanno come trovare il cibo, quando hanno sete sanno come cercare l'acqua, temendo le frecce volano nell'azzurro del cielo, e allarmati dalle trappole si nascondono nei monti e sott'acqua. Alcuni espellono il cibo dalla bocca, altri si ingiunocchiano per succhiare il latte, in vista dell'autoconservazione e dell'allevamento della prole. Essi respingono ciò che è dannoso e si dirigono verso ciò che è salutare; in tutto questo non differiscono dalle creature dotate di natura spirituale. Perciò deve esistere un Signore Onorato che, silenziosamente, li istruisca affinché riescano a comportarsi in questo modo. Ad esempio: se migliaia e migliaia di frecce ci passano vicino e ciascuna colpisce il bersaglio, pur non vedendo nessun arco teso capiamo subito che dev'esserci un abile arciere, il quale le lancia in modo che non manchino il bersaglio (31).

Il LC manifesta il suo dubbio che il Signore dell'universo sia il creatore: «Le cose in cielo e in terra sono estremamente numerose e complesse, ed io credo che debba esistere un Signore il quale eserciti su di esse la propria autorità. Ma come si può dimostrare che sia Lui il creatore dei diecimila esseri» (32)?

È vero, dice il LO, che in quasi tutte le realtà del mondo sembrano manifestarsi due diversi principi: il governo e la creazione. Ambedue si riconducono, però, al Signore Originario che è l'unico principio (33). Ciò può essere dimostrato facendo riferimento alla prima via di san Tommaso, che si desume dal moto; alla seconda via, che si desume dalla causalità; alla terza via, che si desume dalla necessità e dalla contingenza.⁷⁰

Le cose non possono esistere per virtù propria, ma devono assolutamente avere una causa esterna che dia loro l'essere. Un teatro o un

⁷⁰ Cf. *STh* I, q. 2, a. 3, ad 2.

edificio non si edificano da se stessi; richiedono l'opera di artigiani. Se si è consapevoli di questo si capisce che il Cielo e la Terra non sono giunti da soli all'esistenza, e che di certo c'è stato un creatore: colui che noi chiamiamo Signore del Cielo. Prendiamo un esempio: in un piccolo globo di bronzo sono raffigurati il sole, la luna, le stelle, i pianeti, le montagne, i mari e i diecimila esseri; se un abile artigiano non l'avesse forgiato, forse il bronzo avrebbe potuto prendere questa forma da solo? Ancor di più tale considerazione si applica a corpi delle dimensioni del cielo e della terra, che girano di giorno e di notte; al sole e alla luna, che emanano luce; alle costellazioni, che esistono in determinate figure; alle montagne, che producono erba e alberi; al mare, che nutre gli esseri acquatici; alle maree, che seguono la luna; a tutti i popoli con la testa rotonda e i piedi quadrati, che hanno un'intelligenza superiore a quella dei diecimila esseri. Ma quale di queste cose è in grado di giungere all'esistenza per virtù propria? Se ci fosse qualcosa in grado di creare se stesso, dovrebbe esistere prima di poter creare; ma se qualcosa esistesse già, che bisogno avrebbe di creare se stesso? Se all'inizio nulla fosse esistito, l'autore della creazione avrebbe dovuto essere qualcun altro. In conseguenza di ciò, le cose non possono esistere per virtù propria (34).

Questa dimostrazione dell'esistenza di Dio usata dal LO non si trova solo in san Tommaso, come accennato, ma trova riscontro anche in sant'Agostino:⁷¹

Poiché gli esseri privi di natura spirituale hanno comunque un ordine, non dovrebbe esistere qualcuno che glielo impone? Ad esempio: se si osserva un palazzo signorile, si vede che anteriormente è provvisto di porte per consentire l'entrata e l'uscita; sul retro ci sono i giardini, in cui crescono fiori e alberi da frutto; al centro si trova un atrio per ricevere gli ospiti; a sinistra e a destra sono poste le camere da letto; inferiormente ci sono le colonne per sostenere le travi del tetto; la copertura del tetto è posta al di sopra, per tenere lontani il vento e la pioggia.

⁷¹ Cf. AGOSTINO, *Dialoghi*, II, 7-39.

Dopo che tutti questi elementi sono stati armoniosamente ordinati, il padrone di casa può abitare tranquillamente tra di essi, con gioia; ma affinché un edificio del genere sia completato, deve certamente essere costruito da un abile artigiano. E ancora, osserviamo i singoli caratteri forgiati nel metallo, che sono separati l'uno dall'altro ma vengono uniti per formare frasi e comporre uno scritto: non devono essere utilizzati da un letterato esperto, che capisca in che modo ordinarli? Come possono venire ordinati per caso (35)?

Da tutto ciò si comprende che l'ordine del cielo, della terra e dei diecimila esseri ha una precisa ragione; ogni essere deve seguire i propri principi, che non possono essere accresciuti né diminuiti. Al di sopra il cielo luminoso dà la copertura, e al di sotto la terra dà il sostegno; quando essi sono divisi costituiscono due polarità, ma insieme formano l'universo. Il cielo delle stelle è superiore al cielo del sole e della luna; il cielo del sole e della luna comprende il fuoco; il fuoco comprende l'aria; l'aria si libra sopra le acque e la terra; le acque scorrono attraverso la terra; la terra è posta al centro. Le quattro stagioni si alternano in modo da produrre insetti e vegetazione; le acque danno rifugio alle tartarughe di mare, ai draghi acquatici, ai pesci e alle tartarughe d'acqua dolce; l'aria sostiene uccelli e animali; il fuoco fornisce calore alle creature della terra (36).

«L'uomo, nella creazione, occupa un posto unico: egli è “a immagine di Dio”». ⁷² Di tutte le creature visibili soltanto l'uomo, essere intelligente, è capace di conoscere e di amare il proprio Creatore. Dio ha creato tutto per l'uomo, però l'uomo è stato creato per servire e amare Dio, e per offrirgli tutta la creazione: ⁷³

Noi esseri umani, che viviamo in mezzo a tutte queste cose, siamo migliori di esse; siamo le creature più intelligenti tra i diecimila esseri. L'uomo è dotato delle Cinque Virtù per poter governare tutte le specie del mondo; gli sono stati dati le cento ossa per poter stare in piedi, gli occhi per distinguere i Cinque Colori, le orecchie per ascoltare le

⁷² CCC 355.

⁷³ Cf. CCC 356-361.

Cinque Note, il naso per annusare ogni differente genere di profumo, la lingua per gustare i Cinque Sapori. Le mani possono afferrare gli oggetti; i piedi sono capaci di camminare; i vasi sanguigni e i Cinque Visceri servono per mantenere la vita (37).⁷⁴

La differenza tra l'uomo e gli animali consiste nell'essere o meno dotati di una «natura spirituale». La persona umana è capace di conoscersi e relazionarsi con Dio e con gli altri, è un essere insieme corporeo e spirituale.⁷⁵

Poiché gli uccelli e gli animali anche infimi, siano essi dotati di piume, di squame o di conchiglie, non possiedono una natura spirituale, sono incapaci di provvedere consapevolmente ai propri bisogni; in ciò differiscono dagli esseri umani. Pertanto sono provvisti sin dalla nascita di pellicce, piumaggi, squame o conchiglie, che servono per vestirli e proteggere il loro corpo; sono anche forniti di artigli acuminati, corna affusolate, zoccoli duri, denti lunghi, fauci potenti, veleni che servono come arma e corazze con cui possono difendersi dagli attacchi dei nemici; in più, senza alcuna istruzione, sono in grado di capire se un altro animale può nuocere ad essi oppure no. Perciò le galline e le papere naturalmente si sottraggono alla vista delle aquile, ma non evitano il pavone; le pecore temono il lupo, ma non hanno paura dei buoi e dei cavalli. E ciò non accade perché l'aquila e il lupo abbiano corpi imponenti, mentre il pavone, il bue e il cavallo siano di piccola stazza; bensì perché esse sanno che quegli animali sono capaci di far loro del male (38).

⁷⁴ Nel pensiero confuciano le Cinque Virtù «costanti» (五常) della condotta umana sono: la benevolenza (仁), la rettitudine (义), l'appropriatezza (礼), la saggezza (智), la fedeltà (信). I Cinque Colori (五色) sono: rosso, giallo, blu, bianco, nero. Le Cinque Note (五音) della scala pentatonica cinese corrispondono approssimativamente a: do, re, mi, sol, la. I Cinque Sapori (五味) sono: dolce, acido, amaro, piccante, salato. I Cinque Visceri (五脏) sono: il cuore, i polmoni, il fegato, i reni, lo stomaco.

⁷⁵ Cf. CCC 362-368.

«Tu hai disposto tutto con misura, calcolo e peso». ⁷⁶ La creazione è voluta da Dio come dono e atto d'amore per l'uomo; poiché Dio crea con sapienza, allora «la creazione ha un ordine»: ⁷⁷

E ancora, anche un filo d'erba o un albero, privi della percezione sensibile, possono proteggere se stessi, i propri frutti, i propri semi, e difendersi dai danni degli uccelli e degli animali. Così le piante producono le spine, o la corteccia, o la scorza, o l'amento; e tutte hanno rami e foglie come copertura protettiva. Proviamo a riflettere attentamente: le cose di questo mondo sono sistemate e disposte in maniera ordinata. Se all'inizio della creazione un Signore supremamente intelligente non avesse assegnato alle cose nature differenti, come avrebbero potuto stare al mondo, ciascuna al posto appropriato (39)?

Dio è il Sovrano supremo del suo disegno, ma «per realizzarlo, si serve anche della cooperazione delle creature. [...] Infatti, Dio alle sue creature non dona soltanto l'esistenza, ma anche la dignità di agire esse stesse, di essere causa e principio le une delle altre, di collaborare in tal modo al compimento del suo disegno». ⁷⁸

Parlando del modo in cui tutte le cose si riproducono, notiamo che esse nascono dal grembo o dalle uova, o germogliano dai semi, e che nessuna crea se stessa. ⁷⁹ Poiché grembi, uova, semi sono anch'essi cose, chi per primo li ha prodotti, in modo che a loro volta possano produrre altre cose? Dobbiamo cercare l'origine di ogni specie; e poiché nulla è in grado di produrre se stesso, certamente ci dev'essere Qualcuno che sia al tempo stesso originario e unico, e sia il creatore delle diecimila specie: Colui che chiamiamo il Signore del Cielo (40).

⁷⁶ Sap 11,20.

⁷⁷ Cf. CCC 299.

⁷⁸ CCC 306; Cf. «Agostino (354-430)», in M.F. SCIACCA (ed.), *Con Dio e contro Dio. Raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l'esistenza di Dio*, Marzorati, Milano 1987.

⁷⁹ Cf. *STh* I, q. 2, a. 3, co.

1.3. L'unicità di Dio

Dopo aver compreso bene che Dio è il creatore dell'universo, il LC domanda al LO da chi è stato originato il Signore del Cielo che è l'origine di tutti gli esseri (41).

Il LO, a questo punto, parla dell'attributo divino dell'unicità, e del più importante articolo della professione di fede cristiana:⁸⁰ Dio è in sé senza origine né fine,⁸¹ è eterno e perfettamente autosufficiente.

Il Signore del Cielo è considerato l'origine; se ci fosse qualcuno che lo ha originato, il Signore del Cielo non sarebbe più il Signore del Cielo. Tutti gli esseri che hanno un inizio e una fine sono uccelli, animali, erba e alberi; gli spiriti in cielo e in terra e le anime degli uomini hanno un inizio, ma non una fine; il Signore del Cielo non ha inizio né fine, e perciò è l'origine e il fondamento dei diecimila esseri. Se non ci fosse il Signore del Cielo non esisterebbe nulla.⁸² Tutte le cose sono state create dal Signore del Cielo, ma il Signore del Cielo non è stato creato da nessuno (42).

Il LC esprime una perplessità: «Che l'origine dei diecimila esseri provenga dall'atto creativo del Signore del Cielo non lascia adito a discussioni. Oggi però possiamo vedere che l'uomo nasce dall'uomo, l'animale dall'animale, e che tutto si riproduce così; perciò la nascita degli esseri da altri esseri sembra non avere nulla a che fare con il Signore del Cielo» (43).

In risposta, il LO presenta la causalità di Dio con esempi concreti. Dio crea liberamente «dal nulla»,⁸³ e questa fede è attestata nella Bibbia come una verità piena di promessa e di speranza.⁸⁴ Dio agisce nelle sue creature poiché «Egli è la causa prima, che opera nelle cause seconde e per mezzo di esse»:⁸⁵

⁸⁰ Cf. CCC 199.

⁸¹ Cf. CCC 34.

⁸² Cf. Gv 1,1-3; 8,58; Ap 22,13; Is 41,4.

⁸³ Cf. CCC 296-297.

⁸⁴ Cf. Gen 4,1-2; 2 Mac 7,22-28.

⁸⁵ CCC 308.

Quando il Signore del Cielo diede origine a tutti gli esseri, creò il capostipite di ogni specie;⁸⁶ quando ciascun capostipite giunse all'esistenza, trasmise esso stesso la vita ad altri. Ora, le cose producono le cose come l'uomo genera l'uomo; poiché il Cielo si serve dell'uomo, come potrebbe averlo creato qualcuno diverso dal Signore del Cielo? Ad esempio: la sega e il martello sono usati per produrre oggetti, ma solo l'artigiano può far sì che tali strumenti li producano; chi può dire che siano la sega e il martello a fabbricare gli oggetti, e non l'artigiano?⁸⁷ Prima spieghiamo la causa di tutte le cose, poi si capirà la ragione per cui esse sono come sono (44).

Le quattro cause della metafisica aristotelico-tomista⁸⁸ sono attestate fermamente dal senso della realtà, patrimonio di ogni uomo capace di ragionare rettamente; e servono di orientamento anche in campo morale e religioso. Esse servono a rispondere a domande come: in che modo hanno avuto inizio tutti gli esseri del cielo e della terra? Come si può dimostrare l'esistenza di Dio? Il LO tratta dettagliatamente di tutte le cause, successivamente se ne servirà anche per dimostrare l'immortalità dell'anima, e per trattare questioni di morale.

Proviamo ora a trattare le quattro cause di tutti gli esseri. Quali sono? La causa efficiente, la causa formale, la causa materiale, la causa finale.⁸⁹ La causa efficiente produce gli esseri; la causa formale dà loro la forma e la specie propria, distinta dalle specie degli altri esseri; la causa materiale è la materia originaria degli esseri dotati di forma; la causa finale determina la finalità degli esseri. Tali cause si vedono agire in ogni evento e in ogni opera. Prendiamo ad esempio una car-

⁸⁶ Cf. Gen 1,24.

⁸⁷ Cf. Ger 18,6; Is 29,16.

⁸⁸ Qui, come in altri luoghi del testo, vengono utilizzate le categorie della metafisica aristotelico-tomista, appartenenti fondamentalmente alla ragione naturale. Cf. M.Y.J. CONGAR, *Teologia. Una riflessione storica e speculativa sul concetto di teologia cristiana*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 204-213.

⁸⁹ Cf. *STh* I, q. 5, a. 4, co.

rozza: colui che la costruisce è la causa efficiente; le sue caratteristiche specifiche sono la causa formale; il legno è la causa materiale; il trasporto dei passeggeri è la causa finale. Queste cause si possono vedere all'opera in tutto ciò che esiste. Prendiamo, ad esempio, un fuoco: la fiamma che lo accende è la causa efficiente; l'aria calda e secca è la causa formale; la legna è la causa materiale; il cuocere un arrosto è la causa finale (45).

Non esiste nulla al mondo che non combini in sé le quattro cause. Di queste quattro, la causa formale e la causa materiale agiscono all'interno delle cose; sono i principi interni degli esseri, e sono anche identificabili con i principi yin e yang.⁹⁰ La causa efficiente e la causa finale agiscono all'esterno delle cose ed esistono prima di esse; perciò non si possono considerare principi interni degli esseri. Secondo noi il Signore del Cielo è la causa dell'essere delle cose; ci riferiamo a Lui soltanto come causa efficiente e causa finale, non come causa formale e causa materiale. Dal momento che il Signore del Cielo è perfetto⁹¹ e unico,⁹² come potrebbe essere parte della materia (46)?

Per quel che riguarda la causa efficiente e la causa finale, si possono distinguere in remota o prossima, universale o particolare; la causa universale e remota ha il primato su quella particolare e prossima. Il Signore del Cielo è la causa universale e suprema; tutte le altre cause sono prossime e particolari, perciò seconde. Le cause prossime e seconde sono necessariamente subordinate alla causa suprema e universale. I genitori, che sono la causa dei figli e sono chiamati padre e madre, sono cause prossime e particolari; se non ci fossero il cielo a coprirli e la terra a sostenerli, come potrebbero generare i loro figli? Se non ci fosse il Signore del Cielo a sovrintendere al cielo e alla terra, come potrebbero questi generare e nutrire i diecimila esseri?

⁹⁰ Le categorie complementari di 阴 e di 阳 si riferiscono, allo stesso tempo e su piani diversi, al bacio e al solatio, al «lato in ombra» e al «lato al sole», al femminile e al maschile – in generale, agli aspetti rispettivamente passivi e attivi della realtà.

⁹¹ Cf. *STh* I, qq. 4-6.

⁹² Cf. *STh* I, q. 11.

Pertanto il Signore del Cielo è la causa suprema; e così, i nostri sapienti dei tempi antichi Lo considerarono la prima di tutte le cause (47).

Il LC esprime ulteriormente un suo dubbio sull'unicità di Dio: «Nell'universo gli esseri sono molteplici e differenti. Dal mio umile punto di vista non possono provenire da una singola origine; allo stesso modo dei fiumi e dei torrenti, le cui sorgenti si trovano in una varietà di luoghi diversi. Ora, Lei dice che c'è solo un Signore del Cielo; me ne potrebbe, per cortesia, fornire la ragione» (48)?

Il LO gliela fornisce, dicendo:

Le origini particolari delle cose sono sicuramente diverse; ma il Signore, che è l'origine universale degli esseri, non ha nessuno accanto a Sé. Perché? Perché il Signore, fondamento universale, è Colui dal quale tutto procede, Colui che ha in sé le virtù e le nature di tutti gli esseri, e alla cui sovrabbondante pienezza nulla può essere aggiunto.⁹³ Se qualcuno supponesse l'esistenza di due Signori supremi di tutte le cose in cielo e in terra, sarebbe difficile sapere se tali presunti Signori siano o meno sullo stesso piano. Se non lo sono, uno sicuramente è inferiore all'altro, e l'inferiore non potrebbe essere considerato universale e supremo; poiché quello che è universale e supremo è per natura perfetto e pieno di virtù, al punto che nulla può essergli aggiunto. Se invece affermassimo che essi sono uguali, allora uno solo sarebbe sufficiente; da dove verrebbe la necessità di averne due? Sarebbe anche difficile sapere se i due Signori, a cui Lei si riferisce, abbiano il potere di distruggersi a vicenda. Se non fossero capaci di distruggersi, ciò mostrerebbe che il potere di ambedue è limitato e che nessuno dei due possiede la pienezza delle eccelse virtù attribuibili al Signore Supremo; se fossero capaci di distruggersi, quello che può essere distrutto non sarebbe il Signore del Cielo (49).

⁹³ Cf. Sal 86,5; Mt 5,45; At 14,17.

Inoltre, le cose sotto il cielo sono estremamente numerose e ricche; se non ci fosse un Signore supremo a mantenere l'ordine, esse inevitabilmente si disperderebbero e verrebbero distrutte. È come in un'esecuzione musicale: se anche gli strumentisti volessero suonare da soli, senza un direttore la musica non potrebbe essere eseguita. Per lo stesso motivo ogni famiglia ha un solo capo, e ogni nazione ha un solo sovrano: se ce ne fossero due, la nazione si troverebbe in stato di anarchia. L'uomo ha un solo corpo, e il corpo ha una sola testa; se avesse due teste l'uomo sarebbe un mostro. Noi sappiamo, perciò, che sebbene esistano molti tipi di esseri spirituali tra il cielo e la terra,⁹⁴ c'è un solo Signore del Cielo: il creatore del cielo, della terra, dell'uomo e di tutti gli esseri, che li governa e li sostiene sempre. Che spazio rimane ancora per i dubbi, Signore (50)?⁹⁵

Il LC segue il discorso, ed esprime il desiderio di proseguire nell'ascolto: «Ora che ho inteso personalmente i Suoi insegnamenti, credo che il Signore del Cielo sia altissimo e veramente uno, e che non ne esista alcun altro oltre a Lui. Tuttavia, vorrei ascoltare ancora la dottrina che Lo riguarda» (51).

1.4. La perfezione di Dio⁹⁶

La conoscenza della natura di Dio da parte degli esseri umani non può che essere limitata: «L'uomo non è in grado di comprendere a pieno neanche la natura del più piccolo insetto sotto il cielo; come potrebbe capire con facilità il Signore del Cielo, supremamente grande e degno di lode? Se per l'uomo fosse semplice comprenderLo, Egli non sarebbe il Signore del Cielo» (52). A questo proposito, il LO racconta una storia:

⁹⁴ Cf. *STh* I, q. 50, a. 1, ad 1.

⁹⁵ Cf. *STh* I, q. 11, a. 3, co.

⁹⁶ Cf. *STh* I, qq. 4-6.

Anticamente c'era un re che voleva capire la dottrina riguardante il Signore del Cielo, e a tal fine interrogò un suo saggio ministro. Questi rispose: «Mi conceda tre giorni per meditare su questa dottrina». Allo scadere del terzo giorno, il re pose di nuovo la domanda. Il ministro replicò: «Mi dovrebbe concedere altri sei giorni prima che io possa fornirLe una risposta». Trascorsi altri sei giorni, il ministro ne chiese ancora altri dodici. Il re si adirò e disse: «Ti stai prendendo gioco di me?». Il ministro rispose: «Come potrebbe il Suo ministro osare prendersi gioco di Lei? Ma la verità del Signore del Cielo è inesauribile, e dopo ogni giorno passato a riflettere profondamente su di Lui, la Sua verità mi è apparsa sempre più sottile. È come fissare il sole, più lo si guarda più la visione si fa oscura; per questo motivo trovo difficile darLe una risposta» (53).

Il LC arriva ad accettare l'esistenza di Dio; ma come fargli comprendere che Dio è una realtà superiore alla ragione umana – in altre parole, che è un Dio imperscrutabile?⁹⁷ Il LO espone allora il famoso aneddoto autobiografico di sant'Agostino, riguardante la sua riflessione sulla Santissima Trinità:⁹⁸

Un tempo c'era un santo letterato occidentale di nome Agostino, il quale voleva comprendere a fondo la dottrina del Signore del Cielo per poterci scrivere un libro. Un giorno andò lungo il mare a fare una passeggiata; stava riflettendo su tale dottrina quando vide un bambino che scavava una buca nella sabbia, utilizzando una conchiglia per riempirla con l'acqua del mare. Il santo chiese: «Che cosa stai facendo?». Il bambino rispose: «Sto usando questa conchiglia per riversare nella buca tutta l'acqua del mare». Il santo, ridendo, disse: «Perché sei così sciocco? Vuoi usare uno strumento talmente piccolo per riversare tutta l'acqua del mare in una buchetta». Il bambino rispose: «Visto che l'acqua dell'immenso mare non può essere attinta con una conchiglia, e che una piccola buca non può contenerla, allora perché cercare, con

⁹⁷ Cf. AGOSTINO, *Dialoghi*, II, 14.

⁹⁸ Cf. *TZSY* 13, in cui si fa riferimento alla Trinità.

un ansioso lavoro intellettuale, di usare le capacità umane per comprendere appieno la vera dottrina del Signore del Cielo e poi scriverla in un libriccino?». Non appena ebbe pronunciate queste parole il bambino scomparve. Allora il santo capì, e si rese conto che il Signore del Cielo aveva mandato un angelo ad ammonirlo (54).⁹⁹

«Nel pensiero teologico di P. Matteo Ricci, dunque, sono comprese due linee teologiche con le quali si è interpretato il Dio cristiano, quella positiva (catafatica), [...] e quella negativa (apofatica)»: ¹⁰⁰

Poiché gli esseri appartengono a generi diversi posso determinarne le somiglianze e le differenze, e così conoscere la natura delle cose; posso vedere le figure e udire i suoni di ciò che possiede figura e suono, e così conoscerne la natura; posso misurare da un confine all'altro gli oggetti circoscritti nello spazio, e così conoscerne le dimensioni fisiche. Il Signore del Cielo, invece, non rientra in alcun genere e li trascende tutti. A quale di essi, allora, potrà appartenere? Egli non ha figura né suono; quali indizi potranno condurre a Lui? La Sua sostanza è inesauribile, le Sei Direzioni¹⁰¹ non possono contenerLo entro i loro confini; come si potrà misurare quanto sia grande? Se si desidera dare indicazioni sulla Sua natura non c'è modo migliore che usare parole come «non» e «senza», perché utilizzando termini come «è» e «ha» si avrebbe un margine di errore troppo grande (55).¹⁰²

Il LC vuole sapere come si possano usare parole negative in riferimento a Dio: in che modo ci si può riferire all'Essere supremo con termini come «non» e «senza»? (56). Il LO mette in luce come certamente si possa parlare di Dio; la ragione umana mette l'uomo «nella possibilità di parlare di Dio a tutti gli uomini e con tutti gli uomini». ¹⁰³

⁹⁹ Cf. AGOSTINO, *Confessiones*, I, 2.

¹⁰⁰ JING, «Il concetto di Tian e Dao», 393. Cf. AGOSTINO, *Dialoghi*, I, 6-15.

¹⁰¹ Le Sei Direzioni (六合) sono: nord, sud, est, ovest, alto, basso. In questo contesto l'espressione indica la totalità dell'universo.

¹⁰² Cf. *STh* I, q. 11, a. 3, co.

¹⁰³ CCC 39.

Tuttavia, «essendo la nostra conoscenza di Dio limitata, [...] non possiamo parlare di Dio che a partire dalle creature e secondo il nostro modo umano, limitato, di conoscere e di pensare».¹⁰⁴ E poiché «Dio trascende ogni creatura [...] occorre [...] purificare continuamente il nostro linguaggio da ciò che ha di limitato, di immaginoso, di imperfetto»,¹⁰⁵ per non creare confusione. Ricci ha saputo non solo purificare il proprio linguaggio, ma è riuscito anche a usarne uno a lui completamente nuovo per parlare di Dio, sempre consapevole che «noi non possiamo cogliere di Dio ciò che Egli è, ma solamente ciò che Egli non è, e come gli altri esseri si pongano in rapporto a lui»:¹⁰⁶

L'uomo è un recipiente di scarsa capienza, e non è in grado di contenere la grande verità del Signore del Cielo. Noi sappiamo che le cose sono misere e che il Signore del Cielo non può esserlo, ma non abbiamo modo di esprimere completamente la Sua nobiltà; noi sappiamo che le cose hanno mancanze e che il Signore del Cielo non ne ha, ma non riusciamo a indagare sulla Sua perfezione (57).¹⁰⁷

Volendo esprimere che cosa sia il Signore del Cielo possiamo solo dire: Egli non è né cielo né terra, ma la Sua altezza e la Sua intelligenza sovrastano quelle del cielo e della terra;¹⁰⁸ non è un angelo né uno spirito, ma la Sua natura spirituale trascende tutti gli angeli e gli spiriti; non è un essere umano, ma supera tutti i santi e i sapienti; non è virtuoso, ma è l'origine della virtù (58).

Per Dio vi è solo un eterno presente: in Lui non c'è passato né futuro. «Prima che nascessero i monti e la terra e il mondo fossero generati, da sempre e per sempre tu sei, Dio».¹⁰⁹

¹⁰⁴ CCC 40.

¹⁰⁵ CCC 42.

¹⁰⁶ CCC 43, in cui la frase riportata è tratta dalle *Confessiones* di sant'Agostino.

¹⁰⁷ Cf. *STh* I, q. 12, a. 1, co.

¹⁰⁸ Cf. Rm 11,33; Gb 15,8; Sal 139,6-17.

¹⁰⁹ Sal 90,2.

Egli non ha passato né futuro. Se dovessimo parlare del Suo passato, potremmo solo dire che non ha inizio; se dovessimo parlare del Suo futuro, potremmo solo dire che non ha fine (59).¹¹⁰

Dio non è limitato dallo spazio, ma è onnipresente; ossia la sua presenza è in ogni luogo, dimorando in tutte le sue creature e riempiendo ogni punto dello spazio. Dio non è soggetto a mutazione alcuna, anche se, dal punto di vista umano, possiamo avvertire cambiamenti nella sua opera e nella sua presenza.¹¹¹

E ancora, se dovessimo parlare della Sua natura, che nessun luogo può contenere, potremmo dire che non esiste alcun posto in cui non sia presente. Egli è immobile, eppure è la causa efficiente di ogni movimento; non ha né mani né bocca, ma crea i diecimila esseri e istruisce i diecimila viventi (60).

«Indubbiamente, l'intelligenza umana può già trovare una risposta al problema delle origini»,¹¹² e l'uomo può conoscere Dio con certezza a partire dalle sue opere; poiché Dio crea liberamente «dal nulla» e «agisce in tutto l'agire delle sue creature: è [questa] una verità inseparabile dalla fede in Dio Creatore»¹¹³:

Il Suo potere non può essere distrutto o diminuito, e può creare le cose dal nulla.¹¹⁴ La Sua conoscenza è imparziale e infallibile; una cosa che ebbe luogo diecimila generazioni fa, o che avrà luogo tra diecimila generazioni, è come se accadesse sotto i suoi occhi.¹¹⁵ Egli è perfettamente buono e senza difetti, e in Lui riposa ogni bontà; il più piccolo male non può avere con Lui alcun rapporto.¹¹⁶ La Sua misericordia è

¹¹⁰ Cf. Ap 1,8; Sal 102,28; Dn 6,27.

¹¹¹ Cf. Sal 139,7 s; Ger 23,23; Is 66,1; At 17,27; Gc 1,17; Nm 23,19; Ml 3,6; Eb 6,17.

¹¹² CCC 286.

¹¹³ CCC 308.

¹¹⁴ Cf. Gen 18,14; Ger 32,27; Zc 8,6; Mt 3,9.

¹¹⁵ Cf. Gv 21,17; At 15,18; Eb 4,13; 1 Re 8,29; Is 46,10; Ez 11,5; TZSY 574.

¹¹⁶ Cf. Es 15,11; Is 6,3 s; Gb 34,10.

grande e senza limiti, è universale e non fa preferenze, giunge in ogni luogo; anche il più piccolo tra gli insetti riceve i Suoi benefici (61).

«È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo i suoi benevoli disegni». ¹¹⁷

Di tutte le buone cose e le buone azioni che esistono tra il cielo e la terra, non ce n'è una che non provenga dal Signore del Cielo. Se tuttavia le paragoniamo all'origine del bene, esse non sono neanche una goccia d'acqua che cade nell'oceano. La felicità e la virtù del Signore del Cielo sono opulente, piene e traboccanti; come si può aggiungere o togliere loro qualcosa? Così, anche se le acque dei fiumi e degli oceani potessero ritirarsi completamente, anche se tutta la sabbia lungo il mare potesse essere contata o l'universo colmato, sarebbe ancora impossibile comprendere il Signore del Cielo; come potrebbe qualcuno spiegarlo esaurientemente? (62).

1.5. Conclusione

Il LC segue senza difficoltà le argomentazioni di Ricci, e le condivide con entusiasmo: «Ma che dottrina ricca! Spiega ciò che l'uomo è incapace di spiegare, e completa ciò che l'uomo non è in grado di completare. AscoltandoLa, vedo per la prima volta la grande Via e il ritorno all'Origine suprema» (63).

Ricci incoraggia il LC a proseguire la ricerca degli insegnamenti di Dio: «Lei è molto acuto, senza sforzo da parte mia è stato in grado di trarre molto dal poco che ha udito. Avendo compreso questi principi tutte le difficoltà sono scomparse; una volta posti i fondamenti, il resto risulta molto semplice» (64).

¹¹⁷ Fil 2,13.

2. SPIEGAZIONE DELLE ERRATE CONOSCENZE UMANE SUL SIGNORE DEL CIELO

Il capitolo II è una *Spiegazione delle errate conoscenze umane sul Signore del Cielo*. Esso inizia con l'esposizione delle tre religioni allora esistenti in Cina: daoismo, buddhismo e confucianesimo (66). Il LO confuta le prime due (67-76), e anche la versione neoconfuciana della terza (77-101).

Perché questa scelta? «Le vie per raggiungere la verità rimangono molteplici; tuttavia, poiché la verità cristiana ha un valore salvifico, ciascuna di queste vie può essere percorsa, purché conduca alla meta finale, ossia alla rivelazione di Gesù Cristo».¹¹⁸ Ricci è ben consapevole di tutto ciò; come valido teologo ed esperto delle dinamiche socioculturali cinesi, applica la distinzione tra catechismo e dottrina cristiana alla propria predicazione orale adottando sia l'apostolato «indiretto» sia quello «diretto»: il primo aveva come interlocutori i letterati confuciani, il secondo i catecumeni e i battezzati.¹¹⁹ Ricci attua «una metodologia scientifica e una strategia pastorale basate, da una parte, sul rispetto delle sane usanze del luogo che i neofiti cinesi non dovevano abbandonare quando abbracciavano la fede cristiana, e dall'altra, sulla consapevolezza che la Rivelazione poteva ancor più valorizzarle e completarle. E fu proprio a partire da queste convinzioni che egli, come già avevano fatto i Padri della Chiesa nell'incontro del Vangelo con la cultura greco-romana, impostò il suo lungimirante lavoro di inculturazione del Cristianesimo in Cina, ricercando un'intesa costante con i dotti di quel Paese».¹²⁰ Basandosi sul senso della realtà, usando sia la «ragione naturale» sia la «ragione sapienziale»,¹²¹ il LO introduce il LC a credere in Dio come Creatore dell'universo – come ora vedremo in dettaglio.

¹¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 38.

¹¹⁹ Cf. CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 74-76.

¹²⁰ BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo*, 536-538.

¹²¹ Cf. OLMI, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», 66-70.

2.1. L'atteggiamento corretto nei confronti di buddhisti e daoisti

Il LC esprime il suo apprezzamento sulla profonda dottrina ricevuta, che «soddisfa l'orecchio e rallegra il cuore; ci ho pensato tutta la notte e mi sono dimenticato di andare a dormire» (65). Egli desidera ricevere ancora l'insegnamento del LO, nella speranza che i dubbi presenti nel suo cuore possano essere completamente dissipati.

Nella nostra Cina esistono tre religioni, ognuna con il proprio insegnamento. Laozi sostiene che gli esseri sono generati dal non-essere, e considera il non-essere come la Via; il Buddha sostiene che il mondo visibile emerge dal vuoto, e considera il vuoto come il Principio; i confuciani sostengono che nel trasformarsi dello *yi* risiede il fondamento supremo (*taiji*), e quindi considerano l'essere come il principio fondamentale e l'onestà come l'oggetto della scuola di vita. Chi è nel giusto, dal Suo riverito punto di vista (66)?

Con la consapevolezza di trovarsi in un tempo che «non è anco di raccolta, anzi né di seminare, ma di aprire i boschi fieri e combattere con le fiere e serpi velenosi»,¹²² Ricci riesce a trovare un approccio – anzi il fondamento ultimo del dialogo tra i due interlocutori – nel senso della realtà, di cui abbiamo parlato ampiamente nel capitolo precedente; a tal punto che possiamo trovare nel continuo rimando ad esso il filo conduttore della lunga discussione tra i due interlocutori, culturalmente così lontani da trovarsi al limite dell'incomunicabilità. Una scelta, quindi, che non conduce all'incomprensione o all'ostilità verso le altre religioni, bensì promuove la vicinanza tra tutti i sistemi religiosi e le scuole di pensiero, diversamente da come hanno sostenuto, in modo più o meno esplicito, molti studiosi ricciani.¹²³ Infatti, è proprio ricorrendo al senso della realtà – cioè al sistema delle certezze

¹²² RICCI, *Lettere*, 361.

¹²³ Cf. F. DI GIORGIO, *La porta aperta. Il dialogo di Padre Matteo Ricci con le religioni cinesi*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

originarie dell'esistenza e dei primi principi della conoscenza – che il LO conduce progressivamente il LC a riconoscere la Verità.

Il non-essere e il vuoto, di cui parlano Laozi e Buddha, sono in totale disaccordo con la dottrina del Signore del Cielo; è chiaro perciò che non meritano apprezzamento. L'essere e l'onestà di cui parlano i confuciani, sebbene io non abbia udito una spiegazione esauriente del loro significato, sembrerebbero esserle vicini (67).

Il LC espone l'opinione e l'atteggiamento comuni agli intellettuali confuciani: «Anche gli uomini nobili del nostro paese criticano aspramente il daoismo e il buddhismo, e nutrono un odio profondo verso di essi» (68).

In disaccordo con l'affermazione del LC, il LO propone lo spirito evangelico – non giudicare,¹²⁴ non odiare,¹²⁵ ma usare misericordia e compassione,¹²⁶ perché siamo tutti fratelli di un solo Padre celeste¹²⁷ – come «correzione fraterna» al LC, conforme a 理 [lǐ];¹²⁸ e lo induce a credere in Dio non solo come Creatore onnipotente dell'universo, ma anche come Padre di tutti gli uomini. Il LO non condivide gli errori delle religioni cinesi, però prova ugualmente amore per chi cade in questi errori. Infatti

¹²⁴ Cf. Mt 7,1-4; Lc 6,37-42.

¹²⁵ Cf. Mt 5, 21-26.

¹²⁶ Cf. Lc 15,11-32; Mt 5, 7; Lc 10, 29-37.

¹²⁷ Cf. Mt 6,7-14; 23,9.

¹²⁸ Cf. TZSY 25. L'espressione 理 è ricca di significato; comunemente tradotta come «ragione», «principio», «razionalità», è anche sinonimo di 正 «retto» e di 道 «via» (cf. JING, «Il concetto di Tian e Dao», 391), 文 «cultura», 次序 «ordine», 规律 «legge della natura», 根据 «fondamento», ecc. Alcuni filosofi cinesi sostengono che il 理 si manifesta nell'ordinato disegno della natura, che in un ciclo eterno si sviluppa nel cosmo per ritornare poi di nuovo al suo stato indifferenziato. Il termine è utilizzato ampiamente nel TZSY (ben 239 volte); in alcuni passaggi si nota, però, una certa ambiguità di significato. Non è sempre facile sapere precisamente quale significato avesse in mente Ricci; se ne possono trovare tracce nella linea generale della sua formazione e del suo pensiero.

È meglio discutere che odiare, è meglio ragionare che discutere; poiché anche i daoisti e i buddhisti sono generati dal grande Padre, il Signore del Cielo, siamo tutti fratelli. Se mio fratello minore diventasse pazzo e si rotolasse in terra, io come fratello maggiore dovrei aver pietà di lui oppure odiarlo? La cosa più importante è usare la ragione per fare chiarezza (69).

È conveniente usare la ragione per esporre gli errori di chi ha sbagliato, invece dell'attacco reciproco, che non solo non favorisce l'uomo a «tornare all'unica Via»,¹²⁹ ma nemmeno consente una convivenza fraterna e un dialogo edificante.¹³⁰ Il LO dice:

Ho letto estesamente i libri confuciani, e ho notato che non cessano di esprimere astio verso il buddhismo e il daoismo. Sono rifiutati in quanto barbari, e la reazione contro di essi è considerata un attacco all'eresia; però non ho mai trovato nessuno esporre i loro errori usando la ragione. L'uno sostiene che l'altro sia in torto, l'altro sostiene che sia in torto il primo; così si attaccano a vicenda non avendo fiducia reciproca, e da più di millecinquecento anni non riescono a riconciliarsi. Se fossero in grado di usare la ragione per discutere, sarebbero naturalmente capaci di distinguere il vero dal falso; e le tre scuole potrebbero tornare all'unica Via. Un proverbio occidentale dice: «Una corda spesso può legare le corna di un bue, il discorso ragionevole può assoggettare la mente dell'uomo». Anticamente, nelle nazioni confinanti con il mio umile paese, c'erano non solo tre religioni ma migliaia di scuole eterodosse; poiché i nostri letterati hanno dialogato con loro usando la retta ragione e le hanno influenzate con le opere buone, ora queste nazioni seguono solo la religione del Signore del Cielo (70).

¹²⁹ Cf. Gv 14,6. Il riferimento è alla dimensione verticale, cioè a quella cristologica, e quindi salvifica, della fede cristiana.

¹³⁰ Nella dimensione orizzontale, cioè in quella antropologica, sono stati toccati diversi punti importanti (riconciliazione, fiducia reciproca, dialogo, testimonianze di vita) per introdurre un cristianesimo ricco di fascino.

2.2. L'origine di tutte le cose non è il vuoto né il non-essere, ma Dio

Non può esistere più di una dottrina ortodossa, enfatizza il LC, però ritiene che anche le altre religioni abbiano una parte di ragione:

Può esserci soltanto una dottrina ortodossa; come potrebbe essercene più d'una? Tuttavia, ci sarà pure una ragione perché Buddha e Laozi sostengano le proprie dottrine. Ogni essere è dapprima vuoto, poi pieno; prima non esiste, poi giunge all'esistenza. Per questo sembra che essi considerino il vuoto e il non-essere come l'origine di ogni essere (71).

Come non possiamo pretendere che Ricci non sia stato figlio del suo tempo, così non possiamo neppure criticarlo sulla base della mentalità odierna nei confronti delle diverse religioni: pacifica e tollerante, maturata nel lungo corso della storia sotto la guida dello Spirito Santo. Egli, come autentico discepolo di Cristo, fu «dotato di profonda fede e di straordinario ingegno culturale e scientifico, dedicò lunghi anni della sua esistenza a tessere un proficuo dialogo tra l'Occidente e l'Oriente, conducendo contemporaneamente una incisiva azione di radicamento del Vangelo nella cultura del grande Popolo della Cina».¹³¹

Facendo riferimento a sant'Agostino, il quale parla del rapporto tra essere e non-essere¹³² – ossia tra frugalità e nequizia, tra sapienza e stoltezza, tra felicità e infelicità, tra pienezza e indigenza – come di due cose contrarie, Ricci sa che l'infelicità consiste nella stoltezza, che è l'indigenza dell'animo; mentre la felicità si basa sulla sapienza, che è pienezza e misura dell'animo. Ciò trova conferma in san Tommaso, il quale afferma che, tra tutte le cose, l'essere è la più perfetta: «Ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus».¹³³

¹³¹ BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo*, 536-538.

¹³² Cf. AGOSTINO, *Dialoghi*, IV, 30-31.

¹³³ *STh* I, q. 4, a. 1, ad 3.

Poiché è Dio la causa efficiente prima delle cose, bisogna che in Lui le perfezioni di tutto ciò che è preesistano nel grado più eminente.¹³⁴ L'uomo apprezza ciò che esiste, però non è necessario che chi partecipa l'essere lo partecipi secondo tutti i modi dell'Essere; al contrario, l'essere stesso di Dio include in sé anche la vita e la sapienza, perché nessuna delle perfezioni dell'essere può mancare a Colui che è l'essere stesso per sé sussistente.¹³⁵ Dice il LO:

Per raggiungere il Cielo bisogna porre come fondamento la conoscenza di ciò che è sotto il cielo;¹³⁶ sotto il cielo si apprezza ciò che esiste, mentre si disprezza ciò che non esiste; e allora, come si possono usare parole spregevoli quali «vuoto» e «non-essere» per riferirsi all'origine dei diecimila esseri, incomparabilmente preziosa? Inoltre, non si può dare l'essere che non si possiede a qualcosa, affinché possa esistere; questa è una palese verità. Ora, ciò che si definisce «vuoto» e «non-essere» non possiede assolutamente nulla in se stesso; come potrebbe dare natura e forma a qualcosa, affinché possa esistere? Qualsiasi cosa deve realmente essere, prima che si possa affermare la sua esistenza; ciò che realmente non è, di fatto non esiste. Se l'origine di ogni cosa non fosse reale, ciò che è uscito da essa non esisterebbe. Persino i più santi tra gli uomini di questo mondo non possono trarre l'esistenza dalla non esistenza; come potrebbero il non-essere e il vuoto utilizzare la propria nullità e la propria vacuità affinché i diecimila esseri giungano all'esistenza, e continuino ad esistere? Se si osservano le cause delle cose e le si chiamano «vuoto» e «non-essere», dal momento che questi non possono essere né causa efficiente, né formale, né materiale, né finale, di quale utilità sarebbero (72)?

Il LC approva tali giusti ragionamenti, però fa notare la plausibilità di un'affermazione che suona diversamente: «Avendo ascoltato questi insegnamenti li trovo giusti e appropriati; ma forse c'è qualcosa di

¹³⁴ Cf. *STh* I, q. 4, a. 2, co.

¹³⁵ Cf. *STh* I, q. 4, a. 2, ad 3.

¹³⁶ Cf. *STh* I, q. 1, a. 2, ad 1; S. HON TAIFAI, «Inculturation of faith by Way of Friendship», in *Sacra Doctrina* 56 (2011) 3, 101-103.

vero nell'affermare che le cose prima non sono, e solo in seguito giungono all'esistenza» (73).

L'affermazione è parzialmente giusta, poiché Dio come primo motore non è mosso da altri, ma fa muovere tutti gli altri, inclusi i motori intermedi che non muovono se non in quanto mossi da qualcuno.¹³⁷ Così il LO chiarisce l'argomentazione sull'inizio di ciò che esiste, dicendo:

Si può affermare che ciò che ha un inizio dapprima non è, e solo in seguito giunge all'esistenza; per quel che riguarda gli esseri che non hanno un inizio, invece, non si può parlare così. Colui che non ha un inizio, è da sempre; come potrebbe esserci un tempo in cui Egli non era? Se ci si riferisce alle cose che hanno un inizio, le quali prima non esistevano e poi esistono, allora è giusto; se invece si generalizza il discorso, non è giusto. Ad esempio: prima che un uomo nasca, certamente non esiste, esiste solo dalla nascita in poi; però prima che un uomo nasca, i suoi genitori già esistono. E così è per tutti gli esseri sotto il cielo. In principio, quando nessuna cosa esisteva, doveva esserci necessariamente il Signore del Cielo per dare inizio a tutti gli esseri¹³⁸ (74).

2.3. Dio non può essere il vuoto, né il non-essere, né il Taiji o il Li

Il LC domanda quale sia la vera differenza tra il vuoto, il non-essere e il Signore del Cielo:

Tutti gli uomini possiedono una mente capace di distinguere il giusto dallo sbagliato, il vero dal falso. Chiunque non sia in grado di comprendere questa verità è come una persona che abbia smarrito le fondamenta del pensiero.¹³⁹ Chi vorrebbe ancora ascoltare le altre sue

¹³⁷ Cf. *STh* I, q. 2, a. 3, co.

¹³⁸ Cf. *STh* I, q. 44, a. 1, co.

¹³⁹ L'espressione 本心, tradotta come «fondamenta del pensiero», può essere sinonimo di 真心 «cuore sincero», 天良 «coscienza», 本意 «retta intenzione», 天性

assurdità? Se il vuoto e il non-essere non sono né uomini né spiriti; se sono privi della natura vivente, della sensibilità e dell'intelletto; se mancano di benevolenza, di rettitudine e di tutto ciò che è degno di essere considerato buono; allora il vuoto e il non-essere non possono essere paragonati neanche alla più piccola e umile pianta. Considerarli il fondamento dei diecimila esseri si oppone al loro vero significato. Tuttavia il vuoto e il non-essere di cui ho sentito parlare non sono realmente «vuoto» e «non-essere», ma indicano la mancanza di figura e di suono dello spirito. Che differenza c'è tra di essi e il Signore del Cielo (75)?

Come dicevamo prima, il punto di vista di Ricci su queste tre religioni non può essere quello contemporaneo, che cerca di cogliere, insieme ai loro limiti, la verità che esse contengono.

Certamente esse non rendono possibile l'*esperienza del Santo*, cioè la comunione con il Dio trinitario, che si attua solo attraverso la fede in Gesù Cristo; il daoismo e il neoconfucianesimo non vanno al di là della dimensione cosmica, mentre il buddhismo anela a trascenderla, facendo leva però sulle semplici capacità umane. Esse però si fondano su *esperienze del sacro* di straordinaria intensità, capaci di modificare la condizione esistenziale di coloro che le vivono.¹⁴⁰ E poiché ogni

«natura innata». Nella cultura cinese, ancor oggi, l'espressione è molto vicina a ciò che intende la Chiesa quando «insiste anche sul *cuore*, nel senso biblico di “profondità dell'essere” [...] dove la persona si decide o non si decide per Dio» (CCC 368). “乡为身死而不受，今为宫室之美为之，[...] 此之谓失其本心”. (cf. 孟子, 《告子上》, 延边大学出版社, 长春 2001, 第十章). Tale termine è usato da 孟子 (Mencio) per indicare l'origine delle virtù: cioè quella natura interiore e profonda, donata da Dio, che è in stretta relazione con le quattro virtù cosiddette confuciane, 仁 (benevolenza), 义 (rettitudine), 礼 (appropriatezza o decoro o riverenza interiore), 智 (sapienza). 《孟子·告子上》第六章: “恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”

¹⁴⁰ Cf. A. OLMI, «Senso della realtà e scienza del sacro: appunti per una ierologia realista», in *La visibilità del Dio invisibile*, *Divus Thomas* 91 (2008) 51, 152-172.

dimensione del sacro partecipa della suprema dimensione del Santo – e a suo modo la rivela – le Tre Religioni della Cina contengono anch'esse i «semi del Verbo», e alcuni loro elementi possono essere integrati in una teologia cattolica autenticamente cinese.¹⁴¹

Al tempo di Ricci le tre religioni si presentavano in una luce assai diversa, e quindi «non si trattava, allora, di *interpretarle* per cercare in esse quali aspetti fossero compatibili con i contenuti della Rivelazione, e quali categorie fossero utilizzabili per annunciare il Vangelo; bensì di chiedersi se esse [...] fossero vere o false nei loro principi dottrinali, adeguate o meno nel loro linguaggio a parlare del mistero del Dio trinitario».¹⁴² Considerandole come grandi ostacoli all'introduzione del cristianesimo, il missionario maceratese non poté approvare i concetti da esse conati come adeguati ad esprimere l'annuncio del Dio cristiano:

Questo è un modo inadeguato di esprimersi; La prego di non riferirsi al Signore del Cielo con tali parole. Il Suo spirito ha una natura vivente, ha ingegno, ha virtù, supera altamente la somma delle nostre qualità, e la Sua verità è la più piena.¹⁴³ Come si può chiamarLo non-essere e vuoto perché è invisibile? Anche la moralità delle Cinque Virtù è invisibile e silenziosa, ma chi direbbe di essa che è non-essere? La differenza tra ciò che è invisibile e il non-essere è come quella tra il cielo e la terra. Se la dottrina del non-essere viene insegnata, non solo non riuscirà a illuminare il genere umano ma accrescerà sempre di più i suoi dubbi (76).

¹⁴¹ A. OLMI, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», in C. GIULIODORI – R. SANI (edd.), *Scienza Ragione Fede. Il genio di P. Matteo Ricci*, Eum, Macerata 2012, 275-276.

¹⁴² OLMI, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 276.

¹⁴³ Cf. *STh* I, qq. 4-6.

Il LC domanda allora: «I confuciani che parlano del Culmine Supremo¹⁴⁴ sono nel giusto» (77)?

L'espressione «Sovrano Supremo» (上帝) indica qualcuno che non coincide con il cosmo ma è al di sopra di esso, che non coincide con il Cielo e la Terra ma è il Signore del Cielo e della Terra; tale espressione può essere usata per indicare Dio. Invece il «Culmine Supremo» (太极 [tàijí]) non ha questa dimensione trascendente, anche secondo gli antichi saggi cinesi. Il LO afferma:

Sebbene io sia arrivato in Cina in tarda età, ho studiato assiduamente i testi classici cinesi. Ho appreso che gli uomini nobili dei tempi antichi adoravano e riverivano il Sovrano Supremo, del cielo e della terra, ma non ho mai sentito dire che venerassero il Culmine Supremo. Se il Culmine Supremo fosse il Sovrano Supremo e l'antenato dei diecimila esseri, perché allora gli antichi saggi non lo hanno detto (78)?

Il LC sostiene che tale dottrina fosse presente già in precedenza: «Malgrado il termine non esistesse nei tempi antichi, in realtà la dottrina esisteva. Però la rappresentazione grafica della dottrina non è stata tramandata fino ai nostri giorni» (79).

L'atteggiamento di Ricci nei confronti delle religioni cinesi può essere sintetizzato dalla seguente espressione: 补儒易佛 [bǔrú yífó],

¹⁴⁴ L'espressione 太极, che alla lettera indica la trave centrale di un edificio, viene spesso traslitterata direttamente «Taiji» in Occidente (nel sistema Wade-Giles «T'ai-chi»); può essere tradotta anche come «Essenza Suprema», «Principio ordinatore del cosmo», e «Grande Polo». Il termine si trova nel *Grande Commentario* (大传) al *Libro dei Mutamenti*, e indica il punto limite dal quale si dispiega l'infinita molteplicità di ciò che esiste. Taiji, un importante termine cosmologico nella filosofia cinese, è la base di ogni crescita e mutamento. Il Taiji si manifesta nella forma del 气, l'energia vitale, la quale si differenzia nelle polarità dello 阴 e dello 阳, e quindi nei Cinque Elementi e nell'infinita creazione (cf. J. OLDSTONE-MOORE, *Capire il confucianesimo*, Oriente Universale Economica Feltrinelli, Milano 2007, 29). 《庄子·大宗师》：“夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长於上古而不为老。”

«completare il confucianesimo e modificare il buddhismo», usata dal dottor Paolo Xu (徐光启 [Xú Guāngqǐ]) nella sua prefazione all'edizione del 1612 del *TZSY*. Per combattere gli errori, Ricci utilizza molto quel «talento prezioso di cui la civiltà cinese sembrava disporre in abbondanza: la capacità di usare la retta ragione». ¹⁴⁵

Gli uomini nobili non hanno motivo di opporsi alle dottrine conformi alla verità; ma temo sia difficile armonizzare la dottrina del Culmine Supremo con la verità. Ho visto la raffigurazione dell'Assoluto e del Culmine Supremo, basata sui simboli del pari e del dispari; ma che cosa significano questi simboli? ¹⁴⁶ Si capisce che il Culmine Supremo non può essere la realtà che ha generato il cielo e la terra. La verità del Signore del Cielo è stata tramandata dai tempi antichi, è completa e non manca di nulla; ¹⁴⁷ quando l'abbiamo scritta in modo da poterla trasmettere alle altre nazioni non abbiamo osato non esporre le ragioni su cui essa si fonda. Questi vuoti simboli, invece, non si fondano su alcuna ragione reale (80).

Il LC manifesta il dubbio che si possa aprire un vero dialogo per giungere alle fondamenta della conoscenza: «Il Culmine Supremo non è altro che il Principio. Se si ritiene che il Principio manchi di ragione, ci potrà mai essere un principio di cui parlare?» (81).

L'utilizzo delle quattro cause serve al LO per dimostrare che il Taiji non può essere l'origine di tutte le cose. ¹⁴⁸

Ahimè! Se la forma di un essere non è conforme al suo principio, è possibile correggerla per mezzo di esso. Ma se è il principio in sé ad essere sbagliato, per mezzo di che cosa potrà essere corretto? Dovrei

¹⁴⁵ A. OLMÍ, *P. Matteo Ricci e san Tommaso d'Aquino. Sette studi sul tomismo sapienziale*, ESD, Bologna 2020, 87.

¹⁴⁶ Tale raffigurazione, o «diagramma», del Culmine Supremo (太极图) venne ampiamente utilizzata dal pensiero neoconfuciano a partire da 周敦颐 (1017-1073).

¹⁴⁷ Cf. Nm 23,19; 1 Cor 1,9; 2 Tm 2,13; Eb 10,23.

¹⁴⁸ L'espressione 万物本原 indica l'origine o la radice di tutta la creazione.

ora distinguere tra le varie categorie degli esseri, e metterle in relazione ai loro principi; dopodiché si capirà che il Culmine Supremo non può essere il Principio dei diecimila esseri (82).

Per la prima volta, Ricci presenta in modo sistematico le categorie aristoteliche¹⁴⁹ al LC:

Ci sono due categorie di esseri: la sostanza e gli accidenti.¹⁵⁰ Gli esseri che non dipendono da altri per la propria esistenza sono classificati come sostanze: ad esempio il cielo, la terra, gli spiriti, gli uomini, gli animali, i vegetali, i metalli, le pietre, i quattro elementi, e cose simili. Gli esseri che non esistono in sé e dipendono da altro – ad esempio le Cinque Virtù, i Cinque Colori, le Cinque Note, i Cinque Sapori, le Sette Passioni, e cose simili – sono classificati come accidenti. Osserviamo un cavallo bianco: possiamo chiamarlo «bianco», e possiamo chiamarlo «cavallo». Il cavallo è la sostanza, il colore bianco è l'accidente. Infatti, anche se privo del colore bianco, il cavallo continua ad esistere; se invece non ci fosse il cavallo, il bianco del cavallo assolutamente non potrebbe esistere, e pertanto lo si definisce accidente. Paragonando queste due categorie troviamo che la sostanza ha un'esistenza antecedente e più perfetta; l'accidente ha un'esistenza conseguente e meno perfetta. Ci può essere una sola sostanza in ogni essere, mentre gli accidenti possono essere innumerevoli. Ad esempio: un uomo è una singola persona, cioè la sua sostanza; ma questa ha numerosi accidenti, cioè le passioni, i suoni, l'aspetto, i colori, la moralità, e molti altri (83).

Il Taiji è solo un accidente della mente umana o delle cose, viene sempre dopo l'esistenza delle cose, quindi non può essere l'origine di tutti gli esseri.

¹⁴⁹ Cf. *STh* I, q. 3, a. 6, co; ARISTOTELE, *Opere*, I, 7-8.

¹⁵⁰ Cf. *STh* I, q. 3, a. 6, co.

Se si parla del Culmine Supremo e ci si ferma alla sua definizione di «principio», non può essere l'origine del cielo, della terra e dei diecimila esseri. Il principio appartiene alla categoria dell'accidente, e se non è una sostanza come può dare l'essere alle cose? Quando i letterati e i dotti cinesi parlano del principio, lo fanno solo in due modi: esso si trova o nella mente e nel cuore dell'uomo, o nelle cose. Se le caratteristiche delle cose sono conformi al principio che si trova nella mente e nel cuore dell'uomo, si parla allora di verità e realtà delle cose; quando invece la mente e il cuore dell'uomo possono penetrare nel principio che si trova nelle cose e lo comprendono appieno, ciò si chiama intuizione dell'essenza delle cose. In tutti e due i casi il principio è un accidente: come può dunque essere l'origine delle cose? I principi, nella mente umana o nelle cose, vengono dopo l'esistenza delle cose; come può ciò che segue essere l'origine di ciò che precede? (84).

«Siccome la sostanza è anteriore agli accidenti, i principi degli accidenti si riducono ai principi della sostanza come a qualche cosa di antecedente»,¹⁵¹ dice il dottore angelico; anche Ricci mette in rilievo il fatto che Dio non è primo nell'ambito del genere «sostanza», ma primo al di fuori di ogni genere, perché Egli tuttora crea e regge l'universo.

Inoltre all'inizio, prima che qualsiasi essere fosse, chi dice che dovesse esistere un principio? Dove si trovava? Da che cosa dipendeva? Gli accidenti non possono sussistere da soli; se non ci sono sostanze a cui inerire, allora gli accidenti non sono nulla. Se si dice che il Principio ineriva al nulla e al vuoto, temo di poter dire soltanto che il nulla e il vuoto non sono adeguati a fungere da suppositi. Così, non si può giungere ad altra conclusione di lasciar cadere il discorso sul Principio. Mi permetta di chiederLe: se il Principio esisteva prima di Pangu, perché è rimasto inerte e non si è mosso a generare le cose? In seguito chi lo ha fatto diventare attivo? Per di più, i principi in sé non sono né attivi né inattivi; come possono muoversi di propria iniziativa? Se Lei dice che il Principio all'inizio non ha generato nulla, ma in seguito ha volu-

¹⁵¹ *STh* I, q. 3, a. 6, ad 2.

to generare le cose, possiede allora una volontà? Perché è proprio questo il tempo di generare le cose, mentre in altri periodi non le si vogliono generare? (85).

Il LC insiste che «senza principi non ci può essere nulla; per questa ragione Zhouzi, del mio paese, riteneva che il Principio (理) fosse l'origine degli esseri» (86).

Con la consapevolezza che «alla luce della Rivelazione cristiana, invece, ciò che in precedenza indicava una generica dottrina sulle divinità venne ad assumere un significato del tutto nuovo, in quanto definiva la riflessione che il credente compiva per esprimere la vera dottrina su Dio»,¹⁵² il LO conduce il LC a riconoscere Dio creatore come origine di tutti gli esseri, i quali, nella mente di Dio, sono vita, perché nella mente di Dio hanno l'esistere di Dio, mentre invece il 理 non può creare nulla. La differenza tra l'essere di Dio e quello umano è infinita; ad esempio: «la casa ha un modo d'essere più nobile nel pensiero dell'artista, che nella materia, ma con più verità si dice casa quella che è attuata nella materia di quella che è nel pensiero, perché l'una è casa in atto, l'altra in potenza».¹⁵³

Se non c'è il figlio, non c'è neanche il padre; ma chi direbbe che il figlio è l'origine del padre? La relazione tra le cose di frequente è così; la loro esistenza è necessariamente reciproca. C'è il sovrano, ci sono i ministri; non c'è il sovrano, non ci sono neppure i ministri. Ci sono le cose, allora ci possono essere i loro principi; ma senza la reale esistenza delle cose, nemmeno i loro principi esisterebbero. Considerare il vuoto come Principio non farebbe alcuna differenza con le dottrine buddhiste e daoiste; e qualora si usasse tale dottrina per attaccare il buddhismo e il daoismo, sarebbe come se lo stato di Yan attaccasse se stesso, o come se una situazione di anarchia fosse sostituita con un'altra. Se in questo momento i principi realmente esistenti non possono generare le cose, come avrebbe potuto farlo nel passato un prin-

¹⁵² GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 39.

¹⁵³ *STh* I, q. 18, a. 4, ad 3.

cipio vuoto? Ad esempio: oggi c'è qui un artigiano che ha in mente i principi regolatori della costruzione dei carri; come potrebbe produrre un carro in un istante? È indispensabile che prima siano a disposizione la materia, cioè il legname; gli attrezzi, cioè le asce e le seghe; la mano d'opera dell'artigiano; e solo allora il carro potrà essere realizzato.¹⁵⁴ Com'è possibile che all'inizio il Principio sia stato talmente ingegnoso da creare l'immensità del cielo e della terra, quando ora è così in declino da non poter produrre neanche qualcosa di così piccolo come un carro (87)?

Il LC approfondisce la teoria del 理, e sostiene che esso sia capace di creare e generare:

Ho sentito dire che prima il Principio ha creato lo yin e lo yang, e i Cinque Elementi; poi sono stati generati il cielo, la terra e i diecimila esseri. Pertanto gli esseri sono stati prodotti in un ordine preciso. Affermando che il Principio dovrebbe produrre un carro in un istante, non credo si faccia un esempio appropriato (88).

Gradualmente Ricci conduce il LC a riconoscere Dio come essere supremo, ossia come sommo bene; ma non nel senso che qualunque bene sia da tutti desiderato. Vale la pena di riferirsi all'espressione evangelica: «nessuno è buono, se non Dio solo».¹⁵⁵ Secondo l'Angelico, l'espressione «va spiegata così: buono per essenza».¹⁵⁶ Dio è fuori di ogni genere ed è principio di tutti i generi, ma non perché egli sia in qualche altro genere; «e così può esser messo a confronto con le creature in quanto le trascende. E tale è la relazione che importa il sommo bene».¹⁵⁷

Posso chiederLe, Signore: se il Principio dello yin e dello yang e dei Cinque Elementi ha prodotto lo yin e lo yang e i Cinque Elementi nel momento di passaggio dall'azione alla quiete, come mai ora i principi

¹⁵⁴ Cf. *STh* I, q. 18, a. 4, ad 2.

¹⁵⁵ *Mc* 10,18. Cf. *Lc* 18,19.

¹⁵⁶ *STh* I, q. 6, a. 2, ad 2.

¹⁵⁷ *STh* I, q. 6, a. 2, ad 3.

del carro non divengono attivi per produrre un carro? Inoltre, il Principio è ovunque; e poiché per natura è privo di volontà, ogni sua azione dovrebbe essere spontanea e incapace di autocontrollo. Perché, dunque, non produce lo yin e lo yang e i Cinque Elementi in questo luogo e in questo momento? Chi glielo impedisce? (89).

Inoltre, la parola «essere» è il termine generale per tutto ciò che realmente esiste; tutte le cose possono essere chiamate «esseri». Il *Commentario alla Raffigurazione Simbolica del Culmine Supremo* afferma: «Il Principio non è un essere». Ci sono numerose categorie di esseri, ma tutti sono chiamati «esseri»: o sono sostanze, o sono accidenti; o hanno materia, o non ce l'hanno. Il Principio non appartiene alla categoria degli esseri materiali, come può dunque non appartenere alla categoria degli esseri immateriali? (90).

Qui il missionario maceratese fa vedere il passaggio molto importante da un dio, o principio, impersonale, a un Dio personale come quello cristiano, il quale è l'origine di ogni intelligenza¹⁵⁸ e di ogni bontà.¹⁵⁹

Le chiedo ancora: il Principio ha intelligenza e consapevolezza? Ha in sé la rettitudine? Se ha intelligenza e sensibilità, e ha in sé la rettitudine, allora appartiene alla categoria degli esseri spirituali; perché dunque chiamarlo Culmine Supremo o Principio? Se non le ha, allora da chi ricevono l'intelligenza e la sensibilità il Sovrano Supremo, gli esseri spirituali e il genere umano? Il Principio con il suo non-essere non può dare ciò che non ha; poiché il Principio non ha intelligenza né consapevolezza, non può produrre ciò che è intelligente e consapevole. La prego di osservare attentamente tutte le cose tra il Cielo e la Terra: solo chi ha l'intelligenza produce qualcosa di intelligente, e solo chi ha la consapevolezza produce qualcosa di consapevole. Accade talvolta che esseri dotati di intelligenza e di consapevolezza producano qualcosa che non è intelligente né consapevole; ma non ho mai sentito dire che esseri privi di intelligenza e di consapevolezza possano produrre qualcosa che è intelligente e consapevole, perché il figlio non può essere più grande di sua madre (91).

¹⁵⁸ Cf. *STh* I, q. 14, a. 4, co.

¹⁵⁹ Cf. *STh* I, q. 6, a. 3, ad 2.

Il LC ammette che il 理 non è dotato di consapevolezza:

Accetto il Suo insegnamento che non sia il Principio, bensì qualcosa dotato di intelligenza e di consapevolezza a produrre gli esseri intelligenti e consapevoli. Quando però il Principio diventa attivo genera lo yang; dunque lo yang non possiede naturalmente intelligenza e consapevolezza? (92).

A questo punto, con parole chiarissime, Ricci richiama l'importanza della ragione naturale per giungere alla conoscenza certa: «Possiamo continuare a disquisire avanti e indietro, ma Lei non sarà in grado di sfuggire alla verità. Le chiedo ancora: da dove lo yang ha ottenuto l'intelligenza e la consapevolezza? Una cosa del genere è totalmente in disaccordo con la ragione naturale» (93).

A sua volta, l'interlocutore cinese insiste domandando come sia possibile che Dio invisibile possa creare le cose visibili, e invece il Taiji no: «Lei ha detto prima che il Signore del Cielo, sebbene privo di figura e di suono, ha potuto creare i diecimila esseri dotati di figura e di suono; allora perché il Culmine Supremo, privo di intelligenza e di consapevolezza, non potrebbe produrre cose dotate di intelligenza e di sensibilità» (94)?

Il vivere di Dio è il suo intendere, in altre parole, «in Dio sono tutt'uno intelletto, oggetto intelligibile e intellesione. Quindi tutto ciò che è in Dio come oggetto conosciuto, è il vivere stesso e la vita di lui. Ora, siccome tutte le cose che Dio ha fatto sono in lui in quanto conosciute, ne segue che in lui siano la sua stessa vita divina». ¹⁶⁰ «Il raffinato e il superiore» possono concedere qualcosa «al grossolano e all'inferiore», ma non viceversa, afferma il LO:

Ma perché Lei non ammette che chi è dotato di figura e di suono è raffinato e superiore, mentre ciò che è privo di figura e di suono è grossolano e inferiore? Non è un'esagerazione che il raffinato e il superiore conceda qualcosa al grossolano e all'inferiore; ma per il grossolano

¹⁶⁰ *STh* I, q. 18, a. 4, co.

e l'inferiore, privo di intelligenza e consapevolezza, concedere qualcosa al raffinato e al superiore, dotato di intelligenza e sensibilità, sarebbe andare del tutto al di là dei propri poteri (95).

Inoltre, si dice che le cose superiori comprendono le inferiori in tre modi: possono contenerle interamente, come un zhang contiene dieci chi, e un chi contiene dieci cun;¹⁶¹ possono includerne la natura, come l'anima dell'uomo include l'anima dell'animale, e l'anima dell'animale include l'anima del vegetale;¹⁶² o possono abbracciare singolarmente le qualità degli inferiori, come il Signore del Cielo abbraccia singolarmente le nature dei diecimila esseri (96).

La natura di Dio è perfettissima e misteriosa;¹⁶³ la Sua virtù è immensamente grande e buona;¹⁶⁴ il Suo potere è illimitato.¹⁶⁵

La natura del Signore del Cielo è la più perfetta, la più completa, la più degna di onore;¹⁶⁶ non può essere scrutata dalla mente dell'uomo, né può essere paragonata ai diecimila esseri. Tenterò comunque di darne una similitudine provvisoria. Una moneta d'oro vale dieci monete d'argento e mille monete di bronzo; poiché l'oro è per natura il metallo più puro ed è molto superiore all'argento e al bronzo, il suo valore è molte volte maggiore. Così la natura del Signore del Cielo non ha nulla in comune con le caratteristiche dei diecimila esseri, tuttavia la Sua perfetta virtù abbraccia tutta la realtà, comprende la natura di tutte le cose, e il Suo potere è illimitato; anche se Lui è privo di figura e di suono, quale difficoltà potrebbe avere nel creare i diecimila esseri (97)?

Il 理 appartiene alla categoria degli accidenti, e non può esistere di per sé, anzi è inferiore all'uomo. Ciò a cui il LC si riferisce, Ricci lo chiama «Signore del cielo», non 理 o Taiji:

¹⁶¹ Il 丈 equivale a 10/3 m, il 尺 (piede) a 1/3 m, il 寸 (pollice) a 1/30 m.

¹⁶² Cf. *STh* I, q. 76, a. 4, co.

¹⁶³ Cf. *CCC* 37.512.687.741; *STh* I, qq. 4-5.

¹⁶⁴ Cf. *CCC* 210-221; *STh* I, q. 6, aa. 1-4.

¹⁶⁵ Cf. *CCC* 268-278; *STh* I, q. 25, aa. 1-6.

¹⁶⁶ Cf. *Sal* 145,3; *Gb* 11,7.

Il Principio è del tutto diverso. Poiché appartiene alla categoria degli accidenti e non può esistere di per sé, come può essere intelligente e consapevole, e appartenere alla categoria della sostanza? Il Principio è inferiore all'uomo. Esso è per le cose, ma le cose non sono per esso; quindi Confucio dice: «L'uomo può valorizzare il Principio, ma non c'è Principio che possa valorizzare l'uomo». Siccome Lei dice: «Il Principio comprende l'intelligenza dei diecimila esseri e tutti li produce»,¹⁶⁷ qui si tratta del Signore del Cielo. Come mai Lei lo chiama semplicemente Principio e Culmine Supremo (98)?

Il LC chiede allora: «In tal caso, che cosa intende Confucio quando parla del Culmine Supremo» (99)?

Con l'intenzione di condurre i popoli cinesi a Cristo, poiché «la creazione è il *fondamento* di "tutti i progetti salvifici di Dio", che culminano in Cristo»,¹⁶⁸ da un lato Ricci dedica molto tempo a spiegarla, dall'altro riconosce il proprio limite nella conoscenza del 太极 Taiji, promettendo di scrivere un altro libro sull'argomento – proposito che purtroppo non si è mai realizzato.

L'opera della creazione è un lavoro grandioso, e ha certamente il suo cardine; ma questo è stabilito dal Signore del Cielo. Né il Principio né il Culmine Supremo potrebbero essere la causa prima di esseri che già non abbiano un'origine. In ogni caso, la dottrina del Culmine Supremo comprende argomenti eccellenti; anche se l'ho letta, non oserei discuterla in modo non sistematico. Forse potrò scrivere un altro libro, in cui trattare i suoi punti essenziali (100).

Anche il LC ammette che nelle documentazioni storiche degli antichi non si trova indicato nessun cerimoniale in omaggio al Taiji.

Dai tempi antichi fino ad oggi, i sovrani e i ministri del mio paese hanno saputo solo che dovevano rendere omaggio al cielo e alla terra come se onorassero i propri genitori. Hanno offerto loro sacrifici,

¹⁶⁷ 《论语·卫灵公》：“人能弘道，非道弘人也。”

¹⁶⁸ CCC 280.

seguendo il cerimoniale dei culti di stato. Se il Culmine Supremo fosse l'origine del cielo e della terra sarebbe il primo antenato del mondo, e gli antichi sapienti, imperatori, ministri avrebbero dovuto dare priorità al suo culto; di fatto non è stato così, e dunque è ovvio che la spiegazione data del Culmine Supremo non è corretta. Lei ha trattato dettagliatamente la questione, e il Suo punto di vista non differisce da quello dei santi e dei personaggi illustri dell'antichità (101).

2.4. I nomi di Dio, Tianzhu e Shangdi, nominati nei classici antichi

Come l'Angelico parla ampiamente dei nomi di Dio, così anche Ricci si impegna a cercare nomi adeguati e già esistenti nella cultura cinese. Dopo avere discusso ciò che concerne la conoscenza di Dio, bisogna procedere allo studio dei Suoi nomi; poiché noi nominiamo le cose nel modo in cui le conosciamo. È possibile dare un nome a Dio? La risposta è affermativa – anche se si dice che Dio non ha nome o che è al di sopra di ogni denominazione, perché la sua essenza è al di sopra di tutto ciò che noi possiamo concepire o esprimere a parole.

Sicché noi possiamo nominare una cosa a seconda della conoscenza intellettuale che ne abbiamo. Ora, si è già dimostrato che Dio non può essere visto da noi in questa vita nella sua essenza, ma che è da noi conosciuto mediante le creature per via di causalità, di eminenza e di rimozione. Conseguentemente può essere nominato da noi (con termini desunti) dalle creature; non però in maniera tale che il nome, da cui è indicato, esprima l'essenza di Dio quale essa è.¹⁶⁹

Con la piena consapevolezza di tutte le difficoltà che ci sono nell'affrontare tale questione, Ricci innanzitutto sottolinea l'unicità e l'incomparabilità di Dio. Evitando i possibili rischi di confondere Dio con le creature, attraverso le quali il nostro intelletto Lo conosce, ma in

¹⁶⁹ *STh* I, q. 13, a. 1, co.

misura sempre insufficiente, possiamo attribuirgli «nomi astratti per indicare la sua semplicità, e nomi concreti per designarne la sussistenza e la perfezione: né gli uni né gli altri, però, esprimono il suo proprio modo di essere, come neppure il nostro intelletto, in questa vita, lo conosce così come egli è». ¹⁷⁰ Da una parte, tutti i nomi significano imperfettamente la divina sostanza, come anche le creature la rappresentano in modo imperfetto; dall'altra, si può sapere che Dio pre-contiene in sé medesimo tutte le perfezioni delle creature, perché assolutamente e universalmente perfetto. ¹⁷¹

Ciononostante, la concezione che il cielo e la terra siano i più degni di onore non è affatto semplice da spiegare. Infatti, ciò che è supremamente onorevole è unico e incomparabile; parlando di «cielo» e di «terra» ci riferiamo invece a due esseri finiti (102).

È compito dei teologi cercare costantemente linguaggi e vocaboli adeguati, purificandoli perché essi possano significare Dio in base alla conoscenza odierna dell'uomo. Dopo aver studiato i libri classici, Ricci considera equivalenti, in riferimento a Dio, le espressioni «Signore del Cielo» (天主) e «Sovrano Supremo» (上帝):

Colui che noi chiamiamo Signore del Cielo è chiamato Shangdi in lingua cinese; è ben diverso dall'immagine dell'Imperatore di Giada ¹⁷² modellata dai daoisti, poiché costui non è altro che un uomo, recluso nel monte Wudang. Essendo lui un uomo, come potrebbe essere il Sovrano del Cielo? (103).

¹⁷⁰ *STh* I, q. 13, a. 2, ad 2.

¹⁷¹ Cf. *STh* I, q. 13, a. 2, co.

¹⁷² 玉皇, tradotto come «Imperatore di Giada», è il sovrano del paradiso della mitologia cinese e una delle maggiori divinità della religione daoista. Viene tradizionalmente venerato sui monti 武当山 nella provincia dello 湖北.

Quest'ultima espressione è presente nei testi classici attribuiti a Confucio. Secondo 朱熹 [Zhū Xī],¹⁷³ uno dei più noti commentatori dei Quattro libri e dei Cinque classici, il Maestro qui omette una parola; ma non è così per Ricci, il quale sostiene che Confucio aveva ben compreso l'unicità di Dio, quindi evita volutamente il nome del Sovrano della terra, al fine di condurre l'uomo al Dio unico. In questa prospettiva ha senso che l'uomo Gli offra sacrifici e, in un certo senso, tutto ciò che ha ricevuto da Lui; anche nella dimensione comunitaria, poiché il culto «non è l'opera del singolo, bensì la totalità dei fedeli. Questa totalità non risulta soltanto dalla somma delle persone [...] Essa si dilata piuttosto oltre i limiti di uno spazio determinato e abbraccia tutti i credenti della terra intera».¹⁷⁴

Il nostro Signore del Cielo è il Sovrano Supremo nominato nei classici antichi. Il libro *Dottrina del Mezzo* cita Confucio dicendo: «Le cerimonie sacrificali rivolte al cielo e alla terra rendono culto al Sovrano Supremo».¹⁷⁵ Zhu Xi commenta: «Non nomina il Sovrano della terra, c'è quindi un'omissione nello scritto». A mio modesto parere, Confucio comprendeva bene che ciò che è unico non può essere diviso in due; altrimenti, perché avrebbe tralasciato parte del testo (104)?

La prima *Ode*, fra quelle a cui il LO si riferisce qui di seguito, è un omaggio a tre re valorosi e meritori, ma ancor di più al Sovrano Supremo che li ha incoronati e benedetti; la seconda loda Dio per la Sua bontà e gloria, perché nell'abbondanza tutti Gli sono riconoscenti e pieni di gratitudine.

¹⁷³ 朱熹 (1130-1200) nacque in una famiglia di burocrati, alternò momenti di studio svolti in condizioni solitarie a periodi di vita pubblica. Uomo di grande cultura, oltreché filologo importante, si dedicò anche all'attività di storico. Fu un filosofo di ispirazione confuciana, divenne una figura guida della Scuola dei Principi e il razionalista più influente del neoconfucianesimo durante la dinastia 宋 Song. Contribuì notevolmente allo sviluppo della filosofia cinese, alla codifica del canone confuciano – i Classici cinesi –, all'investigazione della natura (格物) e alla sintesi di tutti i concetti fondamentali del confucianesimo.

¹⁷⁴ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2003⁹, 37.

¹⁷⁵ 《中庸》：“郊社之礼，所以事上帝也。”

Nelle *Odi sacrificali di Zhou* si dice: «Il più forte e coraggioso è il re Wu, le sue opere meritorie sono incomparabili. Veramente illustri erano i re Cheng e Kang, sono stati tutti coronati dal Sovrano Supremo». ¹⁷⁶ In un altro cantico si dice: «Come è bello il grano, il cui prodotto lieto darà un'abbondante mietitura; il Sovrano Supremo è luminoso e glorioso» (105). ¹⁷⁷

Un inno di elogi agli antenati, che furono obbedienti e docili alla volontà del Sovrano Supremo nel periodo del re 汤 [Tāng], ¹⁷⁸ che gli fu gradito poiché Lo venerò con preghiera incessante e santità di vita, così recita:

Nelle *Odi sacrificali di Shang* si dice: «La sua saggezza e santità crescono di giorno in giorno, incessante è stata la sua preghiera, sincera la sua venerazione per il Sovrano Supremo». ¹⁷⁹

Le virtù del re 文 [Wén] sono grandi, ed alcuni lo considerano come primo re esemplare per virtù (德 [dé]) e decoro (礼 [lǐ]) nella storia cinese. L'esempio dato dal re 文 nel servire il Sovrano Supremo è un grande insegnamento:

Nelle *Odi maggiori* si dice: «Questo re Wen, ¹⁸⁰ con molta attenzione e reverenza, serviva fedelmente il Sovrano Supremo» (105). ¹⁸¹

¹⁷⁶ 《诗·周颂·执兢》：“执兢武王，无兢维烈。不显成康，上帝是皇。”

¹⁷⁷ 《诗·周颂·臣工》：“於皇来牟，将受厥明，明昭上帝。”

¹⁷⁸ Comunemente chiamato 商汤 (1675-1646 a.C.), fu il primo re della dinastia 商, regnò con benevolenza dopo la sconfitta del re 桀 della dinastia 夏 (2195-1675 a.C.), e fu considerato un re giusto. Nonostante una serie di siccità che colpirono la Cina in quel periodo, il regno della dinastia 商 progredì economicamente e la sua influenza si espanse sul bacino del Fiume Giallo.

¹⁷⁹ 《诗·商颂·长发》：“圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祗。”

¹⁸⁰ 文王 (1152-1056 a.C.) fu re di 周 durante la dinastia 商 (1600-1046 a.C.). Anche se in realtà fu suo figlio 武王 a sconfiggere 商 dopo la battaglia di 牧野, il re 文 è stato considerato come il fondatore della dinastia 周 per le sue virtù.

¹⁸¹ 《诗·大雅·大明》：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝。”

Come è già stato detto, fin dall'inizio Ricci cerca di evitare il possibile rischio di confondere Dio con le creature. Qui il LO cita un testo classico:

Il *Libro dei Mutamenti* dice: «Il Sovrano proviene da Zhen, cioè da oriente». ¹⁸² La parola «Sovrano» non indica il cielo fisico. Poiché il cielo azzurro abbraccia le otto direzioni, come può provenire da una sola (106)?

Gli animali da offrire a Dio come sacrifici vengono scelti con un criterio piuttosto esigente: le cosiddette cinque condizioni, in cui sono incluse la completezza del corpo, il grasso, il colore dei peli, la dimensione e la lunghezza, in modo che tutto sia esteticamente equilibrato e misurato. ¹⁸³ Il re, considerato come figlio del Cielo, prepara di persona i sacrifici per offrirli al Signore del Cielo. È interessante, a questo punto, fare un parallelismo con il simbolismo liturgico della fede cristiana. In essa viene offerta all'uomo l'occasione di realizzare

il senso più singolare e proprio dell'essere, d'essere quale egli dovrebbe e vorrebbe essere in conformità alla sua vocazione divina: un «figlio di Dio». [...] Essa parla in ritmi e melodie; si muove con gesti solenni e misurati; si riveste di colori e paludamenti che non appartengono alla vita consueta; si muove in luoghi e momenti che sono stabiliti e organizzati secondo leggi superiori. Diventa così, in un senso più elevato, una vita filiale e infantile in cui tutto è immagine, ritmo e canto. ¹⁸⁴

Nella liturgia cristiana, viene messo in rilievo lo spirito filiale dell'uomo dinanzi a Dio, si esprime la sua figliolanza; i doni sono presentati come missione e vocazione, non solo con devozione, ma anche con gusto estetico e perfino con una specie di «gratuità ludica che apre a

¹⁸² 《易·说卦》：“帝出乎震。”

¹⁸³ Cf. 《礼记·月令》：“是月也，乃命祝宰巡行牺牲，视全具，案刍豢，瞻肥瘠，察物色，必比类，量小大，视长短，皆中度。”

¹⁸⁴ GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 79.

temi quali la speranza e l'infanzia, [...] il dono e il Bene originario».¹⁸⁵ Ora vediamo i testi citati dal LO:

Nel *Libro dei Riti* si dice: «Quando tutte le cinque condizioni sono predisposte per compiere il sacrificio, allora ci sarà speranza che il Sovrano Supremo lo gradisca».¹⁸⁶ E ancora: «Il figlio del Cielo ara di persona il terreno per coltivare i cereali sacrificali, il miglio nero e il tulipano da cui distillare un liquore sacrificale, allo scopo di servire il Sovrano Supremo» (107).¹⁸⁷

«Punizione severa per chi abbandona il retto sentiero, chi odia la correzione morirà»,¹⁸⁸ perché Dio ama la giustizia;¹⁸⁹ infatti «la giustizia in Dio talvolta si chiama ornamento della sua bontà, e tal'altra retribuzione del merito. A questi due modi accenna sant'Anselmo quando scrive: "Se tu punisci i malvagi, è giustizia, perché ciò è dovuto al loro merito; se poi perdoni loro, è giustizia, perché ciò conviene alla tua bontà"».¹⁹⁰ Il senso morale è messo nel cuore dell'uomo da Dio, affinché egli possa camminare sulla retta via del Sovrano Supremo: il quale dona una vocazione¹⁹¹ speciale ad alcune persone, affidando loro il compito di aiutare l'uomo affinché la sua incostanza non prenda il sopravvento.

Il *Giuramento di Tang* dice: «Il re di Xia è un criminale; poiché io temo il Sovrano Supremo, non oso far altro che punirlo». E ancora: «Il glorioso Sovrano Supremo ha conferito alle persone il senso morale, ma farle proseguire con costanza sulla retta via è compito del re».¹⁹²

¹⁸⁵ F. GIACCHETTA, *Gioco e trascendenza. Dal divertimento alla relazione teologica*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, retro copertina.

¹⁸⁶ 《礼记·月令》：“五者备当，上帝其飨。”

¹⁸⁷ 《礼记·表記》：“天子亲耕，粢盛秬鬯，以事上帝。”

¹⁸⁸ Pr 15,10.

¹⁸⁹ Cf. Sal 37,28; 33,5; Pr 21,3-15; 1 Gv 3,10.

¹⁹⁰ *STh* I, q. 21, a. 1, ad 3.

¹⁹¹ Cf. Rm 1,7; Eb 3,1; Ef 4,1.

¹⁹² 《尚书·汤誓》：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”此处可能有误，或利玛窦同时代人都认为源自《汤誓》，而实际上，源自《尚书·汤诰》：“惟皇上帝，降衷于下民。若有恒性，克绥厥猷，惟后。”

«Il governo del mondo è nelle mani del Signore; egli vi susciterà al momento giusto l'uomo adatto». ¹⁹³ Il mandato del governo viene sempre da Dio, perciò è considerato una missione; chi amministra il governo deve farlo con amore e saggezza, proteggendo tutti i popoli sotto il cielo senza distinzione, secondo la volontà di Dio.

Nello *Scrigno d'oro* il duca di Zhou dice: «Nella corte celeste del Sovrano Supremo il re ha ricevuto la missione di amministrare il governo, proteggendo i popoli delle quattro direzioni del regno». ¹⁹⁴

Il Sovrano Supremo ha la sua corte: perciò è chiaro che chi parla non si riferisce al cielo fisico. Avendo letto un gran numero di testi antichi, ho capito che il Sovrano Supremo e il Signore del Cielo differiscono solo nel nome (108).

Il LC si stupisce per l'amore e la dedizione con cui Ricci ha fatto una ricerca così approfondita sui preziosi insegnamenti riguardanti il Sovrano Supremo che si trovano nei testi cinesi antichi, e propone una terminologia teologica adeguata alle diverse funzioni di Dio:

Gli uomini amano l'antichità, però si fermano solo all'interesse per gli oggetti d'antiquariato e i libri classici; nessuno come Lei ha indagato i principi tradizionali, allo scopo di fornire un insegnamento sistematico che guidi gli uomini verso l'antica Via. Tuttavia, c'è ancora qualcosa che non comprendo. Nei libri classici il Cielo è spesso considerato come degno d'onore; secondo il commento di Zhu Xi il termine «Sovrano» va compreso come «Cielo», e il termine «Cielo» come «Principio». Fornendo spiegazioni ancor più dettagliate, Cheng Yi afferma: Rispetto all'ordine del cosmo, si parla di «Cielo»; rispetto al governo, si parla di «Sovrano»; rispetto alla natura, si parla di «Principio attivo». È quindi possibile parlare di venerazione verso il cielo e la terra (109)?

Al tempo di Ricci, in Cina era molto diffusa la mentalità che considerava il cielo materiale come una divinità. Al fine di non confondere il Dio cristiano con gli altri dèi, ovvero con le creature – in modo par-

¹⁹³ Sir 10,4. Cf. Zac 3,7; 2 Mac 4,7; Gdc 5,7.

¹⁹⁴ 《尚书·金縢》周公曰：“乃命于帝庭，敷佑四方。”

ticolare con il «cielo azzurro» –, il LO propone una distinzione necessaria e indispensabile in senso missionario.

Se si riflette più profondamente sulla questione, e si descrive il Sovrano Supremo in termini di Cielo, si dovrebbe fare come Lei suggerisce: poiché «Cielo» fundamentalmente significa «l'Uno Grande».¹⁹⁵ Il Principio non può governare gli esseri, per le ragioni fornite ieri. Il termine «Sovrano Supremo» è molto chiaro; non c'è bisogno di ulteriori spiegazioni, ancor meno di spiegazioni fuorvianti. Il cielo azzurro, che ha una configurazione ordinata, si compone di nove livelli dal superiore all'inferiore;¹⁹⁶ dove può trovarsi in esso Colui che è unico e supremamente onorato? Quando si cerca il Sovrano Supremo si scopre che è privo di figura; come si può chiamarlo con un nome che indica qualcosa dotato di figura? Il cielo è circolare ed è diviso in nove livelli; si osserva sia dall'oriente sia dall'occidente che esso non ha né testa né ventre, né mani né piedi. Non è forse risibile e stupefacente affermare che condivide un corpo vivente con la divinità? Se gli spiriti sono privi di figura, come mai solo il Signore del Cielo, sommamente degno d'onore, sarebbe dotato di figura? Asserire ciò equivale non solo a non comprendere la natura dell'uomo, ma anche ad ignorare l'astronomia e la natura di tutte le specie (110).

¹⁹⁵ Il carattere 天, «cielo», può considerarsi composto da 一, «uno», e da 大, «grande». Il suo significato originale è l'apice della testa dell'uomo. È uno dei più antichi termini cinesi usati per indicare il cosmo, e uno dei più importanti concetti chiave nella mitologia, nella filosofia e nella religione cinese. Per tremila anni si è creduto che da tempo immemorabile tutti i cinesi venerassero il 天 come la più alta divinità, cioè Dio creatore; che questa stessa divinità fosse conosciuta anche come 上帝 è attestato da molti testi antichi, soprattutto durante la dinastia 商 (1600-1046 a.C.). Dopo il Periodo cosiddetto Pre-Qin (先秦时代), il carattere acquistò gradualmente anche il significato di cielo in senso materiale. Tale carattere è utilizzato ampiamente, ben 655 volte, nel *TZSY*.

¹⁹⁶ La cosmologia tolemaica, dominante in Europa al tempo di Ricci, riteneva che la terra fosse posta al centro dell'universo e circondata da nove «cieli»: quelli dove si muovevano in orbite circolari la Luna, Mercurio, Venere, il Sole, Marte, Giove, Saturno, più il cielo delle stelle fisse e l'Empireo, sede di Dio.

Qui emerge una visione antropologica in cui tutto il creato è fatto per l'uomo, poiché la dignità della persona umana è grande: infatti, «credenti e non credenti sono generalmente d'accordo nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come al suo centro e al suo vertice». ¹⁹⁷ Tale concezione, che vede l'uomo al centro della realtà intera come punto di convergenza di tutto ciò che esiste sulla terra, assume l'uomo come misura di tutta la realtà. In verità, l'uomo «non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana». ¹⁹⁸

Ma, nello stesso tempo, questa è anche una forte visione teocentrica, perché la perfezione più grande dell'uomo consiste nell'amare Dio e nell'amare il prossimo con l'amore ricevuto da Lui. Se qualcuno pensa che tale concezione sia contro l'uomo o lo svilisca, non tiene conto che il valore dell'essere umano e la sua dignità dipendono proprio dalla stupenda relazione che egli ha con Dio: poiché l'uomo «è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non [può] ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé». ¹⁹⁹

L'Angelico dice che «ciò appartiene principalmente alla volontà divina, dalla quale deriva, secondo una certa somiglianza, ogni perfezione. Quindi, se le cose in quanto sono perfette, comunicano ad altre la propria bontà, a maggior ragione conviene alla volontà divina di partecipare ad altri analogicamente, nella misura del possibile, il proprio bene». ²⁰⁰ Secondo questo sguardo teocentrico, per cui Dio ha creato l'uomo per Dio stesso, possiamo dire che l'amore per il prossimo ha il proprio motivo nell'amore di Dio; che l'uomo ha sì una dignità e dei diritti, ma questi trovano un solido fondamento in Dio stesso; ed essendo Dio il centro, il fine ultimo e il bene sommo a cui tendere, l'uomo ha dei doveri verso il suo creatore. Solo così si potrà avere una visione dell'uomo che sia alternativa al soggettivismo e al relativismo. Dice il LO:

¹⁹⁷ GS 12.

¹⁹⁸ GS 14.

¹⁹⁹ GS 24.

²⁰⁰ *STh* I, q. 19, a. 2, co.

Se il cielo sopra di noi non può essere venerato, come può esserlo la terra sotto di noi, calpestata dai piedi e ricettacolo di sporcizia? Solo l'unico Signore del Cielo, che ha creato il cielo e la terra e i diecimila esseri, che sostiene e nutre il genere umano, può essere venerato. Nell'universo non c'è cosa creata che non esista a beneficio dell'umanità; dovremmo perciò essere grati al Signore del Cielo e della terra e dei diecimila esseri, e servirLo e venerarLo con la più grande devozione. Come potremmo abbandonare il Signore, origine suprema e fondamento di tutto, e servire invece le cose, create affinché godessimo di esse (111)?²⁰¹

2.5. Il cielo e il Signore del Cielo

Il LC sospira per la situazione di confusione che si è creata, in cui cadono molte persone: «Se veramente è così, siamo ancora in stato di confusione mentale. Quando la maggioranza delle persone innalza il capo e vede il cielo, pensa solo ad adorarlo» (112).

Il chiarimento e la rettifica dei termini sono necessari affinché l'uomo possa riconoscere Dio, come afferma sant'Ambrogio, il quale sostiene che «ci sono dei nomi che ci mostrano all'evidenza le proprietà della divinità; altri che esprimono la chiara verità della maestà divina; altri poi che si dicono di Dio in senso traslato per similitudine». ²⁰² E quindi non tutti i nomi si dicono di Dio metaforicamente, ma alcuni si dicono in senso proprio, anzi «è ben differente il caso dei nomi attribuiti a Dio metaforicamente da quello dei nomi attribuiti propriamente». ²⁰³ Così dice il LO:

Gli uomini del mondo differiscono tra loro; alcuni sono saggi, altri ignoranti. La Cina è un grande paese; credo ci siano saggi e inevitabilmente anche ignoranti, i quali considerano esistente ciò che vedono, e non esistente ciò che non vedono. Costoro sanno, perciò, di dover ser-

²⁰¹ Cf. Rm 1,23; Ger 2,11.

²⁰² *STh* I, q. 13, a. 3, s. c.

²⁰³ *STh* I, q. 13, a. 6, ad 2.

vire il cielo e la terra materiali, ma ignorano l'esistenza del Signore del Cielo e della terra. Quando i viaggiatori giungono da lontano alle vie di Chang'an, e guardano con stupore l'imponente e splendido palazzo reale, chinano il capo a terra dicendo: «Chino il capo a terra per adorare il mio imperatore». Ora, tutti quelli che venerano il cielo e la terra venerano il palazzo reale al posto dell'imperatore. Osservando l'altezza dei cieli e l'ampiezza della terra i saggi, usando la ragione, concludono che esiste un Signore del Cielo a governarli; e con cuore timorato adorano Lui, privo di figura sensibile. Come si può adorare il cielo azzurro (113)?

La nozione espressa dal nome è la definizione; bisogna che il nome si dica primariamente della cosa che è posta nella definizione delle altre. Perciò «relativamente ai termini che si dicono di più cose per analogia, è necessario che tutti si dicano in ordine ad una sola cosa [...] Così dunque tutti i nomi che si dicono di Dio metaforicamente, si dicono delle creature prima che di Dio; perché applicati a Dio non altro significano che delle somiglianze con tali creature».²⁰⁴ E così si capisce che il significato di tali nomi non si può definire, nella loro applicazione a Dio, se non in dipendenza dall'applicazione che se ne fa alle creature. In senso retorico e per analogia Dio potrebbe essere talvolta chiamato «Cielo e Terra», ma ciò non è consigliabile:

Se l'uomo nobile parla del cielo e della terra sta solo utilizzando figure retoriche. Ad esempio, gli ufficiali in carica nelle prefetture e nei distretti chiamano se stessi con il nome della prefettura e del distretto che governano: il prefetto di Nanchang è chiamato Prefettura di Nanchang, e il magistrato del distretto di Nanchang è chiamato Distretto di Nanchang. In base a questa analogia, il Signore del Cielo e della terra è talvolta chiamato Cielo e Terra; ma ciò non indica realmente il cielo e la terra. Non ci si riferisce qui al cielo e alla terra materiali, ma al Signore originario. Temendo che le persone confondano il Signore originario con le cose create lo chiamo direttamente «Signore del Cielo»; trovo necessario chiarire questo punto (114).

²⁰⁴ *STh* I, q. 13, a. 6, co.

2.6. Conclusione

Sotto una guida sapiente, il LC non solo apprezza il chiarimento dei termini che sono coerenti con la realtà, ma anche comprende il senso della vita dell'uomo, cioè «conoscere e amare Dio».²⁰⁵ Da una parte, egli prova vergogna nel suo cuore per aver ignorato Dio come «grande Padre e Madre»; dall'altra, esprime il proprio desiderio ardente di servirLo:

O acuto insegnante, nel Suo discorso sull'origine degli esseri Lei non solo ha colto la realtà, ma ha anche chiarito l'uso delle parole! Da ciò sappiamo che, nel Suo stimato paese, la trattazione dei principi delle cose non consiste in discorsi trascurati e superficiali, bensì apre la mente agli ignoranti liberandoli da ogni dubbio. Lei si è applicato con studio approfondito e con grande fede ai problemi riguardanti il Signore del Cielo. Mi vergogno del fatto che noi confuciani non siamo stati in grado di vedere chiaramente le questioni importanti della vita. Abbiamo investigato dettagliatamente altre cose, ma non conoscevamo gli insegnamenti che riguardano il fine della nostra esistenza. I genitori ci hanno dato capelli e pelle e tutto il nostro corpo, e giustamente dobbiamo avere pietà filiale nei loro confronti. Il sovrano e i ministri ci danno il luogo in cui vivere, gli alberi e gli animali, grazie ai quali possiamo praticare la pietà filiale verso la generazione precedente e istruire e nutrire la generazione successiva; dunque dobbiamo rispettarli. Ma come potremmo fraintendere, o addirittura dimenticare, il Signore del Cielo: che è il grande Padre e Madre,²⁰⁶ il grande Sovrano, l'origine di tutti gli antena-

²⁰⁵ Cf. CCC 1-3.

²⁰⁶ L'espressione 大父母, «grande Padre e Madre», è particolarmente apprezzata dalla teologia contemporanea poiché ha una connotazione inclusiva, e non evoca quindi concezioni patriarcali e maschiliste di Dio. Le origini recondite dell'espressione risiedono nella cosmogonia cinese, in cui il concetto di 阴, elemento femminile, e 阳, elemento maschile, sono centrali. Considerare l'universo come il proprio padre e la propria madre implica riconoscere che tutti gli esseri umani sono fratelli e sorelle. Il termine richiama anche il rapporto tra genitore e figlio, un rapporto

ti, colui dal quale tutti i sovrani ricevono il proprio mandato, colui che genera e mantiene in vita i diecimila esseri? I Suoi insegnamenti non possono essere pienamente compresi tutti in una volta; vorrei ascoltare il resto un altro giorno (115).

A questo punto il LO incoraggia il proprio interlocutore a una ricerca continua e approfondita della Via che è Cristo, invitandolo a pregare²⁰⁷ il Padre misericordioso per tutti e due. Qui rileviamo l'atteggiamento di vero cristiano e di autentico missionario del gesuita maceratese; egli annuncia la Buona Novella con l'aiuto e il mandato di Dio, non per annunciare se stesso, ma «i Suoi insegnamenti». Certamente, anche nell'ascolto e nell'accoglienza dell'annuncio è necessaria la grazia²⁰⁸ dello Spirito Santo:

Ciò che Lei cerca, Signore, non è il profitto, ma soltanto la vera Via. La misericordia del grande Padre certamente aiuterà chi annuncia, affinché possa trasmettere i Suoi insegnamenti; e aiuterà chi ascolta, affinché possa riceverli. Se Lei ha altre domande da fare, come potrei non risponderLe (116)?

3. L'ANIMA DELL'UOMO È IMMORTALE

Come già detto, il capitolo III verte sul tema: *L'anima dell'uomo è immortale ed è radicalmente differente da quella degli uccelli e degli altri animali*. Con il termine «immortalità» si indica generalmente l'indistruttibilità propria di un essere cui convenga, come inalienabile possesso, la vita; cosicché né per una causa necessaria, interna o ester-

che rispecchia, in termini di vicinanza e familiarità in Cristo, quello tra Dio e gli uomini (cf. CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 85; 谷寒松, “牧灵中的天主: 我们的大父母” («Il Signore del Cielo è, nel senso pastorale, il nostro grande Padre e Madre»), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (1999) 121, 429-440).

²⁰⁷ Cf. CCC 2664.2734.2761 s.

²⁰⁸ Cf. CCC 1996-2005.

na, né per libera determinazione esso possa morire.²⁰⁹ Certamente la dottrina dell'immortalità dell'anima aveva, nell'epoca patristica, un'importanza ben inferiore di quella che avrebbe avuto in seguito; si poteva accettare l'affermazione che «un cristianesimo senza immortalità dell'anima non sarebbe stato del tutto inconcepibile; [...] Sarebbe invece assolutamente inconcepibile un cristianesimo senza risurrezione dell'uomo».²¹⁰ Anche se la tradizione cristiana aveva già portato a una chiara formulazione la questione, soprattutto con il *De immortalitate animae* di sant'Agostino, san Tommaso d'Aquino

diede al problema una risposta che per il suo equilibrio e la sua forza sistematizzatrice poté imporsi al pensiero cristiano soppiantando, nonostante la vivacità delle impugnazioni cui fu soggetta, la tradizionale concezione di ispirazione platonica; così da presentarsi ancor oggi come la risposta meglio organicamente strutturata. Unità sostanziale dell'uomo, anima come unica forma sostanziale, l'incorruttibilità naturale dell'anima, sua possibilità di sopravvivenza e di beatificazione nella condizione di separazione dal corpo, naturale tendenza alla riassunzione del corpo nella risurrezione: sono le tesi tomistiche che offrono la più articolata ed adeguata struttura categoriale per la sistemazione della dottrina cristiana.²¹¹

Nel contesto socio-culturale cinese la dimensione antropologica ha avuto sempre, e tutt'ora ha, un'importanza primaria; Ricci non può non averla notata, perciò ha iniziato proprio da essa a condurre il popolo cinese alla salvezza eterna, intelligentemente valorizzandola ed elevandola a una dimensione salvifica. La strategia del missionario maceratese è quella di trattare l'immortalità dell'anima dell'uomo subito dopo l'esistenza e la natura di Dio, Padre e creatore.

²⁰⁹ Cf. G. BOF, «Immortalità», in *NDT*, 606.

²¹⁰ BOF, «Immortalità», 613.

²¹¹ BOF, «Immortalità», 613.

3.1. La riflessione sulle sofferenze dell'uomo e sul godimento degli animali

Dopo aver sentito che tutto il creato è fatto per l'uomo, poiché la sua dignità è la più grande tra tutti gli esseri corporei e la sua piena realizzazione si trova nell'amore di Dio e del prossimo, il LC trova difficoltà a riconoscerla, a causa dell'esistenza del male. Egli perciò fa una riflessione profonda sul male, e sul senso ultimo della vita umana.

Osservando il cielo, la terra e i diecimila esseri trovo che tra di essi l'uomo è il più degno di stima, e che gli animali non possono essere paragonati a lui. Per questo si dice che l'uomo ha la stessa origine, la stessa struttura e la stessa legge del cielo e della terra, e che in sé è un microcosmo (117).

Sembrerebbe che gli animali godano di una libertà maggiore di quella dell'uomo. Tra di essi non esiste distinzione di povertà e ricchezza; non hanno neanche l'affanno di dover scegliere che cosa sia giusto o sbagliato.

Ma osservando di nuovo gli animali e facendo attenzione ai particolari, trovo che essi godono di una libertà e di una serenità maggiori di quelle dell'uomo. Perché è così? Nel momento in cui nascono possono già muoversi facilmente, cercare il cibo e nascondersi dai pericoli. I loro corpi sono dotati di pellicce, piumaggi, artigli e scaglie, così da non avere bisogno di abiti e di scarpe; non dipendono dall'arare, dal seminare e dal raccogliere; non hanno bisogno di granai per immagazzinare riserve di frumento, o di strumenti per cucinare i loro pasti. Possono trovare ovunque cibo per sopravvivere,²¹² e dormire dove vogliono; giocano nell'immensità della natura, e hanno ancora tempo libero. Tra di essi c'è forse la distinzione di povertà e ricchezza, di nobiltà e miseria? Devono preoccuparsi di che cosa è giusto o sbagliato, di ciò che è più o meno importante, del merito e della fama? In tutto il loro andirivieni trascorrono ogni giorno facendo ciò che preferiscono (118).

²¹² Cf. Lc 12,23-24.

L'uomo, invece, deve sopportare innumerevoli dolori, fatiche, sofferenze e malattie, che lo accompagnano dalla nascita fino alla morte.

Quando gli uomini nascono, le loro madri provano intenso dolore; e quando un bambino esce nudo dal ventre della madre piange non appena apre bocca, come se già conoscesse la durezza della vita sulla terra.²¹³ Un bambino appena nato è molto debole, ha i piedi ma non può camminare; solo dopo tre primavere non ha più bisogno di essere preso in braccio. Quando inizia ad avere la forza della giovinezza ognuno ha un proprio servizio da svolgere; nessuno può evitare la fatica. Il contadino trascorre le quattro stagioni nei campi e tra i solchi, rivoltando il terreno; il commerciante trascorre mesi e anni valicando le montagne e solcando i mari. Cento lavori fisici richiedono l'applicazione diligente delle mani e dei piedi; i letterati, con sforzo mentale, si preoccupano giorno e notte dei loro lavori. Un proverbio dice: «I dotti faticano con la mente, i non dotti faticano usando la forza fisica». Un uomo che raggiunge i cinquant'anni ha sopportato cinquant'anni di fatica. Se parliamo delle malattie che affliggono il corpo degli uomini, sono a dir poco centinaia. Ho letto libri di medicina a proposito dei soli occhi, e so che ci sono più di trecento malattie oftalmiche; se parliamo delle malattie di tutto il corpo, come possono essere contate? La maggior parte delle medicine usate nelle terapie sono amare al gusto (119).

Ci sono due generi di male: naturale e morale. Il primo include «qualsiasi deficienza vi possa essere nell'uomo che non implichi il rigetto della volontà di Dio: tali possono essere ad es. le malattie e le sofferenze fisiche e mentali».²¹⁴ A causa del secondo genere di male, cioè del peccato, le persone vengono maggiormente colpite, addirittura uccise:

Nell'universo gli insetti o gli animali, siano essi grandi o piccoli, rilasciano veleni in grado di danneggiare l'uomo come se fossero tutti

²¹³ Cf. Qo 5,14.

²¹⁴ E.J. YARNOLD, «Male», in *NDT*, 815.

suoi nemici, reciprocamente alleati; un insetto più piccolo di un cun può ferire un uomo alto nove chi. Gli uomini si feriscono anche tra di loro; costruiscono armi con le quali possono tagliare mani e piedi, e troncare gli arti; la maggior parte di coloro che non muoiono di morte naturale sono uccisi da altri esseri umani. E ancora, gli uomini di oggi disprezzano le armi dei tempi antichi perché non sono abbastanza affilate, ed escogitano modi di produrre nuove armi di crudeltà ancora maggiore, capaci di distruggere la popolazione di un'intera città o campagna. Persino nei periodi di pace quale famiglia è perfetta e senza difetti? Chi ha ricchezza non ha discendenza; chi ha figli li trova privi di talento; chi ha il talento non ha il benessere; chi ha il benessere non ha il potere: perciò tutti si lamentano che la propria felicità è incompleta. Succede di frequente che una grandissima gioia sia guastata da piccole sfortune (120).

Il più grande male è la morte. L'uomo, oltre a sperimentare ogni genere di sofferenza nella propria vita, infine la subisce inevitabilmente; di questo la sapienza ci ammonisce costantemente.

Nel corso dell'esistenza l'uomo sperimenta soprattutto il dolore;²¹⁵ al termine della vita giunge il dolore più grande di tutti, che è la morte. Infine, il suo corpo è sepolto sotto terra; nessuno può sfuggirvi.²¹⁶ Perciò gli antichi saggi ammonivano i propri figli, dicendo: «Non ingannate voi stessi, non agite contro ciò che vi dice il cuore. La meta per la quale gli uomini lottano non è altro che la tomba». Noi non viviamo; piuttosto camminiamo costantemente verso la morte. Nel momento stesso in cui l'uomo nasce inizia a morire; ogni giorno che passa significa la perdita di un giorno, un passo in più in direzione della tomba (121).

²¹⁵ Cf. Sal 89,10: "Gli anni della nostra vita sono settanta, ottanta per i più robusti, ma quasi tutti sono fatica e dolore; passano presto e noi ci dileguiamo".

²¹⁶ Cf. Qo 3,19-22.

Le sofferenze interiori, che sono più numerose di quelle esteriori, soffocano l'uomo, mentre le gioie sono illusorie e poche. Le varie passioni e tentazioni²¹⁷ turbano il cuore, e l'insoddisfazione conduce l'uomo alla perdizione.

Questa è solo una descrizione delle sofferenze esteriori; chi potrebbe parlare di tutte le sofferenze interiori? Ogni dolore di questo mondo è reale, mentre le gioie sono illusorie;²¹⁸ il duro lavoro e la preoccupazione sono frequenti, mentre i momenti di gioia sono pochi. Ci vorrebbero più di dieci anni per descrivere le sofferenze di un giorno; come potrebbe un'esistenza di patimenti essere raccontata nello spazio di una sola vita? Il cuore dell'uomo è costantemente assalito dalle quattro passioni – amore, odio, ira, timore – come un albero su un'alta montagna battuta da venti che soffiano dalle quattro direzioni; quali sono i suoi momenti di tregua? Si perde nell'alcool e nel sesso, o nei successi e nelle ambizioni, o nelle ricchezze; tutti sono turbati dai propri desideri. Chi si accontenta del proprio destino, e non cerca di ottenere qualcosa al di fuori di esso? Anche se l'uomo possedesse l'ampiezza dei quattro mari, anche se governasse miliardi di persone, sarebbe ugualmente insoddisfatto. Ecco la stupidità dell'essere umano! (122).

C'è una grande ignoranza sul 道 che riguarda l'uomo stesso, poiché «a causa del peccato la tendenza dell'uomo al bene viene diretta verso ciò che non è il vero bene. In ogni peccato si accetta la menzogna, quella che è stata chiamata "la menzogna nell'anima"».²¹⁹ Di conseguenza, oltre alle tre religioni, sono sorte migliaia di sette che affermano di essere sulla retta Via, e così tutte le relazioni umane e sociali sono cadute nella totale confusione.

²¹⁷ Cf. Sap 31,1-13.

²¹⁸ Cf. Qo 5,13 ss.

²¹⁹ YARNOLD, «Male», 826.

L'uomo continua a non comprendere la Via che riguarda se stesso; quanto meno comprenderà la Via che riguarda tutte le altre cose? Chi segue Śākyamuni, chi Laozi, chi Confucio, dividendo così in tre Vie il cuore degli uomini sotto il cielo. Altri intriganti hanno fondato ulteriori sette, inventando nuove dottrine, cosicché tra breve le Tre Religioni si troveranno divise in almeno tremila. Ciascuna afferma di essere la Via giusta, ma le Vie sotto il cielo diventano sempre più confuse e perverse. Il superiore vessa l'inferiore, l'inferiore insulta il superiore, il padre si comporta con violenza e il figlio con ribellione, il sovrano e i ministri si sospettano a vicenda, i fratelli si uccidono tra loro, i mariti e le mogli si separano, gli amici si ingannano reciprocamente. Il genere umano è pieno di truffa, lusinga, arroganza e menzogna; non c'è più un cuore sincero (123).

La comunione e la solidarietà tra gli uomini sono necessarie per superare le dure prove della vita, altrimenti si muore l'uno dopo l'altro; purtroppo questo accade realmente, perché ciascuno rimane nel proprio egoismo. In tutto ciò, sembrerebbe che Dio, «amante della vita»,²²⁰ ami più gli animali che l'uomo. Allora dove si manifesta la preoccupazione che Dio ha per la felicità dell'uomo?

Ahimè! Guardando gli uomini del mondo, essi sono come una barca nell'oceano battuta dai venti e dalle onde, sul punto di rompersi e di colare a picco; naufraghi alla deriva agli angoli estremi dell'oceano, ognuno impaziente di salvarsi dal naufragio, nessuno desideroso di aiutare l'altro. Chi si avvinghia ad assi rotte, chi si arrampica su vele e teloni in disfacimento, chi afferra ceste di bambù, chi si tiene stretto a qualsiasi cosa gli capiti tra le mani, morendo l'uno dopo l'altro; che tragedia! Perché il Signore del Cielo vuole che l'uomo viva in questo luogo di avversità? Sembra che Egli lo ami meno degli animali (124).

²²⁰ Sap 11,26.

3.2. L'uomo appartiene al Cielo, invece gli animali alla terra

La realtà del male è sempre stato un problema per chi crede in Dio, fin dall'antichità. Generalmente il problema può essere formulato in due modi: il primo è che, se Dio è la causa di tutto ciò che esiste, è di conseguenza anche causa del male, quindi non è totalmente buono; il secondo è che l'esistenza del male è una prova contraria o alla bontà o all'onnipotenza di Dio. Si sono tentate diverse soluzioni di questo fondamentale problema: ad esempio la soluzione dualistica, la dottrina della caduta primordiale, secondo cui il male non ha un'esistenza positiva; e la soluzione ottimistica, secondo cui il problema è insolubile perché Dio è inscrutabile o perché l'esistenza dell'uomo è un mistero. Dio soffre non in se stesso ma con noi, in Gesù Cristo.²²¹

La visione cristiana adottata da Ricci è di tipo escatologico: l'uomo si scontra con l'esperienza del limite, cioè si trova come davanti a un muro che non può sfondare, e allora «si sveglia» per confidare in Dio invece che nelle cose finite del mondo. Occorre guardare con sapienza a tutte le avversità, le quali ricordano all'uomo che il mondo non è la sua vera patria:²²²

Malgrado tante avversità presenti nel mondo, ne siamo ancora così infatuati da non poterlo abbandonare. Che cosa avverrebbe se la terra fosse sempre in pace, e noi godessimo di perfetta salute? Anche quando la depravazione e la sofferenza sono massime, gli uomini si rifiutano di svegliarsi dalla propria ottusa stupidità: desiderando accumulare grandi tesori, possedere campi e terreni, rincorrere la fama, pregare per una vita lunga, pianificare il futuro per i propri figli, usurpare il trono, assassinare, aggredire, rubare, nulla escluso. Tutto questo non è pericoloso (125)?

²²¹ Cf. YARNOLD, «Male», 816-819.

²²² Cf. Gv 14,2.

La conoscenza delle realtà della vita non porta l'uomo a disperare, ma lo aiuta a riflettere sul senso ultimo della propria esistenza.

Nei tempi antichi, in una nazione occidentale, c'erano due saggi: uno chiamato Eraclito, l'altro Democrito.²²³ Eraclito rideva sempre, Democrito piangeva sempre, poiché entrambi vedevano gli uomini del mondo perseguire cose vane; l'uno rideva per deriderli, l'altro piangeva per compiangersi. Ho anche sentito dire che, nell'antichità più recente, si era stabilita in un paese una consuetudine (non so se oggi sia ancora in voga o meno): quando in una famiglia nasceva un bambino, i parenti e gli amici si riunivano alla porta per commiserarlo, perché era venuto alla luce in questo mondo di sofferenza e di fatica; quando un uomo moriva, si riunivano alla sua porta per rallegrarsi e congratularsi, perché aveva abbandonato questo mondo di sofferenza e di fatica. Ciò significa considerare la vita come un male, e la morte come una gran fortuna. Sebbene tale attitudine sembri eccessiva ed estrema, si potrebbe dire però che costoro conoscevano bene la realtà del mondo (126).

È interessante confrontare un testo paolino (1 Cor 9,22-27) con uno ricciano. Così dice san Paolo:

Mi sono fatto debole per i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto per tutti, per salvare a ogni costo qualcuno. Ma tutto io faccio per il Vangelo, per diventarne partecipe anch'io. Non sapete che, nelle corse allo stadio, tutti corrono, ma uno solo conquista il premio? Correte anche voi in modo da conquistarlo! Però ogni atleta è disciplinato in tutto; essi lo fanno per ottenere una corona che appassisce, noi invece una che dura per sempre. Io dunque corro, ma non come chi è

²²³ Eraclito di Efeso (535-475 a.C.) è stato uno dei maggiori pensatori presocratici greci, considerato come il «filosofo del divenire» per il motto «tutto scorre», che tuttavia non è attestato nei frammenti dei suoi scritti. Democrito di Abdera (460-360 a.C.) è stato un filosofo greco, allievo di Leucippo e fondatore, insieme a lui, dell'atomismo.

senza mèta; faccio pugilato, ma non come chi batte l'aria; anzi tratto duramente il mio corpo e lo riduco in schiavitù, perché non succeda che, dopo avere predicato agli altri, io stesso venga squalificato.²²⁴

Così dice il LO:

Questo mondo non è la dimora eterna dell'uomo, ma il luogo proprio degli animali; perciò essi ci vivono comodamente. L'uomo soggiorna qui solo temporaneamente; perciò è inquieto e insoddisfatto.²²⁵ Lei, mio caro amico, è un allievo di Confucio, quindi farò un esempio confuciano. Il presente può essere paragonato al giorno degli esami: gli esaminandi appaiono affaticati, mentre i loro servitori sembrano sereni. Sarebbe assurdo affermare che ciò avviene perché i funzionari incaricati dell'esame trattano i servitori con gentilezza e gli esaminandi con durezza. I voti degli esami sono affissi in meno di un giorno; al termine dell'esame risulta chiaro chi è degno di onore e chi è di livello inferiore (127).

Nella sua dottrina della «incarnazione sociologica», che pervade tutto il NT, l'apostolo Paolo si fa «tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno»;²²⁶ anche Ricci si fa cinese per salvare i cinesi, e tutto egli fa «per il vangelo, per diventarne partecipe con loro».²²⁷ Paolo fa un esempio concreto, facile da comprendere per i suoi contemporanei; Ricci fa un esempio confuciano per un allievo di Confucio. Entrambi i testi sono fortemente escatologici e parlano dell'umiliazione in questo mondo: l'atleta è temperante in tutto per ottenere una corona corruttibile, e l'esaminando si affatica giorno e notte per diventare un mandarino; il cristiano invece corre con una precisa mèta, cioè per conquistare una corona «incorruttibile»,²²⁸ e si affatica per guadagnare la vita

²²⁴ Cf. 1 Cor 9,22-27.

²²⁵ Cf. AGOSTINO, *Confessione*, I, 1: «Ci hai fatti per te, o Signore, e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te»; *STh* I-II, q, 5, a. 4, co.

²²⁶ 1 Cor 9,22.

²²⁷ 1 Cor 9,23.

²²⁸ 1 Cor 9,25.

eterna. Tutti e due questi testi usano la metafora della lotta: l'azione militante del cristianesimo ha l'unico scopo di cercare la maggior efficacia nella progressiva maturazione parusiaca di tutta la vita umana. L'Apostolo fa «il pugilato» e tratta «duramente» il suo corpo; anche il Missionario trova ragionevole essere trattato «con durezza» in questo mondo. E infine, tutti e due i protagonisti non vogliono essere «squalificati».

Come già si è detto, il presente è diventato il luogo in cui scoprire, verificare e vivere la salvezza eterna. Il carattere escatologico del presente salvifico non solo vede l'uomo come un viaggiatore che non appartiene a questo mondo,²²⁹ ma considera anche le prove della vita presente come opportunità temporanee: «Le sofferenze di questo momento non sono paragonabili alla gloria futura».²³⁰

Qui scopriamo che Ricci mette in rilievo la continuità tra la vita presente e quella futura, ma senza la «dissociazione, che si constata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana»²³¹: perché «il cristiano che trascura i suoi impegni temporali, trascura i suoi doveri verso il prossimo, anzi verso Dio stesso, e mette in pericolo la propria salvezza eterna».²³² È vero che il fine ultimo dell'esistenza umana non si trova in questo mondo, ma nella vita futura, e quindi ciò che è essenziale è la salvezza dell'anima;²³³ d'altro canto, l'uomo non deve trascurare le proprie attività temporali, anzi è nella misura del suo agire qui ed ora che egli riceverà la ricompensa definitiva²³⁴ nella vita eterna.

Noi vediamo che il Signore del Cielo ha posto l'uomo in questo mondo per metterlo alla prova, e per determinare il livello della sua moralità; così il mondo presente è un luogo di soggiorno, e non la nostra residen-

²²⁹ Cf. Gv 15,19; 1 Cor 3,3; Dt 32,29.

²³⁰ Rm 8,18.

²³¹ GS 43.

²³² GS 43.

²³³ Cf. Gv 14,3; 岳云峰, “评介『天主实义』的灵魂论” («Il trattato dell'anima nel Vero significato di “Signore del Cielo”»), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (1983) 56, 285-307.

²³⁴ Cf. Lc 6,38; 2 Gv 1,8; Sap 5,15; Eb 11,6.

za definitiva. La nostra vera casa non è in questo mondo, ma nella vita che verrà; non tra gli uomini, ma in Cielo.²³⁵ Dovremmo stabilire la nostra residenza in quel luogo. Questo è il mondo degli animali, perciò i corpi degli animali di ogni specie tendono verso la terra; l'uomo è nato per essere cittadino del Cielo, perciò la sua testa tende verso l'alto.²³⁶ Chi considera questo mondo come sua dimora è affine agli animali;²³⁷ non sorprende, allora, se egli pensa che il Signore del Cielo tratti gli uomini con più severità degli animali stessi (128).

Il LC fa molta fatica ad accettare qualsiasi forma di esistenza del paradiso e dell'inferno, ed esclama: «Se Lei parla del paradiso e dell'inferno nel mondo che verrà, questo è buddhismo; noi confuciani non ci crediamo» (129).

La dottrina dell'immortalità dell'anima è molto antica e ortodossa,²³⁸ e non va confusa col buddhismo; come «ogni privazione si fonda sopra un soggetto che è ente, così [...] ogni falsità poggia su qualche verità».²³⁹ Il LO fa un riferimento implicito anche all'AT:

Il buddhismo proibisce l'uccisione degli uomini, e anche il confucianesimo proibisce l'omicidio; vuol dire che il buddhismo e il confucianesimo sono la stessa cosa? La fenice vola, anche il pipistrello vola; vuol dire che la fenice e il pipistrello sono uguali? Le cose possono essere simili sotto qualche aspetto, ma in realtà essere decisamente diverse. La religione del Signore del Cielo è molto antica, e Śākyamuni viveva in Occidente; in qualche modo deve aver sentito parlare di questi insegnamenti. Chiunque voglia diffondere la propria dottrina deve inserirvi qualche elemento di ortodossia, altrimenti chi gli crederà?²⁴⁰ Śākyamuni ha preso in prestito le dottrine riguardanti il Signore del Cielo, il paradiso e l'inferno per diffondere la sua visione

²³⁵ Cf. Fil 3,20.

²³⁶ Cf. Col 3,1.

²³⁷ Cf. Sal 92,7; Sap 31,7.

²³⁸ Cf. Sap 3,1-6; 4,7-17; 2 Mac 7,1-42; 2 Cor 5,1-10; 2 Cor 4,16; Rm 6.

²³⁹ *STh* I, q. 17, a. 4, ad 2.

²⁴⁰ Cf. *STh* I, q. 17, a. 4, co.

privata e i suoi insegnamenti eterodossi; noi che trasmettiamo la Via corretta dobbiamo metterle da parte e non parlarne? Ancor prima della nascita di Śākyamuni i seguaci della religione del Signore del Cielo insegnavano che, nella vita che verrà, chi si è dedicato alla Via sarà certamente in paradiso, sperimenterà la felicità eterna e scamperà all'inferno dove ci sono infinite sofferenze. Per questo noi sappiamo che l'anima dell'uomo vive in eterno, e non muore mai (130).

3.3. La differenza tra l'anima umana e quella delle piante e degli animali

Il LC trova difficoltà nel concedere ciò che il LO ha affermato: «Parlando di vita eterna: il godimento di una felicità infinita è di certo il più grande desiderio dell'uomo. Tuttavia, non si comprendono chiaramente i principi di tale questione» (131).

Secondo l'insegnamento della Chiesa, «l'unità dell'anima e del corpo è così profonda [che] grazie all'anima spirituale il corpo, composto di materia, è un corpo umano e vivente».²⁴¹ L'unità sostanziale dell'uomo, quindi, viene presentata da Ricci come un principio universale:

L'uomo ha un'anima e un corpo, e quando sono uniti egli è vivo; alla morte dell'uomo il corpo si dissolve e ritorna alla terra, mentre l'anima continua ad esistere. Arrivato in Cina udii qualcuno affermare che l'anima umana cessa di esistere, allo stesso modo di quella degli animali. Ora, tutte le religioni e i paesi più noti del mondo sanno che l'anima umana è immortale, e che differisce enormemente da quella degli animali; Le chiedo, Signore, di ascoltarmi con pazienza mentre spiego questa dottrina (132).

Il missionario maceratese adotta la definizione dell'anima come *forma substantialis*. La distinzione dell'anima in vegetativa, sensitiva e intellettuale²⁴² è propria di Aristotele, ed è condivisa da Tommaso

²⁴¹ CCC 365.

²⁴² Cf. *Sth* I, q. 188, a. 2, ad 2.

d'Aquino; l'anima intellettiva, cioè quella dell'uomo, è assolutamente superiore alle altre due:

In questo mondo esistono tre tipi di anime. Quella inferiore è chiamata «anima vegetativa», cioè anima dei vegetali; sostiene la vegetazione nella crescita, e quando questa muore anche l'anima viene distrutta. Quella intermedia è chiamata «anima sensitiva», cioè anima degli animali; permette loro di crescere e di riprodursi, fa sì che le orecchie e gli occhi siano in grado di sentire e di vedere, che le bocche e i nasi sappiano gustare e odorare, che gli arti e i corpi siano in grado di percepire le cose, sebbene non possano ragionare; alla morte anche la loro anima è distrutta. Quella superiore è chiamata «anima intellettiva», cioè anima dell'uomo; comprende in sé le anime vegetativa e sensitiva, consente all'uomo di crescere e di procreare, fa sì che l'essere umano abbia consapevolezza, gli permette di ragionare e di conoscere i principi della realtà (133).²⁴³

«È impossibile che la virtù attiva della materia possa arrivare a produrre un effetto immateriale. [...] Trattandosi però di una sostanza immateriale, essa non può venire causata per generazione, ma solo per creazione da parte di Dio». ²⁴⁴ Infatti, «ogni anima spirituale è creata direttamente da Dio [...] ed è immortale: essa non perisce al momento della sua separazione dal corpo nella morte, e di nuovo si unirà al corpo al momento della risurrezione finale». ²⁴⁵ L'anima è incorruttibile poiché le sue facoltà – intelletto, memoria, volontà e immaginazione – non sono materiali, ma spirituali:

Anche se l'uomo muore la sua anima non muore, perché è immortale. ²⁴⁶ La percezione dipende dal corpo: quando questo si decompone l'anima sensitiva non ha più alcuna funzione. L'anima vegetativa

²⁴³ Cf. *STh* I, q. 76, a. 3, co.; I, q. 78, a. 1, co.

²⁴⁴ *STh* I, q. 118, a. 2, co.

²⁴⁵ CCC 366.

²⁴⁶ Cf. *STh* I, q. 75, a. 6, co.

e l'anima sensitiva degli animali dipendono dal corpo, che è la loro dimora definitiva; alla morte del corpo, anch'esse muoiono. Ma un essere che può ragionare e discernere non dipende da un corpo materiale, perciò la sua anima può esistere separatamente; malgrado il corpo muoia e la materia si decomponga, l'anima dell'uomo conserva le proprie facoltà. Per questo motivo l'uomo differisce dai vegetali e dagli animali (134).

Il LC chiede: «Che cosa si intende con l'espressione “dipendere dal corpo”» (135)?

Con essa Ricci si riferisce alla conoscenza sensitiva, cioè alla capacità percettiva dei cinque sensi che appartengono al corpo materiale.

La crescita e la maturazione dipendono dal corpo; se il corpo non ci fosse non si potrebbe crescere e maturare. Gli occhi possono vedere, le orecchie udire, i nasi odorare, le bocche mangiare e i quattro arti percepire: ciononostante, se non ci fossero colori davanti agli occhi, questi non vedrebbero nulla; se un suono non giungesse alle orecchie, nulla verrebbe udito; solo quando un odore è vicino al naso esso lo può cogliere; il gusto salato, aspro, dolce, e amaro può essere riconosciuto solo quando entra nella bocca, altrimenti non si sa che sapore sia; affinché il freddo e il caldo, la morbidezza e la durezza vengano percepiti occorre che noi tocchiamo le cose, giacché se sono lontane non possiamo averne consapevolezza. Inoltre, pur in presenza degli stessi suoni che noi sentiamo, un sordo non può sentirli; pur in presenza degli stessi colori che noi vediamo, un cieco non può vederli. Diciamo quindi che l'anima sensitiva dipende dal corpo; quando il corpo muore, essa ugualmente muore (136).²⁴⁷

Siccome «l'uomo agisce con giudizio libero, [egli ha] il potere di portarsi su oggetti diversi. [...] Il giudizio della ragione su di essi rimane aperto verso soluzioni opposte, e non è determinato a una sola.

²⁴⁷ Cf. *STh* I, q. 78, a. 3, ad 2.

È necessario pertanto che l'uomo possieda il libero arbitrio, proprio perché egli è ragionevole». ²⁴⁸ Solo perché è in possesso del libero arbitrio, allora, non sono vani i consigli, le esortazioni, i precetti, le proibizioni, i premi e le pene per l'uomo. Ricci usa il carattere 义 [yi] ²⁴⁹ per indicare il «senso morale» dell'uomo:

Le facoltà dell'anima spirituale non dipendono dal corpo; ciò che dipende dal corpo ne è dominato e non può scegliere tra il bene e il male. Quando un animale vede qualcosa di commestibile e vuole mangiarlo, come può discernere se ciò è giusto o sbagliato dal momento che è incapace di dominarsi? Quando un uomo ha fame, invece, qualora il senso morale gli dica di non cibarsi egli sceglie di non mangiare; benché un cibo delizioso gli sia posto davanti, rifiuta di assaggiarlo. Ancora un altro esempio: un uomo viaggia all'estero, ma si preoccupa costantemente della propria famiglia pensando sempre di tornare a casa. Come può dunque l'anima intellettuale dipendere dal corpo (137)? ²⁵⁰

²⁴⁸ *STh* I, q. 83, a. 1, co.

²⁴⁹ Il termine 义 è ricco di significati. Indica una delle quattro virtù confuciane (仁, 义, 礼, 智), ed è tradotta qui da Ricci come «libero arbitrio» o «senso morale». Comunemente però viene tradotto come «rettezza», «giustizia», «buon senso», «ragionevolezza», «adeguato» e «appropriato», ecc. Tale termine è usato ben 79 volte, incluso il titolo del *TZSY*. Il carattere tradizionale 義 è composto da due parti, 我 (io) e 羊 (agnello), per indicare l'origine del significato che è simile a 善 (bontà o buono), poiché l'agnello è il simbolo della mitezza, della dolcezza e della mansuetudine. Alcuni studiosi sostengono che la parola sia stata ispirata dal Cielo come rivelazione implicita ai cinesi; infatti la vera giustizia è Cristo agnello, e solo sottomettendosi a Lui ci può essere giustizia per l'umanità intera – esattamente com'è espresso dal carattere cinese. 义, 一般指公正合宜的道德、道理或行为。《释名》：“义，宜也。裁制事物，使各宜也。”《说文》：“義，己之威仪也。从我、羊。(注)臣铉等曰：与善同意，故从羊。” Credo che la traduzione ricciana si riferisca all'interpretazione riguardante le virtù confuciane di Mencio, in cui si parla del cuore come natura interiore e profonda, donata da Dio, che sa vergognarsi dei peccati o del male; è questo lo 义, inteso proprio come «senso morale» dell'uomo. 《孟子·告子上》：“羞恶之心，义也。”

²⁵⁰ Cf. *STh* I, q. 83, a. 1, co.

Anche nella teologia cristiana contemporanea i problemi sollevati dall'espressione «immortalità» sono evidenti. Si potrebbe «parlare di un'immortalità dell'anima in senso proprio solo sul presupposto di un inaccettabile dualismo; per questo già Tommaso parlava non di *immortalitas*, ma di *incompactibilitas animae*».²⁵¹ «Soggetto di affermazioni concrete sull'uomo altro non può essere che l'uomo stesso; e l'uomo muore, non il suo corpo. [...] La complessità del problema posto dalla morte non può trovare soluzione nell'affermazione di un'indistruttibilità dello spirito o dell'anima».²⁵² Tommaso d'Aquino è stato l'inarrivabile protagonista dell'assimilazione cristiana di Aristotele; le sue tesi offrono la più articolata ed adeguata struttura riguardante l'unità sostanziale dell'uomo, l'anima come unica forma sostanziale, l'incorruttibilità naturale dell'anima, la sua possibilità di sopravvivenza e di beatificazione nella condizione di separazione dal corpo, la naturale tendenza alla riassunzione del corpo nella risurrezione.²⁵³ In questo senso l'espressione cinese 不朽 [bùxiù], che può essere tradotta con «immortalità», ma più esattamente con «incorruttibilità», è identica al termine usato dall'Angelico.

Se Lei desidera sapere perché l'anima umana è immortale,²⁵⁴ dovrebbe prima comprendere la realtà delle cose di questo mondo. Per tutto ciò che viene distrutto c'è una causa. La causa della distruzione è l'opposizione reciproca; se le cose non si opponessero le une alle altre, non si distruggerebbero a vicenda. Il sole, la luna e le stelle sono infissi nei cieli alla stessa maniera; non vengono distrutti perché non c'è conflitto tra di essi. Tutte le cose sotto il cielo si formano dalla combinazione dei quattro elementi: fuoco, aria, acqua, terra. Il fuoco è per natura secco e caldo, così da essere in opposizione con l'acqua, che è naturalmente fredda e bagnata; l'aria è per natura umida e calda, ed è quindi l'esatto opposto della terra, che è naturalmente secca e fredda.

²⁵¹ BOF, «Immortalità», 614.

²⁵² BOF, «Immortalità», 614.

²⁵³ Cf. BOF, «Immortalità», 613-615.

²⁵⁴ Cf. *STh* I, q. 75, a. 6, co.

A due a due questi elementi, mutuamente antagonisti, sono destinati a danneggiarsi vicendevolmente; se si combinano in una cosa, com'è possibile che rimangano a lungo in armonia? Essi si oppongono inevitabilmente in modo costante; quando uno dei due prende il sopravvento tale cosa viene sicuramente distrutta. Così, tutto ciò che è composto dai quattro elementi è destinato a distruggersi. L'anima intellettuale è spirito,²⁵⁵ e non ha nessun rapporto con i quattro elementi; come potrebbe essere distrutta (138)?

3.4. La differenza tra l'anima dell'uomo e quella degli animali

Il LC riconosce che «nello spirito sicuramente non c'è opposizione; ma come possiamo sapere che l'anima umana sia spirituale, e che l'anima degli animali non lo sia» (139)?

Al fine di dimostrarlo in modo evidente, si possono addurre numerose ragioni; Ricci cerca di renderle comprensibili per dissipare ogni dubbio (140). La differenza tra l'anima intellettuale e quella sensitiva è grande, poiché

l'anima sensitiva non può dominare il corpo bensì lo serve, fino a morire con esso. Così gli animali seguono sempre i propri istinti e vanno ovunque le loro sensazioni li conducono, incapaci di dominarsi.²⁵⁶ Solo l'anima dell'uomo è padrona del corpo, e l'agire segue il volere; perciò quando la volontà ha un'intenzione, le forze umane le obbediscono.²⁵⁷ Anche se la persona è mossa da passioni disordinate, come potrebbe disobbedire ai dettami della ragione universale? Così l'anima dell'uomo mantiene il dominio su tutto il corpo, appartiene alla sfera spirituale ed è decisamente diversa dall'anima sensitiva (141).²⁵⁸

²⁵⁵ Cf. *STh* I, q. 75, a. 5, co.

²⁵⁶ Cf. *STh* I, q. 83, a. 1, co.

²⁵⁷ Cf. *STh* I, q. 82, a. 4, co: «Perciò la volontà muove, come causa agente, tutte le potenze dell'anima verso i loro atti, meno che le potenze organiche della vita vegetativa, le quali non sottostanno al nostro arbitrio». Cf. *STh* I, q. 76, a. 1, ad 5.

²⁵⁸ Cf. *STh* I, q. 76, a. 1, co.

Due facoltà conoscitive dell'uomo in conflitto debbono derivare da due nature opposte, come è stato detto: «L'anima umana abbonda di potenze diverse: [...] essa sta al confine tra le creature spirituali e quelle materiali; quindi confluiscono in essa le virtù di ambedue gli ordini di creature».²⁵⁹ Con il suo discorso, il LO vuol condurre gradualmente il LC a riconoscere la realtà del male e del peccato; spiega perché l'uomo si trovi «così diviso in se stesso [presentando] i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male».²⁶⁰ L'uomo sperimenta la propria incapacità di superare da sé medesimo gli assalti del male, ma il Signore stesso è venuto a liberarlo e a dargli forza, cacciando via il principe di questo mondo;²⁶¹ al termine del *TZSY*, Ricci presenterà chiaramente Cristo come il salvatore dell'umanità e del mondo.

Le altre creature viventi hanno solo un tipo di facoltà conoscitiva, ma l'uomo ne ha due: l'istinto animale²⁶² e l'intelletto umano.²⁶³ Perciò

²⁵⁹ *STh* I, q. 77, a. 2, co.

²⁶⁰ *GS* 13.

²⁶¹ Cf. Gv 12,31.

²⁶² L'espressione 兽心, tradotta come «istinto animale», può essere letteralmente tradotta anche come «cuore animale». Cf. 本心 e le sue traduzioni: «fondamenta del pensiero», «cuore sincero», «cuore puro», «cuore proprio», «coscienza» e «natura innata» (75). Nella cultura cinese, sia tradizionale che contemporanea, il carattere 心 non solo indica il muscolo cardiaco, parte dell'apparato circolatorio, ma anche tutte le esperienze che influiscono sul corpo, e il centro dell'attività spirituale e di tutte le operazioni della vita umana. Il cuore è anche la sede della coscienza, laddove Dio ha impresso la legge morale e la consapevolezza di sé stessi. Il cuore indica spesso la «sede della vita» e la «costitutiva interiorità» di un essere umano, e quindi il suo «centro di controllo». Perciò il termine 心 svolge un ruolo importantissimo nella cultura cinese, ed è molto vicino ai termini biblici לֵבָב (lebab), «καρδία (cardia)». Tale parola è usata ben 215 volte nel *TZSY*.

²⁶³ Cf. *STh* I, q. 80, a. 2, co. L'espressione 人心 è l'opposto di 兽心; traducibile come «intelletto umano», può essere tradotta anche come «cuore umano» – ciò che determina l'impostazione di fondo della vita morale e spirituale di una persona. Il cuore di una persona può essere saggio, puro, integro, onesto e buono o viceversa, sempre per libera scelta.

possiede anche due nature: una corporea e l'altra spirituale.²⁶⁴ Le passioni contrastanti derivano necessariamente dalle due opposte nature.²⁶⁵ Quando un uomo si trova di fronte a qualcosa può avere due desideri nello stesso tempo, e spesso gli sembra che siano opposti. Ad esempio, noi siamo tentati dai vizi del bere e della concupiscenza; da una parte ne siamo trascinati e vorremmo assecondarli, dall'altra pensiamo che siano contrari alla ragione. Assecondare quelli è detto «avere l'istinto animale», e non è diverso dall'essere bestie; seguire questa è detto «avere l'intelletto umano», ed è come l'essere angeli. L'uomo con lo stesso tipo di facoltà, allo stesso tempo e nei confronti della stessa cosa non può avere due disposizioni incompatibili: ad esempio, gli occhi non possono contemporaneamente vedere e non vedere, le orecchie non possono contemporaneamente udire e non udire un determinato suono. Perciò due opposte passioni devono provenire da due facoltà conoscitive in conflitto; due facoltà conoscitive in conflitto debbono derivare da due nature opposte. Se assaggiamo le acque di due fiumi, e avvertiamo che l'una è salata e l'altra dolce, abbiamo una prova sufficiente per affermare che derivano da sorgenti diverse, anche se non le abbiamo mai viste (142).

Il LO continua il discorso, argomentando che «il senso sta alle cose sensibili come l'intelletto sta a quelle intelligibili, in quanto che ambedue sono in potenza ai rispettivi oggetti».²⁶⁶ Perciò, gli esseri materiali amano solo ciò che è materiale; mentre gli esseri che trascendono la materia amano ciò che è trascendente.

C'è un'affinità naturale tra un essere e l'oggetto del suo amore e del suo odio.²⁶⁷ Pertanto gli esseri materiali amano od odiano solo ciò che è materiale; invece gli esseri che trascendono la materia amano od odiano solo ciò che è trascendente. Quando esaminiamo le circostanze riguardanti i diecimila viventi, troviamo che le cose desiderate dagli

²⁶⁴ Cf. *STh* I-II, q. 71, a. 2, ad 3.

²⁶⁵ Cf. Rm 7,23; Gc 1,14.

²⁶⁶ *STh* I, q. 75, a. 3, ad 2.

²⁶⁷ Cf. *STh* I, q. 78, a. 1, ad 3.

animali sono soltanto il cibo, il sesso e la comodità dei quattro arti; le cose da essi temute sono soltanto la fame, la fatica e le ferite dei quattro arti. Così, si può affermare con certezza che le nature di queste specie viventi non sono spirituali, bensì materiali. Quando parliamo delle cose amate od odiate dall'uomo, tra di esse ci sono le cose materiali ma c'è anche molto di più: le virtù o i peccati, che sono immateriali.²⁶⁸ Perciò si può sicuramente affermare: la natura dell'uomo è composta di due parti, quella materiale e quella immateriale; e l'anima dell'uomo non può che essere spirituale (143).

Per quel che riguarda le percezioni dei sensi, non vi è differenza tra l'uomo e gli altri animali; per quel che riguarda i dati intenzionali, vi è grande differenza, poiché questi li percepiscono solo per istinto naturale, mentre quello può arrivarci mediante un processo ragionevole. Il senso comune è una delle quattro facoltà interne nella parte sensitiva²⁶⁹ dell'anima, insieme all'immaginativa, all'estimativa e alla memoria: «Il senso interno è chiamato comune non perché è un predicato comune a più cose, quasi fosse un genere; ma in quanto è radice comune e principio di tutti i sensi esterni».²⁷⁰

Il LO spiega che il senso proprio giudica del suo oggetto sensibile, discernendo un oggetto dagli altri che cadono sotto lo stesso senso: ad esempio, l'occhio discerne il bianco dal nero. Invece, se si tratta di discernere il bianco dal dolce, ciò non può essere fatto né dalla vista né dal gusto: poiché è necessario che chi distingue due cose diverse le conosca ambedue, tale giudizio appartiene al senso comune come a una potenza che può risiedere solo nell'anima spirituale.²⁷¹

Qualunque cosa sia contenuta in un recipiente, lo è al modo del recipiente stesso.²⁷² Ad esempio, in un contenitore si versa acqua: se esso

²⁶⁸ Cf. *STh* I, q. 82, a. 5, co.

²⁶⁹ Cf. *STh* I, q. 78, a. 4, co.

²⁷⁰ *STh* I, q. 78, a. 4, ad 1.

²⁷¹ Cf. *STh* I, q. 78, a. 4, ad 2.

²⁷² Cf. *STh* I, q. 75, a. 5, co: «Infatti è evidente che quanto viene ricevuto in un soggetto, è ricevuto in conformità alla natura del ricevente».

è rotondo, anche l'acqua diventa rotonda, se esso è quadrato, anche l'acqua diventa quadrata. Tutte le cose al mondo che ne contengono altre si comportano allo stesso modo; perché allora dubitiamo che l'anima umana sia spirituale? Se voglio comprendere qualcosa, è come se usassi la mente e il cuore per contenerlo; e se questo qualcosa è materiale, devo prima eliminare la materia ed elevarla a spirito; solo allora sarò in grado di contenerlo nella mente e nel cuore.²⁷³ Ad esempio, se qui ci fosse un bue giallo, e io volessi conoscere la natura del bue, osservando il suo essere giallo direi che questo non è un bue, ma solo il suo colore; ascoltando il suo verso, direi che questo non è un bue, ma solo il suo muggito; mangiando la sua carne direi che questo non è un bue, ma solo il sapore della sua carne. Da ciò risulta ovvio che il bue può essere astratto da dettagli materiali quali il suono, il colore, il sapore, ed essere pensato come immateriale (144).

Mediante l'intelletto – tradotto da Ricci con il carattere 心 [xīn], letteralmente «cuore», ma anche «intelletto» o «mente» – l'anima può conoscere i corpi materiali con una conoscenza immateriale, universale e necessaria.²⁷⁴

L'uomo, guardando le mura di una città con cento bastioni, può comprenderle nella sua mente. Se la mente umana non fosse spirituale, come potrebbe lo spazio di un cun quadrato contenere le mura di una città con cento bastioni?²⁷⁵ Come potrebbe l'uomo rendere spirituali le cose che comprende, se non fosse lui stesso un essere spirituale (145)?

Ogni genere di oggetto sensibile è percepito dal rispettivo organo di senso creato da Dio; ciò vale anche per le due facoltà dell'anima umana, la volontà e l'intelletto, che corrispondono rispettivamente al bene e al vero.

²⁷³ Cf. *STh* I, q. 85, a. 1, ad 3.

²⁷⁴ Cf. *STh* I, q. 84, a. 1, co.

²⁷⁵ Cf. *STh* I, q. 78, a. 3, ad 2.

Quando il Signore del Cielo creò gli uomini, li dotò di organi di senso perfettamente corrispondenti ai diversi generi degli oggetti sensibili. Gli occhi sono responsabili della vista, il loro oggetto è ciò che è colorato; le orecchie sono responsabili dell'udito, il loro oggetto sono i suoni; il naso è responsabile dell'odorato e la bocca del gusto, il loro oggetto è ciò che è dotato di odore e sapore. Le orecchie, gli occhi, la bocca, il naso sono fatti di materia; pertanto i colori, i suoni, gli odori, i sapori sono qualcosa di materiale (146).²⁷⁶

L'anima umana ha due facoltà: la volontà e l'intelletto.²⁷⁷ L'oggetto della volontà è il bene,²⁷⁸ l'oggetto dell'intelletto è il vero. Sia il bene sia il vero sono immateriali; la volontà e l'intelletto sono anch'essi immateriali, quindi spirituali. La natura spirituale può penetrare la natura delle cose materiali, ma ciò che è materiale non può penetrare la natura immateriale. Pertanto, poiché possono comprendere gli esseri spirituali e la natura di molte realtà immateriali,²⁷⁹ che cosa sono gli uomini se non esseri spirituali? (147).

Il LC fa fatica a concederlo: «Se io affermassi che nel mondo non esistono esseri spirituali, e di conseguenza non esistono neppure nature immateriali, come potrebbe l'uomo comprenderle? Le cinque ragioni sopra citate sembrerebbero del tutto insostenibili» (148).

Le sostanze materiali sono conosciute per via di astrazione, invece quelle immateriali non possono essere conosciute dall'uomo nella stessa maniera; però è sempre la capacità cognitiva dell'anima umana il punto di partenza per conoscerle, come sostenuto da sant'Agostino: «In forza di sé medesima la nostra mente può conoscere quello che arriva a sapere intorno agli esseri incorporei».²⁸⁰ Quindi, se le sostanze immateriali non sono conosciute da noi, «non ne viene che non siano conosciute da altre intelligenze: infatti sono conosciute da sé medesime, e reciprocamente

²⁷⁶ Cf. *STh* I, q. 78, a. 3, co.

²⁷⁷ Cf. *STh* I, q. 82, a. 4, co.

²⁷⁸ Cf. *STh* I, q. 82, a. 5, co.

²⁷⁹ Cf. *STh* I, q. 79, a. 4, ad 4.

²⁸⁰ *STh* I, q. 88, a. 1, ad 1.

si conoscono tra di loro. [...] Quindi, anche ammettendo che le sostanze spirituali non sono conosciute da noi, non ne seguirebbe l'inutilità della loro esistenza».²⁸¹ Perciò, il LO afferma che

Anche se qualcuno sostiene che non esistono esseri spirituali e realtà immateriali, costui avrebbe bisogno di comprenderne la natura prima di affermare se ci sono o meno. Se non si conosce nulla della natura degli esseri spirituali, come si può sapere se essi esistano o no? Chi dice che la neve è bianca e non nera, deve sapere che cosa siano il bianco e il nero prima di poterne affermare, con certezza, il suo essere bianca e non nera. Così, appare ancora più evidente la capacità della mente umana di cogliere la natura di ciò che è immateriale (149).

Solo la mente spirituale, ovvero l'anima umana, è capace di giungere dalla conoscenza di sé medesima alla conoscenza delle sostanze immateriali.²⁸² Non ci può essere qualcosa di materiale capace di riflettere su se stesso, e di comprendere fino in fondo i segreti nascosti delle cose.

La mente legata alla materia²⁸³ è come un piccolo utensile, ciò che può comprendere è limitato. Essa è come un passero legato a un albero con uno spago: che a causa dell'impedimento dello spago, non può dispiegare le ali e volare alto nel cielo. Così, sebbene gli animali abbiano la facoltà percettiva, non possono comprendere ciò che oltrepassa la materia e sono incapaci di riflettere su se stessi per conoscere la propria natura. La mente spirituale,²⁸⁴ invece, è quanto mai grande ed estesa, non è limitata da un piccolo contenitore, non c'è alcun

²⁸¹ *STh* I, q. 88, a. 1, ad 4.

²⁸² Cf. *STh* I, q. 88, a. 1, ad 1.

²⁸³ L'espressione 肉心, traducibile come «mente legata alla materia», può essere tradotta anche come «cuore di carne», «cuore fisico» e «cuore materiale».

²⁸⁴ L'espressione 无形之心 è l'opposto di 肉心; traducibile come «mente spirituale», può essere tradotta anche come «cuore spirituale», «cuore immateriale», «cuore invisibile», e «anima immateriale».

luogo in cui essa non penetri. È simile al passero che, avendo reciso lo spago che lo lega, può volare alto nel cielo; chi lo può trattenere? Così accade che l'anima umana non solo conosce l'esteriorità delle cose, ma è in grado di capire fino in fondo i segreti nascosti delle cose e riflettere su se stessa,²⁸⁵ arrivando a conoscere la propria natura. Da ciò si comprende ancor meglio come l'anima umana non possa essere qualcosa di materiale (150).

3.5. L'anima umana è incorruttibile; sua destinazione dopo la morte dell'uomo

Dal punto di vista antropologico e morale, il LO continua l'argomentazione sull'anima dell'uomo: «Per tutti questi motivi noi affermiamo che l'anima umana è spirituale, e non può essere distrutta. In tale verità c'è il fondamento certo della pratica della Via. Provo ancora a darLe qualche ragione, per dimostrarlo con chiarezza» (151). Innanzitutto,

tutti gli uomini hanno nel cuore il desiderio di diffondere una buona reputazione di sé e di non tramandarne una cattiva, temendo di trovarsi nella vita futura con una reputazione inadeguata. Così, qualsiasi cosa facciano, sperano sempre che le proprie azioni si accordino con l'opinione pubblica, in modo da guadagnarsi l'elogio degli uomini: o realizzando qualcosa di straordinario, o scrivendo libri, o impegnandosi nelle arti, o rischiando la vita fino a morire. In tutto ciò essi cercano di avere grande fama e di essere noti in tutto il mondo; anche se dovessero sacrificare la propria vita non lo rimpiangerebbero. Probabilmente, tutte le persone hanno un cuore di questo genere; ad eccezione degli stolti, che più lo sono meno hanno un cuore siffatto (152).

Qual è allora il senso dell'aspirazione alla fama terrena? Il LO pone una domanda al LC:

²⁸⁵ Cf. *STh* I, q. 87, a. 1, ad 1; I, q. 85, a. 1, co.

È possibile che io venga a sapere qualcosa della reputazione lasciata dopo la mia morte? Dal punto di vista materiale, come potrei esserne consapevole una volta che le mie ossa si sono decomposte e ridotte in polvere? Ma l'anima continua ad esistere ed è immortale; la buona o la cattiva reputazione che ho lasciato non differisce da quando ero in vita. Se Lei afferma che l'anima si distrugge con la morte, allora angustiarsi per una buona reputazione è come preparare un bel quadro per vederlo dopo essere diventato cieco, o un bel brano musicale per ascoltarlo una volta diventato sordo. Che cosa ha a che fare con noi una reputazione del genere? Ma le persone ambiscono ad essa, e non la vogliono abbandonare neanche in punto di morte (153).

Visto che nella tradizione confuciana il culto degli antenati assume un ruolo di grande importanza, ed è considerato essenziale tra tutte le relazioni socio-culturali, il LO si chiede: che senso avrebbe il culto dei defunti se l'anima dell'uomo non fosse incorruttibile?

In conformità agli antichi riti cinesi, i figli pietosi e i nipoti misericordiosi devono tenere i templi degli antenati in buone condizioni nelle quattro stagioni dell'anno, confezionare vestiti, presentare cibi adatti alla stagione per compiacere i genitori defunti. Se la carne e lo spirito dei genitori si fossero completamente dissolti, essi non potrebbero ascoltare le nostre suppliche, o vedere il nostro inchinarci fino al suolo, o conoscere il nostro cuore che «serve i morti come se fossero vivi, serve i defunti come se ancora esistessero». E allora tali riti praticati da tutti, dal sovrano fino agli uomini comuni, non sarebbero altro che insensati giochi da bambini (154).

Tutto ciò che è stato creato da Dio ha un significato; «poiché tutte le cose soggette alla divina provvidenza sono regolate e misurate, [...] è chiaro che tutte partecipano più o meno della legge eterna, perché dal suo influsso ricevono un'inclinazione ai propri atti e ai propri fini».²⁸⁶

²⁸⁶ *STh* I-II, q. 91, a. 2, co.

Il Sovrano Supremo creò le diecimila specie; ogni essere è provvisto di leggi; non esiste un essere insignificante né una legge inutile. Le farò qualche esempio concreto: tutti gli esseri cercano di seguire i propri desideri e la propria natura, non si sforzano di conquistare posizioni irraggiungibili. I pesci e le tartarughe vivono sommersi nei fiumi e nelle acque profonde, e non desiderano vagare per le montagne; le lepri e i cervi amano correre sulle montagne e non vogliono nascondersi in acqua. Perciò il desiderio degli animali non contempla la vita eterna: il paradiso nel mondo che verrà, in cui si sperimenta la gioia senza fine. Ciò di cui gode la loro natura non va oltre le cose di questo mondo (155).

Tra tutti gli esseri, l'uomo, come creatura ragionevole, è soggetto «in maniera più eccellente alla divina provvidenza, perché ne partecipa col provvedere a se stessa e ad altri. Perciò in essa si ha una partecipazione della ragione eterna, da cui deriva una inclinazione naturale verso l'atto e il fine dovuto. E codesta partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole si denomina legge naturale».²⁸⁷ La luce della ragione naturale, che ci permette di discernere il bene dal male, altro non è che un'impronta in noi della luce divina. Quindi, la legge naturale non è altro che la partecipazione alla legge eterna nella creatura ragionevole. Così ci si spiega perché

soltanto noi uomini, sebbene abituati a sentire strani discorsi volti a persuaderci che l'anima sarà distrutta come il corpo, amiamo la vita eterna, nessuno escluso; desideriamo abitare in un luogo di felicità, e godere di una beatitudine infinita. Se nessuno potesse conseguire questo obiettivo, il Signore del Cielo avrebbe forse posto invano tale inclinazione nel cuore degli uomini? Non ha notato come molte persone sotto il cielo si liberino dei propri beni, abbandonino i familiari, si addentrino nella profondità delle montagne e dei deserti per dedicarsi in modo radicale alla pratica religiosa? Tutti costoro non danno alcun peso a questo mondo, e sperano nella beatitudine autentica del mondo

²⁸⁷ *STh* I-II, q. 91, a. 2, co.

che verrà. Se l'anima morisse insieme al corpo, non compirebbero forse un tentativo inutile, nella loro pur sincera intenzione?²⁸⁸ (156).

Gli animali sono inseriti e circoscritti in questo mondo tra le cose corruttibili, mentre il cuore umano non può essere colmato in nessun modo se non da Dio stesso.

Dei diecimila esseri sotto il cielo il cuore dell'uomo è il più grande; anche se si possedessero tutte le cose di questo mondo, non si potrebbe riempirlo. Perciò si capisce chiaramente che solo nel mondo venturo il cuore dell'uomo potrà essere colmato. Poiché il Signore del Cielo è sommamente sapiente e misericordioso,²⁸⁹ l'uomo non può trovare nulla da criticare in nessuna delle Sue opere. Egli ha creato ogni cosa in conformità con la natura di essa. Ha voluto che la vita degli animali fosse limitata a questo mondo, cosicché i desideri di cui li ha dotati non oltrepassino le cose corruttibili; quando cercano di saziarsi e ci riescono, sono soddisfatti.²⁹⁰ Ma Egli vuole che il genere umano viva per diecimila generazioni; quindi i desideri di cui lo ha dotato non sono incentrati soltanto sulle realtà effimere di questo mondo. Per questo motivo l'uomo non si accontenta semplicemente di mangiare a sazietà, ma cerca qualcosa che qui non può ottenere (157).

È insufficiente comprendere la differenza tra l'uomo e gli animali per conoscere profondamente l'essere e il senso dell'uomo. Essendo consapevole che conosce bene l'uomo solo chi ha conoscenza di Dio, il LO presenta la realtà della creatura umana in relazione alla ricchezza, alla fama e al potere; affermando che sempre questa rimane insoddisfatta della propria condizione terrena.

²⁸⁸ Cf. 1 Cor 15,19.

²⁸⁹ Cf. Sal 47,2 s.; 95,4; 144,3; 146,5.

²⁹⁰ Cf. Sal 104,15; 36,9; Dt 8,12.

Provi ad osservare gli uomini d'affari: malgrado abbiano i forzieri pieni d'oro e di pietre preziose, e siano più ricchi di tutti nel paese, il loro cuore è ancora insoddisfatto. Un altro esempio: i mandarini, oltrepassando la propria classe sociale di nascita, ottengono la vuota fama di questo mondo, e approfittando di ogni opportunità che loro si presenta si cingono della gloria di ranghi sempre più alti. Ma se anche divengono alti ufficiali a corte e sono assegnati al seguito imperiale, il loro cuore è ancora insoddisfatto. E se persino arrivano a possedere tutte le cose racchiuse tra i quattro mari, governando i popoli come sovrani e tramandando i benefici alla propria discendenza, non si vede ancora il fondo del loro insaziabile desiderio²⁹¹ (158).

Il LO intende condurre il LC a scoprire lo stupore per il desiderio inscritto dal Creatore nel cuore della creatura umana: desiderio di entrare nella felicità eterna, e comprendere pienamente che «Dio ha posto l'uomo in una relazione con sé, senza la quale quest'ultimo non può essere né può venire compreso. L'uomo ha un senso; questo però sta sopra di lui, in Dio».²⁹² L'essere umano può porsi variamente in relazione con i propri simili: amicizia, conoscenza, aiuto o danno, ecc. In tali relazioni si dispiega la sua essenza, ma questa non consiste in esse. Egli resta comunque uomo, anche se non conosce le altre persone o non le aiuta. Invece la sua relazione con Dio è di altra natura: poiché «l'uomo è uomo solo nella relazione con Dio. Il suo esser "da Dio" e "per Dio" fonda la sua essenza».²⁹³

Ciò non dovrebbe meravigliarci, perché i desideri donati all'uomo dal Signore del Cielo sono naturalmente orientati a una vita incommensurabile e a una gioia infinita. Come possono le insignificanti gioie di questo mondo soddisfare pienamente il cuore dell'uomo? La piccolezza di una zanzara non potrà mai saziare un drago o un elefante; l'esiguità di un granello di cibo non potrà mai riempire un granaio. Un santo dell'antico Occidente comprese questa verità; guardando verso il cielo sospirò e disse:

²⁹¹ Cf. Mt 16,26; Mc 8,36.

²⁹² R. GUARDINI, *Accettare se stessi*, Morcelliana, Brescia 1993², 44.

²⁹³ GUARDINI, *Accettare se stessi*, 45.

«Sovrano Supremo e Padre di tutti gli uomini, tu ci hai creati per te, e solo tu puoi soddisfare il nostro cuore. Se l'uomo non riposa in te, il suo cuore non potrà mai trovare pace ed essere quieto» (159).²⁹⁴

Anche il fatto che l'uomo teme i defunti, ma non gli animali morti, attesta l'immortalità dell'anima umana.

Tutti gli uomini hanno per natura timore dei defunti. Nessuno si accosta con serenità alla salma di un defunto, malgrado sia un parente o un amico, mentre nessuno ha paura di un animale feroce morto. L'uomo può comprendere le cose intuitivamente, grazie all'intelligenza della propria natura: egli intuisce che l'anima continua a vivere dopo la morte, e naturalmente la teme. Le anime degli animali, invece, sono totalmente distrutte, cosicché non c'è nulla da temere (160).

L'uomo è stato creato libero²⁹⁵ da Dio. Il fatto che egli sia responsabile delle proprie azioni non è una novità della rivelazione biblica; proprio questa prerogativa permette di comprendere le conseguenze che derivano dal suo agire. La libertà e responsabilità delle azioni umane è per lo più presupposta, quando si pensa che il premio consegua alle opere buone e il castigo alle cattive. Su questo punto tutte le civiltà, antiche o moderne, si trovano generalmente d'accordo.

La fede, invece, «suppone [...] nell'uomo la capacità di dare una risposta a Dio e di aprirsi a Lui».²⁹⁶ Nell'AT entrano in gioco alcuni elementi fondamentali per quel che riguarda la retribuzione, da parte di Dio, delle opere compiute dall'uomo:²⁹⁷ il rapporto tra collettività e individuo;²⁹⁸ le realtà terrestri e l'amicizia con Dio;²⁹⁹ il tempo della

²⁹⁴ AGOSTINO, *Confessiones*, I, 1.

²⁹⁵ Cf. GS 36.41.56.76. Si deve riconoscere alle scienze una giusta libertà, però la fede cristiana non può rinunciare ad affermare il carattere suo proprio, difendendo e valorizzando la trascendenza che è caratteristica propria della persona umana.

²⁹⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 203.

²⁹⁷ Cf. Ez 16,62-63.

²⁹⁸ Cf. Nm 14,18; 1 Re 11,12; 14,10; 2 Re 10,1 ss.; 17,7-23; 2 Sam 3,29; 24,17; Ez 18,2-20; Dt 24,16.

²⁹⁹ Cf. Sal 16,2; 37,34-36; 73,25-28; 81,14-17.

retribuzione (in vita o dopo la vita);³⁰⁰ la rappresentazione e l'oggetto della retribuzione.³⁰¹ «L'eredità dell'AT è trasmessa al NT, che la sfrutta e l'arricchisce»;³⁰² introducendo i temi del rapporto tra predicazione del regno e dottrina della retribuzione;³⁰³ della dialettica tra grazia e opere in vista della salvezza;³⁰⁴ della retribuzione nell'*eschaton*.³⁰⁵

Affinché il LC possa credere a tutto ciò, dovrebbe già avere fede in un Dio personale: come nella fede israelitica e successivamente in quella della Chiesa. Il LO cerca di trasmettergli questa prospettiva, spiegando che Dio è giusto e retribuisce imparzialmente ogni uomo, in vita o dopo la morte:

La retribuzione assegnata dal Signore del Cielo è imparziale: il buono è certamente premiato, il cattivo è certamente punito.³⁰⁶ Tuttavia, nel mondo attuale ci sono persone che agiscono male pur godendo di ricchezze e di comodità, e persone che agiscono bene pur vivendo nella povertà e nella sofferenza. Senza dubbio il Signore del Cielo attende fino alla morte degli uomini, per poi premiare le anime buone e punire le cattive.³⁰⁷ Se l'anima venisse distrutta con la morte dell'uomo, come potrebbe il Signore del Cielo premiarlo o punirlo (161)?

Il LC è dell'idea che l'uomo cattivo distrugga con i peccati il proprio cuore, che quindi muore insieme al corpo:

³⁰⁰ Cf. Gb 2,4; 7,9; 11,26-28; 21,7-14; Sal 39,2-4; 73,3 s.; Dn 11,40; 12,1-3; Sap 3,2-10.

³⁰¹ Cf. Dt 30,11-20; Is 25,8; 26,19; Sap 5,5; Sal 49,16; Ger 7,32 s.; 2 Mac 12,39-45. Cf. G. GHIBERTI, «Retribuzione», in *NDT*, 1294-1300.

³⁰² GHIBERTI, «Retribuzione», 1300.

³⁰³ Cf. Mt 5,20; 13,30; 20,15; 22,37; 23,23; 25,46; Mc 8,36; 10,14 s.; 23,30; 11,25; Lc 6,35-37; Gv 9,3.

³⁰⁴ Cf. 1 Cor 11,29 s.; 15,50; Rm 2,5-11; 3,27; 6,23; 8,18; Col 3,4; Ef 2,10; Gal 5,22.

³⁰⁵ Cf. 1 Gv 3,2; At 24,15; Ap 1,7; Rm 8,11; Lc 14,24; 16,19-31; 23,43; 1 Cor 3,12-15; 6,9; 2 Cor 4,3; 5,1-10.

³⁰⁶ Cf. CCC 1023-1037; Sir 17,18.

³⁰⁷ Cf. Mt 25,31 s.

Sulla terra un uomo nobile si distingue da un uomo meschino, e tale distinzione dovrebbe mantenersi anche dopo la morte. Non ha importanza se in vita o in morte, la suddetta distinzione certamente dipende dall'anima dell'uomo. Così, i letterati confuciani dicono che un uomo buono fa vivere la Via nel proprio cuore, che quindi non muore insieme al corpo; un uomo cattivo distrugge con i peccati il proprio cuore, che quindi muore insieme al corpo. Ciò incoraggia le persone ad agire bene (162).

Il LO ribadisce che l'anima umana è per natura immortale, e quindi non viene distrutta né dalla morte fisica né dalle opere, per quanto malvagie siano, compiute in vita.

L'anima dell'uomo, sia egli buono o cattivo, non viene distrutta dalla morte. Gli uomini delle diecimila nazioni lo credono, è scritto anche nella Scrittura del Signore del Cielo;³⁰⁸ Le ho già fornito alcune importanti ragioni per provarlo. La distinzione suddetta tra bene e male non si trova nella Scrittura, e non è basata sulla ragione; non vorrei essere così audace da creare una nuova dottrina riguardante un evento di tale importanza, ed essere così sconsiderato da ingannare le persone. Per esortare gli uomini ad agire bene e ad evitare il male, c'è la via retta dei premi e delle punizioni; come si potrebbe abbandonarla in favore di altre sofisticherie (163)?

L'anima è incorruttibile perché non è un corpo: benché «un corpo possa essere in un certo senso principio di vita, il cuore, p. es., è principio di vita nell'animale, tuttavia un corpo non potrà mai essere primo principio di vita».³⁰⁹

L'anima umana non è sabbia o acqua, che possono essere accumulate o disperse: l'anima è spirito, padrona del corpo e causa dei movimenti dei quattro arti.³¹⁰ Se lo spirito scompare, è plausibile che il corpo si

³⁰⁸ Cf. Lc 16,19-31; Mt 25,41.

³⁰⁹ *STh* I, q. 75, a. 1, co.

³¹⁰ Cf. *STh* I, q. 75, a. 1, co: «Perciò l'anima, la quale è il primo principio di vita, non è un corpo, ma atto di un corpo».

decomponga; ma se il corpo si decompone, com'è possibile che scompaia lo spirito? Qualora le opere malvagie potessero distruggere la mente e il cuore, i cattivi non potrebbero vivere a lungo. Ma alcune persone persistono nell'agire male dalla giovinezza fino alla vecchiaia; come mai, con la mente e il cuore distrutti, possono ancora vivere? Il cuore nel corpo è più importante del sangue: se il sangue fluisce via il corpo non si regge in piedi, ma se il cuore scompare, come può il corpo muoversi ancora? Il cuore è più forte del corpo; se il corpo pieno di peccati non viene dissolto da essi, come può dissolversi il cuore? Se la mente e il cuore sono già morti quando l'uomo è in vita, perché la loro distruzione è differita fino al momento del decesso (164)?

Dio non cambia la natura delle creature a causa del bene o del male che esse compiono, perché tutto ciò che esiste, «in quanto esiste ed ha una determinata natura, tende naturalmente al bene, essendo stato prodotto da una causa buona: poiché l'effetto prova sempre inclinazione verso la propria causa».³¹¹ L'ipotesi dell'annientamento dell'anima non favorisce la vera giustizia, né il retto agire della persona.

Il Creatore non cambia la natura delle creature a causa del bene o del male che esse compiono. Ad esempio, la natura degli animali non è destinata alla vita eterna, e malgrado talvolta si trovi il bene anche in essi, non per questo il loro destino viene mutato; la natura dei demòni è immortale, e malgrado essi agiscano male, non per questo vengono annientati. Allora, come possono la mente e il cuore dei cattivi essere distrutti per il male che hanno commesso? Una punizione che annienti tutte le anime dei cattivi non può essere considerata giusta, quindi non può venire dal Signore del Cielo. Dal momento che i peccati sono diversi, come possono essere tutti puniti con un unico annientamento? Inoltre, le persone distrutte cessano di esistere, non possono più soffrire, né affannarsi, né essere punite, e dunque scampano alle punizioni; una simile visione incoraggerebbe gli uomini a non temere di agire male, e porterebbe i cattivi a non temere di accrescere il male (165).

³¹¹ *STh* I, q. 63, a. 4, ad 1.

L'espressione «distruzione» o «morte» del «*心*» è accettabile in riferimento ai diversi stati interiori dell'uomo, ma non può essere presa alla lettera. Il LO propone una terminologia più adeguata, dicendo che la definizione delle virtù «sarebbe più appropriata se al posto di "qualità" si mettesse "abito"». ³¹² Ancora una volta, con l'invito ad abbandonarsi alla Provvidenza, il LO ribadisce che nessuno di noi, «per quanto si dia da fare, può aggiungere un'ora sola alla sua vita». ³¹³

La distruzione, ovvero la morte, della mente e del cuore, nei detti dei santi e dei sapienti, è solo una similitudine. Ad esempio, l'essere in affanno per molte cose esteriori e non riuscire a concentrarsi si può indicare con la frase «avere la mente in frammenti», e l'essere impegnati in cose che non rientrano nelle disposizioni della propria natura si può esprimere dicendo di «avere il cuore a brandelli»; ma con tali locuzioni non si vuol dire che la mente e il cuore siano veramente distrutti o morti. La virtù nascosta nel cuore dei buoni è come ornamento di bellezza; i peccati nascosti nel cuore dei cattivi sono come bruttura di sporcizia. La nostra natura è composta sia dal corpo sia dallo spirito; non siamo stati noi a unirli, ma il Signore del Cielo ce li ha donati per costituirci come persone. Così la distruzione del corpo e dello spirito non dipende da noi, ma soltanto dal Signore del Cielo. Se il Signore del Cielo ordina che un corpo sia distrutto in un certo anno, in quell'anno così avverrà, e noi non potremmo farlo esistere per sempre. ³¹⁴ Dal momento che Egli ordina che l'anima sia immortale, come potremmo distruggerla (166)?

«La perfezione è la cosa più necessaria, avendo essa natura di fine. Dunque è necessario che esistano gli abiti». ³¹⁵ Poiché «la rettitudine propria della giustizia si riferisce alle cose esterne deputate all'uso

³¹² *STh* I-II, q. 55, a. 4, co.

³¹³ Cf. Mt 6,27.

³¹⁴ Cf. Dn 7,12.

³¹⁵ *STh* I-II, q. 49, a. 4, s.c.

dell'uomo, [essa] è una qualità comune a tutte le virtù»;³¹⁶ «si può fare un cattivo uso della virtù come oggetto, [...] nel senso che uno può non stimarla, odiarla, oppure insuperbirsi di essa».³¹⁷ Il LO dice:

Fine poi della virtù, che è un abito operativo, è l'operazione stessa. Si osservi, però, che tra gli abiti operativi alcuni sono sempre volti al male, cioè gli abiti viziosi; e altri sono indifferenti al bene e al male, come l'opinione, che può essere sia vera che falsa; la virtù invece è sempre ordinata al bene. Perciò per distinguere la virtù dagli abiti che sono sempre cattivi, si dice che “con essa si vive rettamente”: e per distinguerla da quelli che possono essere sia buoni che cattivi, si dice che “di essa nessuno malamente usa”.³¹⁸

L'illustrazione di come usiamo le cose, ossia della nostra libertà, è resa molto più concreta prendendo ad esempio il possesso dell'oro. Il LO tuttavia non si accontenta di termini appropriati inerenti la realtà materiale, ma va oltre, introducendo più profondamente il LC nello spirito evangelico: «La lucerna del corpo è l'occhio; se dunque il tuo occhio è chiaro, tutto il tuo corpo sarà nella luce; ma se il tuo occhio è malato, tutto il tuo corpo sarà tenebroso»³¹⁹ – e ciò è connesso ad una visione escatologica.

Ogni cosa dipende da come la usiamo: chi la usa bene, ottiene pace e salute; chi la usa male, già vive in pericolo mortale. Essere dotati della nostra natura è come possedere oro³²⁰: possiamo usarlo per forgiare un calice destinato all'uso sacro, o possiamo farne un contenitore per depositare i rifiuti; tutto dipende da noi. Ma il piatto usato per metterci la sporcizia cessa forse di essere d'oro? Se l'uomo aumenta la luce nel suo cuore, dopo la morte ascenderà alla grande luce del paradiso; se

³¹⁶ *STh* I-II, q. 55, a. 4, ad 4.

³¹⁷ *STh* I-II, q. 55, a. 4, ad 5.

³¹⁸ *STh* I-II, q. 55, a. 4, co.

³¹⁹ Mt 6,22-23.

³²⁰ “兼金”, 参阅《孟子·公孙丑下》：“前日於齐，王饋兼金一百而不受”。

l'uomo aumenta l'oscurità nel suo cuore, dopo la morte discenderà nella grande oscurità dell'inferno. Chi può opporsi a questa grande verità (167)?

«La virtù non può trovarsi nelle parti irrazionali dell'anima, se non in quanto partecipano della ragione, [...] Perciò la ragione, o mente, è il soggetto proprio delle virtù umane». ³²¹ Chi rifiuta questa verità va contro l'uomo stesso.

3.6. Conclusione

Il LC riconosce finalmente: «Solo ora ho capito che non sono poche le cose in cui l'uomo differisce dagli animali. La dottrina riguardante l'immortalità dell'anima è giusta e molto chiara» (168).

Infatti, Ricci non solo introduce il cristianesimo attraverso la cultura dominante in Cina nel suo tempo, ma anche «decided to build the second end of bridge on the base of Chinese moral reflection, especially the issue of virtue». ³²² Ecco perché egli si preoccupa anche del fondamento morale secondo la Rivelazione divina:

Chi ritiene che i propri comportamenti siano simili a quelli degli animali, e rifiuta di prestare attenzione alle differenze esistenti tra le due nature, è ostinato e ottuso. Come può un letterato raffinato, dotato di nobili ambizioni, voler appartenere allo stesso genere degli animali? Lei, mio caro amico, si è conformato alla bontà suprema, e le Sue parole saranno di incoraggiamento e di entusiasmo ³²³. Poiché la natura degli uomini e quella degli animali differiscono grandemente, i loro comportamenti dovranno essere dissimili (169).

³²¹ *STh* I-II, q. 55, a. 4, ad 3.

³²² M. FERRERO, *The cultivation of virtue in Matteo Ricci's «The True Meaning of the Lord of Heaven»*, Fu Jen Catholic University Press, Taipei 2004, 88.

³²³ “跃如”, 参阅《孟子·尽心上》：“君子引而不发，跃如也。中道而立，能者从之”。

Il suo basarsi sull'antropologia tomista, che vede il corpo e l'anima come i principi materiali e spirituali del singolo essere umano, nulla toglie all'importanza dell'annuncio della salvezza: poiché «il ritorno alle fonti della rivelazione ci pare presenti una ricchezza che il pensiero tradizionale non ha sufficientemente messo in luce e che nell'escatologia incentrata sull'immortalità dell'anima s'è talvolta obnubilata, o è stata addirittura fraintesa, mentre va invece interamente recuperata a livello della riflessione».³²⁴

4. DISPUTA SUGLI ESSERI SPIRITUALI E SULL'ANIMA DELL'UOMO

La lunga argomentazione sull'anima umana prosegue nel capitolo IV (*Una disputa sugli esseri spirituali e sull'anima dell'uomo, e una spiegazione sul perché i diecimila esseri sotto il cielo non possono essere descritti come se fossero una cosa sola*).

4.1. I testi classici attestano l'esistenza degli esseri spirituali

Il LC manifesta la sua incomprensione per un atteggiamento comune agli intellettuali cinesi: «Dopo aver preso commiato da Lei, ieri ho riflettuto su quanto mi ha insegnato, e sicuramente vi ho trovato del vero. Non capisco perché gli studiosi del mio paese attacchino l'esistenza degli esseri spirituali come retta dottrina?» (170). I testi classici attestano che gli antichi cinesi offrivano sacrifici agli spiriti: il LO risponde così:

Ho esaminato in dettaglio i testi classici del Suo grande paese. Tutti considerano l'offerta di sacrifici agli spiriti come una delle funzioni più importanti dei figli del Cielo e dei signori feudali; li riveriscono come se fossero sopra di loro, e attorno a loro.³²⁵ Com'è possibile che agiscano deliberatamente in modo falso, pur sapendo che gli spiriti non esistono (171)?

³²⁴ BOF, «Immortalità», 616.

³²⁵ 参阅《中庸·第十六章》：敬之“如在其上，如在其左右”。

Qui si tratta della signoria di Dio come fondamento dell'autorità politica, che ha come suo soggetto il popolo.³²⁶ Nel testo riportato sotto appare una visione politica meramente umana, poiché «non c'è niente di meglio che coltivare il senso interiore della giustizia, dell'amore e del servizio al bene comune».³²⁷ Anche l'esercizio dell'autorità del re «è moralmente delimitato dalla sua origine divina, dalla sua natura ragionevole e dal suo oggetto specifico».³²⁸

Pan Geng dice: «Se sbagliassi nel giudizio politico e questa confusione durasse a lungo, il sovrano mio predecessore di certo mi rimprovererebbe, dicendo: "Perché opprimi il mio popolo?"». E ancora: «Attualmente ho ministri che cercano soltanto di fare carriera e di accumulare ricchezze. I vostri padri si presenteranno subito al sovrano mio predecessore, dicendo: "Punisci duramente i nostri discendenti". Allora il mio predecessore, su loro richiesta, farà scendere grandi calamità». Dopo che Xi Bo ha conquistato lo stato di Li, il ministro Zu Yi avverte il re Zhou,³²⁹ dicendo: «Figlio del Cielo, il Cielo sta ponendo fine al destino della nostra dinastia Yin; chi conosce la volontà del Cielo ha divinato, per mezzo delle tartarughe, che non c'è nessun presagio fausto per essa. Ciò non accade perché i tuoi predecessori non vogliono aiutarci, ma perché con la tua dissolutezza e i tuoi svaghi, o re, stai conducendo te stesso e la tua dinastia alla fine» (172).³³⁰

³²⁶ Cf. *DSC* 395.

³²⁷ *GS* 73. Cf. Mt 20,26.

³²⁸ *CCC* 2235.

³²⁹ 西伯 è il re 文 della dinastia 周, che, nei suoi tentativi di abbattere la dinastia 商, conquistò lo stato di 黎. La dinastia 殷 è la stessa dinastia 商 (1600-1046 a.C.). Il re 纣 (1075-1046 a.C.), intelligente e forte ma corrotto e dissoluto, fu l'ultimo sovrano di questa stirpe.

³³⁰ 盘庚 è stato il diciannovesimo re della dinastia 商; è molto noto perché trasferì la capitale della dinastia 商 da 奄 (nello 山东曲阜) a 殷 (nello 河南安阳). Da allora in poi, la dinastia venne chiamata anche 殷; egli regnò, approssimativamente, dal 1290 al 1263 a.C. 盘庚曰: "失于政, 陈于兹, 高后丕乃崇降罪疾, 曰: '何虐朕民?'" 又曰: "兹予有乱政同位, 具乃贝玉. 乃祖乃父丕乃告我高后. 曰: '作丕刑於朕孙.'" 迪高后丕乃崇降弗详." 西伯戡黎, 祖伊谏纣曰: "天子, 天既讫我殷命; 格人元龟, 罔敢知吉. 非先王不相我后人, 惟王淫戏用自绝."

盘庚 [Pán Gēng] è considerato come un re virtuoso, per la sua grande onestà, saggezza e benevolenza. La sua figura è riportata alla luce dal LO non tanto per mettere in rilievo il profilo dell'autorità che deve emanare leggi giuste, cioè conformi alla dignità della persona umana e ai dettami della retta ragione, ma piuttosto per approfondire il discorso sull'immortalità dell'anima.

Pan Geng era un discendente di nona generazione del re Tang,³³¹ il Vittorioso, dopo circa quattrocento anni. Tuttavia faceva ancora sacrifici per lui, lo temeva, e credeva che potesse inviare calamità e sfortuna come monito a lui e come incoraggiamento al popolo. Ovviamente credeva che l'anima di Tang tuttora esistesse, e non fosse stata distrutta. Zu Yi, succeduto a Pan Geng, affermava che i precedenti re della dinastia Yin, dopo la propria dipartita, erano in grado di aiutare i propri discendenti, sostenendo così che le anime dei defunti esistono in eterno e sono indistruttibili (173).

Tutti e tre i testi seguenti, molto importanti nella letteratura cinese, insegnano la dottrina dell'incorruttibilità dell'anima umana: la quale è sempre in relazione con Dio.

Nello *Scrigno d'oro* il duca di Zhou dice: «Se io fossi benevolo e avessi pietà verso i miei antenati, possederei molte abilità e talenti e potrei servire gli esseri spirituali», e continua: «Se io non esercitassi la reggenza non potrei avere parole per rispondere al nostro re predecessore».³³² Nella *Lettera del duca di Shao* si dice: «Il Cielo ha già rifiutato di confermare il mandato in favore del grande stato di Yin, ponendo fine ad esso malgrado i molti sapienti re di Yin che sono in cielo. Ha poi abbandonato il re successivo e la sua gente».³³³ Nel *Libro delle Odi* si dice: «Il re Wen è lassù, luminoso nel cielo... Il re Wen ascende e discende, sta sempre al fianco del Sovrano Supremo» (174).³³⁴

³³¹ Il re 汤, che governò dal 1675 al 1646 a.C., è stato il capostipite della dinastia 商.

³³² 《尚书·金縢》周公曰：“予仁若考，能多才多艺，能事鬼神。”又曰：“我之弗辟，我无以告我先王。”

³³³ 《尚书·召诰》曰：“天既遐终大邦殷命，兹殷多哲王在天，越厥后王后民。”

³³⁴ 《诗·大雅·文王》云：“文王在上，於昭于天”，“文王陟降，在帝左右。”

La comunione con i defunti³³⁵ ha grande rilievo già all'inizio della storia antica della Cina; il che non solo dimostra l'immortalità dell'anima, ma anche la possibilità di avere grazie e protezioni per intercessione dei defunti – in particolare degli uomini virtuosi, considerati comunemente santi.

Che genere di persone erano i duchi di Zhou e di Shao? Entrambi sostenevano che, dopo la loro morte, i due re Tang e Wen avevano continuato a esistere in Cielo, ascendendo e discendendo, e che potevano proteggere la nazione; tutto ciò implica che, dopo la morte, le loro anime non fossero state distrutte. Il Suo nobile paese considera i duchi di Zhou e di Shao come due santi; si possono considerare volutamente ingannevoli le loro affermazioni (175)?

Liberare i popoli dalle false dottrine e condurli alla retta ed «unica Via»,³³⁶ usando la ragione per esporre i loro errori e non attaccandosi reciprocamente, è compito urgente di tutti, e specialmente di uomini colti come i confuciani.

Le false dottrine fioriscono ovunque, frodando e ingannando le persone; è difficile attaccarle e distruggerle in modo da sradicarle completamente. Che cosa devono fare oggi i seguaci della scuola ortodossa del confucianesimo? Devono usare la ragione per condannare queste eresie, e spiegare il più chiaramente possibile la natura degli esseri spirituali (176).

4.2. Con la ragione si chiariscono i dubbi sull'esistenza degli esseri spirituali

L'esistenza di spiriti, sia buoni che cattivi, capaci di influire sugli eventi del mondo, è riconosciuta da molte religioni dell'antichità. Il LC presenta le varie posizioni sull'esistenza degli esseri spirituali:

³³⁵ Cf. CCC 958.1684.1689.1690; 2 Mac 12,46.

³³⁶ Cf. TZSY 69-70.

Oggi quando si discute sugli esseri spirituali, ognuno ha la propria visione. Alcuni sostengono che non esistono esseri spirituali tra il cielo e la terra; altri dicono che esistono se ci si crede, e non esistono se non ci si crede; altri ancora affermano che non è corretto sostenere né che esistano né che non esistano, e che l'unica cosa da dirsi è che essi, al tempo stesso, esistono e non esistono (177).

Chi nega l'esistenza degli esseri spirituali, senza rendersi conto che la sua negazione può essere sbagliata, tradisce gli insegnamenti degli antichi. Il modo giusto di affrontare tale questione è di chiarirla usando la ragione, dice il LO:

Tutte e tre queste affermazioni attaccano gli esseri spirituali, senza che nessuno pensi quanto tali attacchi possano essere sbagliati. Vogliono condannare i seguaci del buddhismo e del daoismo, ma inconsciamente tradiscono le idee fondamentali degli antichi santi. Inoltre, gli esseri spirituali erano classificati come spiriti delle colline e delle correnti, spiriti dei templi aviti, spiriti del cielo e della terra, e così via. Essi portavano nomi differenti e avevano ruoli diversi, non trovandosi così su un piano di parità. Le cosiddette «due energie primarie», le «impronte della natura», le «fluttuazioni del qi»³³⁷ non sono gli esseri spirituali a cui si riferiscono i testi classici (178).

³³⁷ 张载《张子全书·正蒙》：“鬼神者，二气之良能也”；“鬼神，往来屈伸之义”。

Le «due energie primarie» (二气良能) sono i coprincipi 阴 e 阳. L'espressione «impronte della natura» (造化之迹) si riferisce alle abilità innate dell'essere umano. Il carattere 气 viene tradotto letteralmente con «respiro», «soffio vivificante», «vapore», «aria» e «energia interna»; e filosoficamente può essere considerato come lo «pneuma», lo «spirito», la «forza», l'«essenza», il «seme», il «germe» e il «nucleo» dove si condensa il significato della vita e, quindi, indica l'energia vitale intesa come principio animatore del cosmo, di cui fanno parte la natura e ogni essere vivente, incluso l'uomo. Tale termine è usato 40 volte nel TZSY. Le «fluttuazioni del qi» (气之屈伸) indicano l'apparire e lo scomparire dei fenomeni.

La realtà esiste indipendentemente dal nostro credere in essa; «il realismo filosofico-teologico della Chiesa cattolica si fonda, quindi, sulla certezza che esista un insieme di *verità* – cioè di conoscenze corrispondenti a ciò che le cose sono – patrimonio dell'essere umano in quanto persona».³³⁸

Il fatto che ci crediamo o meno può determinare l'esistenza degli esseri spirituali? Forse parlando nei sogni sì; ma come possiamo riferirci a Colui che è supremamente degno di onore nel cielo e nella terra utilizzando le parole che si borbottano nel sogno? Ad esempio: i leoni esistono in Occidente e i sapienti credono nella loro esistenza, mentre gli stupidi rifiutano di crederci. Dal momento che i leoni esistono realmente, chi si rifiuta di credere nella loro esistenza può farli smettere di esistere? E quanto più questo vale, riguardo agli esseri spirituali (179)?

Uno dei primi principi della conoscenza, universalmente riconosciuti come criteri di ragionamento e di verità dal senso della realtà, è il principio di non contraddizione: il quale afferma che «è impossibile essere e non essere contemporaneamente e nello stesso senso». La realtà non si contraddice, e anche il discorso non può essere contraddittorio. «Al principio di non contraddizione si riconducono il *principio del terzo escluso* («non c'è via di mezzo tra l'essere e il non essere») e il *principio di identità* («ciò che è, è ciò che è»)³³⁹

Le cose o esistono o non esistono. Quando le persone ignoranti sono in dubbio sull'esistenza degli esseri spirituali si rivolgono ai letterati ben istruiti, affinché i loro dubbi vengano dissipati. Se la risposta fosse «esistono e non esistono», non aumenterebbe forse i dubbi dell'ignorante? La sintesi di tutti i loro discorsi non è altro che questa: «Se esistono, li si vedrebbe; siccome non si vedono, non esistono». Queste parole non sono degne di letterati istruiti, ma assurdità inventate degli ignoranti. Si possono vedere con gli occhi fisici le cose prive

³³⁸ OLM I, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 260.

³³⁹ OLM I, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 263.

di colore e invisibili, come con le orecchie si può gustare il sapore della carne e del pesce? Chi può vedere le Cinque Virtù fondamentali con gli occhi del corpo? Chi ha mai visto l'anima di un essere vivente? Chi ha mai visto il vento (180)?

«Riguardo poi alla natura delle qualità sensibili, non è il senso che ha la capacità di conoscerla, ma l'intelletto». ³⁴⁰ La comprensione profonda delle cose che l'uomo può avere per mezzo della ragione è molto più sicura di quella che si ottiene attraverso i sensi:

È meglio osservare le cose per mezzo della ragione piuttosto che con gli occhi, poiché gli occhi possono cadere in errore, mentre la ragione non può. Quando si osserva il sole lo stupido afferma, utilizzando esclusivamente i propri occhi, che non è più grande del fondo di un orcio; l'uomo istruito, calcolando con la propria ragione che il sole è altissimo e lontanissimo dalla terra, sa che è più grande del mondo intero. Se un bastone dritto è immerso per metà in acque limpide appare storto agli occhi; ma se lo si osserva con la ragione il bastone risulta dritto come sempre, perché non è stato piegato. Se si osservano le ombre delle cose con i propri occhi, si è portati a considerarle esse stesse cose, e a dire che potrebbero sia muoversi sia star ferme; ma se le si esamina attentamente con la ragione, si capisce che esse sono dovute solamente alla mancanza di luce e non hanno un'esistenza concreta. Come potrebbero muoversi (181)?

«Sebbene l'operazione dell'intelletto abbia origine dal senso, tuttavia l'intelletto conosce, nella cosa percepita dal senso, molto più di quello che possa percepire il senso». ³⁴¹ Come è necessaria la luce per vedere, così è indispensabile l'intelletto agente per intendere; ³⁴² anzi, tutto ciò che è ottenuto per mezzo della ragione è più certo di ciò che è ottenuto attraverso le percezioni dei sensi.

³⁴⁰ *STh* I, q. 78, a. 3, co.

³⁴¹ *STh* I, q. 78, a. 4, ad 4.

³⁴² *STh* I, q. 79, a. 3, ad 2.

«Ogni effetto ha una causa» è la formulazione più generale del principio di causalità, che è uno dei primi principi della conoscenza riconosciuti dal senso della realtà.³⁴³

Nelle accademie dell'Occidente c'è un detto comune: «Le percezioni delle orecchie, degli occhi, della bocca, del naso, e dei quattro arti devono essere pesate dalla ragione, e solo se si accordano con essa possono dirsi vere;³⁴⁴ se sono in disaccordo con la ragione devono essere abbandonate in suo favore». Se l'uomo vuol comprendere i principi delle cose non ci sono altre vie: dall'esterno si deduce ciò che è nascosto all'interno, dall'effetto si conosce la causa. Ad esempio: vedendo il fumo salire dal tetto di una casa, si capisce che certamente c'è un fuoco all'interno di essa (182).

Il metodo con cui sono state provate l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima dell'uomo si può anche usare per dimostrare l'esistenza degli esseri spirituali.

In precedenza abbiamo provato l'esistenza del Signore del cielo, della terra e dei diecimila esseri, dal fatto che questi esistono. Abbiamo anche provato l'immortalità dell'anima dell'uomo, a partire dalle sue facoltà. Lo stesso metodo si applica quando si vuol dimostrare l'esistenza degli esseri spirituali. È stato detto che, in seguito alla morte di un uomo, il suo corpo viene distrutto e lo spirito si disperde nel vento, non lasciando tracce dietro di sé. Questa è una mera chiacchiera di pochissimi individui, e non ha fondamento nella ragione; come la si potrebbe usare per confutare le parole dei santi e dei sapienti (183)?

4.3. Lo stato dell'anima umana separata dal corpo

Dopo la morte dell'uomo l'anima, che è incorruttibile, continua a vivere; ma è in grado di conoscere ancora se stessa e le cose del mondo?

³⁴³ Cf. OLMÍ, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 263.

³⁴⁴ Cf. *STh* I, q. 85, a. 1, ad 5.

È capace di conoscersi in vita perché l'anima, fino a quando è unita al corpo, esplica la sua attività intellettuale volgendosi ai «fantasmi» (le rappresentazioni dei sensi); una volta separata dal corpo, essa conosce se stessa in se stessa.³⁴⁵ Non si interessa al mondo dei vivi; sant'Agostino accenna a questo «quando dice che “le anime dei morti non si mescolano alle vicende dei viventi”. [...] “i morti, anche se santi, non sanno quello che fanno i vivi ed i loro figli”».³⁴⁶ Il LC dice:

Nei *Commentari agli Annali delle Primavera e degli Autunni* è scritto che, dopo la sua morte, il conte di Zheng apparve come spirito. Ciò significa che esiste uno spirito percepibile. L'anima umana invisibile può diventare visibile: siamo di fronte a qualcosa che la ragione non è in grado di spiegare. Se egli da vivo non era diverso dalle altre persone, come poteva da morto avere poteri superiori? Se tutti quelli che muoiono continuano ad avere coscienza, allora una madre, che ama profondamente suo figlio, non veglierebbe continuamente anche da morta in casa sul figlio amato (184)?

Dal fatto che gli antichi credessero all'immortalità dell'anima umana, si dovrebbe trarre un argomento per ammettere l'esistenza degli esseri spirituali. L'anima, separata dal corpo, non si serve «di specie intenzionali innate, né di specie avute per astrazione diretta, [...] ma [si serve] di quelle che le vengono infuse e comunicate dalla luce divina, di cui l'anima diventa partecipe. [...] Cosicché appena cessa di mirare verso il mondo corporeo, subito si volge verso le realtà superiori».³⁴⁷ La morte non fa più paura perché è stata vinta da Cristo, anzi è divenuta l'occasione d'incontro gioioso con lo Sposo³⁴⁸ e di ritorno alla vera patria. Così afferma il LO:

³⁴⁵ Cf. *STh* I, q. 89, a. 2, co.

³⁴⁶ Cf. *STh* I, q. 89, a. 8, co.

³⁴⁷ *STh* I, q. 89, a. 1, ad 3.

³⁴⁸ Cf. Mt 25,10; 9,15; Ap 17,9; Lc 5,34 s.

Visto che i *Commentari agli Annali delle Primavere e degli Autunni* affermano che il conte di Zheng apparve come spirito dopo la morte, è chiaro che nei tempi antichi, durante il periodo delle Primavere e degli Autunni, si credeva all'immortalità dell'anima umana. I letterati mediocri, che si impegnano nel disprezzare gli esseri spirituali, non sono forse condannati dal periodo delle Primavere e degli Autunni? Quando si parla della morte dell'uomo non si intende la morte dell'anima, ma solo la morte del corpo. Mentre l'uomo è in vita la sua anima è come un prigioniero in catene; dopo la sua morte è come chi abbandona l'oscurità di una prigione e si libera dai ceppi. Egli comprende più chiaramente i principi delle cose, la sua conoscenza e il suo potere sono ancora più grandi; non è strano che siano superiori a quelli delle persone comuni viventi ancora nel mondo. L'uomo nobile comprende tale verità, e quindi non considera la morte un male o qualcosa da temere; anzi, lascia questo mondo con gioia, dicendo di ritornare alla propria patria (185).³⁴⁹

A partire «dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità».³⁵⁰ Non è casuale che, subito dopo l'invito a guardare la morte come un ritorno alla propria patria, il LO metta in rilievo la relazione tra l'ordine e la bellezza; ambedue si fondano sulla misura e sull'armonia, nella comune origine del cosmo. Entrambe danno forma all'informe, e si oppongono al caos che deforma gli elementi e li confonde. I principi fondativi dell'ordine creaturale corrispondono ai principi costitutivi della bellezza assoluta, propria alla Santissima Trinità: secondo san Tommaso, essi sono *proportio, integritas e claritas*, cioè proporzione, integrità e chiarezza.³⁵¹

Gli esseri immateriali fanno parte, ancor più, dell'armonia in Dio trino. Pertanto «le apparizioni dei morti, qualunque esse siano, possono avvenire, o per il fatto che una speciale disposizione di Dio vuole

³⁴⁹ Cf. Fil 3,20; Sal 16,11.

³⁵⁰ Rm 1,20.

³⁵¹ Cf. *STh* I, q. 39, a. 8, co.

l'intervento di certe anime nelle vicende dei vivi, e la cosa si deve allora annoverare tra i miracoli di Dio; oppure queste apparizioni si devono all'iniziativa degli angeli buoni o cattivi, anche all'insaputa dei morti». ³⁵² Vediamo tutto ciò nel suo insieme, come viene presentato con semplicità di parole e profondità di significato dal LO:

Il Signore del Cielo crea i diecimila esseri e assegna a ciascuno il suo posto; se così non fosse, il mondo sarebbe nel caos. Se l'anima di una persona defunta rimanesse nella propria dimora, come si potrebbe definire morta? Osservando le stelle in cielo vediamo che non è permesso loro di scendere sulla terra per mescolarsi con l'erba e con gli alberi; notiamo altresì che l'erba e gli alberi sulla terra non possono salire in cielo per mescolarsi con le stelle. Così, ai diecimila esseri è stato assegnato il loro posto, e non possono muoversi di lì. Ad esempio: i pesci che in acqua muoiono di fame non possono arrampicarsi sulla riva per mangiare, anche se a terra ci fosse un'esca gustosa. Per quanto l'anima di un defunto possa desiderare ardentemente sua moglie e i suoi figli, come potrebbe ritornare a casa? Se ci sono anime che tornano a questo mondo è solo perché il Signore del Cielo lo permette, al fine di persuadere le persone ad agire bene o di trattenerle dall'agire male. Esse servono come prova della sopravvivenza dell'anima dopo la morte, e sono diverse dalle anime sensitive degli animali; le quali, dopo essersi dissolte, non ritornano mai più (186).

Nonostante Dio possa essere conosciuto con certezza con il lume naturale dell'umana ragione a partire dalle cose create, ³⁵³ l'uomo cade ancora nel dubbio se Dio esista e se l'anima umana sia immortale. E allora Dio, talvolta, dà segni manifesti dell'incorruttibilità dell'anima. A questo punto, nel cuore dell'uomo sorge una domanda spontanea: perché questo amore particolare da parte di Dio? La risposta è implicita: perché l'uomo è creato a Sua immagine e somiglianza. L'uomo imita Dio «non solo nell'essere e nel vivere, ma anche nell'intendere».

³⁵² Cf. *STh* I, q. 89, a. 8, ad 2.

³⁵³ Cf. *DV* 6.

Mentre le altre creature non intendono, malgrado traspaia in esse un vestigio dell'intelletto creatore, nell'uomo «esiste un'immagine della Trinità increata per una somiglianza specifica; poiché in tale creatura si trova una emanazione del verbo mentale da parte dell'intelletto, ed una emanazione dell'amore da parte della volontà».³⁵⁴

È interessante scoprire che tutti i temi trattati in questo paragrafo hanno una certa analogia con quelli della parabola evangelica del ricco cattivo e del povero Lazzaro.³⁵⁵ Ambedue i testi parlano dell'immortalità dell'anima, dell'escatologia individuale, della retribuzione eterna, del ritorno dei defunti al mondo, del senso ultimo dell'uomo, della necessità di vivere il presente aprendosi a Dio, della reponsabilità di ciò che si è e di ciò che si possiede in relazione con il prossimo, e infine della sufficienza della rivelazione divina che ciascuno riceve per l'ottenimento della salvezza.

Avendo ben presente tutto ciò, in prospettiva fortemente escatologica il LO ammonisce severamente tutti coloro che negano la sopravvivenza dell'anima separata, e insegnano anche agli altri tale errore:

L'anima è essenzialmente invisibile, e se appare agli uomini deve farlo assumendo una figura visibile; il che non è difficile. Il Signore del Cielo vuole far conoscere alle persone che l'anima continua ad esistere dopo la morte, e lo mostra chiaramente in questo modo. Tuttavia ci sono persone che non hanno scrupoli a mentire, e che non hanno riguardo a insegnare agli altri in modo ingannevole.³⁵⁶ Essendo loro stessi ignoranti, affermano assurdamente che dopo la morte di una persona la sua anima viene distrutta senza lasciar traccia. Questo discorso è irragionevole, arbitrario, e indegno di replica; non solo, ma l'anima di chi parla con tanta leggerezza, quando a sua volta abbandonerà il mondo, riceverà di certo una punizione proporzionata alla stoltezza delle sue affermazioni. Come si può non essere prudenti su tale argomento (187)?

³⁵⁴ *STh* I, q. 93, a. 6, co.

³⁵⁵ Lc 16,19-31.

³⁵⁶ Cf. Mt 5,19.

4.4. Gli esseri spirituali non sono né il qi né le cose

Il LC presenta la filosofia del 气 [qì], dello 阴 [yīn] e dello 阳 [yáng], chiedendo se ci sia una differenza tra loro e gli esseri spirituali:

Chi afferma che l'anima si estingue e viene dissolta dopo la morte la considera semplicemente come qi. La dispersione del qi può essere lenta o rapida. Se una persona muore anzitempo, il suo qi continua a rimanere unito e non si disperde immediatamente. Solo dopo il trascorrere di un lungo periodo di tempo esso gradualmente si dissolve; il conte di Zheng ne è un esempio (188).

Inoltre, ci sono due tipi di qi, lo yin e lo yang, che sono la sostanza di tutte le cose e sono presenti ovunque. Non c'è cosa al mondo che non sia yin o yang, e quindi non c'è nulla che non sia spirituale. Se ciò che la Sua riverita religione chiama «esseri spirituali» e «anima umana» è di tal genere, allora non c'è grande differenza tra di essi e ciò che noi siamo abituati a considerare (189).

San Tommaso sostiene che in due modi un nome può essere comunicabile: in senso proprio o per somiglianza. Nome comunicabile in senso proprio è quello che si attribuisce a più cose, secondo tutta l'estensione del suo significato; comunicabile per somiglianza è quello che si attribuisce ad altri esseri, per qualcuno dei vari elementi inclusi nel suo significato. Ad esempio, il termine «leone» in senso proprio è detto di tutti gli animali nei quali si riscontra la natura espressa da tale nome: per analogia si attribuisce a tutti gli individui che partecipano di qualche cosa di leonino, come l'audacia o la fortezza, per cui si dicono metaforicamente leoni.³⁵⁷ Qui non si tratta solamente di un nome che in un certo senso si attribuisce definitivamente a un unico essere, ma occorre distinguere le diverse nature dei vari esseri ai quali esso si riferisce. Per esempio, l'anima è il primo principio della vita nei viventi; «infatti chiamiamo animati gli esseri viventi, e inanimati quelli che sono privi di vita».³⁵⁸ La differenza dei generi dovrebbe essere

³⁵⁷ Cf. *STh* I, q. 13, a. 9, co.

³⁵⁸ Cf. *STh* I, q. 75, a. 1, co.

già conosciuta da chi fa uso dei nomi, e i libri classici lo attestano; pertanto, afferma il LO:

Chi ritiene che il qi³⁵⁹ sia uguale agli esseri spirituali e all'anima umana confonde i nomi attraverso i quali i generi delle cose sono conosciuti.³⁶⁰ Chi cerca di stabilire il proprio insegnamento come guida per gli altri dovrebbe fornire nomi appropriati per tutti i generi degli esseri. Nei libri classici antichi sono usate parole differenti per definire il qi e gli esseri spirituali; perciò anche i loro significati sono diversi. Abbiamo sentito parlare di sacrifici offerti agli esseri spirituali, mai al qi; perché oggi questi termini vengono confusi tra di loro? Se si sostiene che il qi possa disperdersi gradualmente, è ovvio che non si segue più la ragione, e ogni parola è assurda. Mi permetta di chiederLe: quando si dissolve totalmente il qi? Quale malattia lo fa dissolvere? Gli animali spesso muoiono anzitempo: il loro qi si dissolve gradualmente o immediatamente? Perché non ritornano in vita? Perciò, non si comprende del tutto che cosa accada dopo la morte; come si può parlarne arbitrariamente? (190).

La *Dottrina del Mezzo* dice: «Gli esseri spirituali generano e nutrono tutte le cose, dimostrando di avere premura verso di esse e di essere presenti ovunque».³⁶¹ Basterebbe considerare queste parole per capire il loro significato. Con esse Confucio vuol dire che gli esseri spirituali generano e nutrono tutto ciò che esiste, e che la loro virtù è veramente grande; ma non intende affermare che gli esseri spirituali siano cose. Inoltre, c'è una grande differenza tra il modo in cui gli esseri spirituali sono tra le cose, e il modo in cui l'anima è nell'uomo (191).

Il dominio degli esseri spirituali sugli esseri corporei viene spiegato da Ricci con la dottrina dell'Angelico: «Tanto nel mondo delle cose umane, quanto nel mondo delle cose materiali riscontriamo questa

³⁵⁹ Cf. *STh* I, q. 72, co.

³⁶⁰ Cf. *STh* I, q. 75, a. 1, co.

³⁶¹ 《中庸》第七章：“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人，齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。”

norma universale, che un potere più ristretto è governato e guidato da un potere più universale; così il potere del magistrato è governato dal potere del re». ³⁶² Mentre l'anima umana è parte integrante dell'uomo, «è necessario affermare che l'intelletto, cioè il principio dell'operazione intellettuale, è forma del corpo umano». ³⁶³

L'anima è parte integrante dell'uomo ed è tutt'uno con il corpo; per questo motivo l'essere umano è in grado di ragionare, e gli si può attribuire la natura intellettuale. La presenza degli esseri spirituali tra le cose, invece, è simile ad un barcaiolo in nave. Gli esseri spirituali non sono parte integrante della nave ma sono distinti da essa, in quanto la nave e gli spiriti sono due sostanze diverse. Perciò, anche se gli esseri spirituali possono essere presenti in alcune cose, queste non vanno annoverate tra le sostanze intellettuali. A volte però il Signore del Cielo ordina agli esseri spirituali di guidare ciò che non ha intelletto o percezione, affinché ogni cosa conservi il proprio posto. ³⁶⁴ È questo il significato di «provvedere a tutti gli esseri»: agire allo stesso modo di un imperatore sapiente, che governa la nazione con il suo spirito. Se così non fosse, nulla sotto il cielo dovrebbe essere privo della natura intellettuale (192).

Non tutte le cose hanno un'essenza spirituale; di conseguenza non tutte le cose hanno l'intelletto. E quindi la ragione, cioè l'intelletto discorsivo, può essere attribuita propriamente solo agli esseri intelligenti; tuttavia si può parlare di «ragioni» anche in riferimento ad esseri irragionevoli «in rapporto alla loro origine, in quanto cioè sono emanazione delle ragioni ideali». ³⁶⁵

Alcuni dicono che ogni cosa sotto il cielo ha un'essenza spirituale, e che ogni essere spirituale è di natura intellettuale; ma come si può affermare che cose come l'erba, gli alberi, il metallo e la pietra possie-

³⁶² Cf. *STh* I, q. 110, a. 1, co.

³⁶³ Cf. *STh* I, q. 76, a. 1, co.

³⁶⁴ Cf. *STh* I, q. 93, a. 6, co.

³⁶⁵ *STh* I, q. 115, a. 2, ad 1.

dano l'intelletto? Non c'è nulla da meravigliarsi se le persone viventi sotto il regno del re Wen, a lui grate per i favori che elargiva loro, chiamassero la sua torre «Torre dello Spirito», e il suo laghetto «Lago dello Spirito»; ma se oggi si chiamassero le torri e i laghi di Jie e di Zhou «Torri e Laghi dello Spirito», ciò non confonderebbe in modo scriteriato i generi delle cose? (193).

Nella concezione che hanno gli uomini colti della Cina, tutte le cose sotto il cielo sono divise in diversi generi.

Quando gli uomini istruiti del Suo nobile paese dividono le cose in generi diversi, essi dicono che ci sono esseri materiali, come i metalli e le pietre; che ci sono esseri viventi, come l'erba e gli alberi; che ci sono esseri dotati di percezione, come gli uccelli e gli animali; che ci sono esseri ancor più perfetti dotati di intelletto, come l'essere umano (194).

Il LO introduce, a questo punto, le categorie aristoteliche con un disegno in forma di tabella. Sarebbe interessante esaminare tutti i termini filosofici tradotti in cinese da Ricci; limitiamoci tuttavia ad analizzare gli elementi teologici della sua trattazione.

Gli uomini istruiti d'Occidente suddividono gli esseri ancor più in dettaglio; Lei può guardare la Tavola che segue. Le distinzioni degli accidenti sono le più numerose, così tante che è difficile elencarle esaurientemente; ho provveduto perciò a una sintesi generale, facendo solo un breve riferimento alle nove categorie principali (195).

«L'uomo ha ragione di ritenersi superiore a tutto l'universo delle cose, a motivo della sua intelligenza, con cui partecipa della luce della mente di Dio». ³⁶⁶ Tutti gli uomini, credenti o meno, sono d'accordo nel ritenere che ciò che esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo come al suo vertice. ³⁶⁷

³⁶⁶ GS 15.

³⁶⁷ Cf. GS 12.

Malgrado vi siano diecimila specie diverse di esseri, ognuna di esse appartiene a un genere determinato; alcune appartengono a quello intellettuale, altre a quello non intellettuale. Se dovessi raccontare ai letterati stranieri che secondo alcuni discepoli di Confucio in Cina gli animali, la vegetazione, i metalli e le pietre sono di natura intellettuale e appartengono allo stesso genere degli esseri umani, ciò non causerebbe forse grande sorpresa? (196).

4.5. La differenza tra l'uomo e tutte le altre cose non risiede nelle qualità della rettitudine o dell'obliquità

Il LC dice:

Alcuni nel mio paese affermano che la natura degli animali è la stessa di quella umana; la natura animale però sarebbe obliqua, mentre quella umana sarebbe retta. Nonostante gli animali abbiano intelligenza, essa si rivela molto ridotta; l'uomo invece ha una grande intelligenza, e per questo appartiene a una specie diversa (197).

I differenti gradi di grandezza, piccolezza, rettitudine e obliquità dell'intelletto non possono servire come criteri per delimitare le specie; così il LO replica:

Le qualità della rettitudine o dell'obliquità, della grandezza o della piccolezza non possono servire come criteri per delimitare le specie, ma solo per distinguere le diverse classi di una determinata specie. Le montagne dritte od oblique, grandi o piccole, sono pur sempre montagne. L'uomo saggio ha l'intelletto grande, l'uomo stupido ha l'intelletto piccolo, l'uomo buono ha l'intelletto retto, l'uomo depravato ha l'intelletto obliquo; ma come si potrebbe dire che appartengono a specie diverse? Se la grandezza, la piccolezza, l'obliquità e la rettitudine fossero considerate criteri specifici di divisione, allora l'unica specie dell'essere umano potrebbe essere divisa in numerose altre a causa dei differenti gradi di grandezza, piccolezza, rettitudine e obliquità dell'intelletto (198).

Solo l'uomo è stato creato a immagine di Dio, a differenza delle altre cose create a somiglianza di Dio, perciò «parliamo di quella somiglianza che è fondata sulla natura; e cioè della somiglianza che hanno tutte le cose col primo ente, in quanto sono enti; con la prima vita, in quanto sono viventi; con la somma sapienza, in quanto sono intelligenti».³⁶⁸

Se Lei osserva la Tavola delle Categorie, vedrà che ci sono solo due aspetti da considerare quando si distingue tra i vari generi di sostanza: l'«esistenza» e la «non esistenza». Provo a spiegarLe: se ciò che è materiale appartiene a un genere, ciò che è immateriale appartiene a un altro; se ciò che ha vita è in un genere, ciò che è senza vita è in un altro. Soltanto l'uomo è in grado di ragionare, perciò nessun'altra delle diecimila specie sotto il cielo è paragonabile a lui (199).

L'intelligenza divina è descritta come «astuta strategia del comandante militare» perché «nel mondo delle cose materiali riscontriamo questa norma universale, che un potere più ristretto è governato e guidato da un potere più universale».³⁶⁹ Tutto ciò che è privo di intelletto non tende al fine se non perché è diretto da un essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate a un fine: quest'essere è comunemente chiamato «Dio».³⁷⁰

La ragione degli uomini può essere retta o obliqua, grande o piccola; tutti però appartengono alla specie degli esseri ragionevoli, differenti solo per finezza o grossolanità. Se si sostiene che la natura degli animali è intellettiva, essa, malgrado la sua obliquità e piccolezza, sarebbe uguale a quella dell'uomo. Ma non si deve confondere l'apparenza con la realtà, o la trascendenza con l'immanenza; ad esempio, vedendo una clessidra di rame in grado di scandire le ore, sarebbe giusto affermare che l'acqua in essa contenuta sia dotata di intelletto? Grazie

³⁶⁸ *STh* I, q. 93, a. 2, ad 4.

³⁶⁹ Cf. *STh* I, q. 110, a. 1, co.

³⁷⁰ *STh* I, q. 2, a. 3, ad 2.

all'astuta strategia del comandante militare le sue truppe sconfiggono i nemici, perché i soldati, seguendone gli ordini, avanzano o si ritirano, stanno in agguato o attaccano per riportare la vittoria. Ma chi potrebbe dire che la saggezza dei soldati non proviene dal loro comandante? (200).

È ovvio, qui, che il dialogo tra i due letterati si basa sulla ragione; l'uomo è libero di decidere se usarla o meno, di conseguenza anche la bellezza dell'etica, la dignità dell'intelligenza e della coscienza morale, la grandezza della libertà rendono l'uomo unico tra tutto ciò che esiste sulla terra. Dopo tale discorso, appare consequenziale la dottrina sull'uomo fatto a immagine di Dio.³⁷¹

Quando si conoscono i diversi generi di sostanza, osservando le operazioni di ciascuno di essi, se ne può prevedere il comportamento; si capisce che gli animali sono guidati segretamente dagli esseri spirituali per compiere la volontà del Sovrano Supremo, e che agiscono necessariamente, senza conoscerne la ragione e privi di libertà. Noi tutti esseri umani possiamo invece prendere decisioni libere, nei momenti in cui agiamo di nostra volontà (201).

4.6. La differenza tra l'uomo e le cose, tra il qi e gli esseri spirituali

Il LC dice che il corpo umano appare come corpo fisico, circondato dal 气 qi dello yin e dello yang:

Malgrado sia detto che il cielo, la terra e i diecimila esseri condividono lo stesso qi, le cose hanno apparenze differenti; per questo vengono divise in una varietà di generi. Il corpo umano può apparire semplicemente un corpo fisico, ma sia all'interno sia all'esterno di esso si trova il qi dello yin e dello yang, che riempie il cielo e la terra. Il qi crea tutte le cose, suddivise in una pluralità di generi; come nel caso del pesce, l'acqua all'esterno di esso è uguale a quella nel suo interno. L'acqua che si

³⁷¹ Cf. CCC 355-368.

trova nel ventre di un persico cinese è la medesima che riempie il ventre di una carpa; soltanto l'apparenza dei pesci è diversa, cosicché essi appartengono a specie differenti. Perciò basta osservare le diecimila apparenze sotto il cielo per conoscere le diecimila specie (202).

L'apparenza, che non è la sostanza, non può essere il criterio per distinguere i generi e le specie:

Classificare le cose in base alle apparenze non è un criterio per distinguere i generi e le specie, ma solo per descriverne l'aspetto esteriore. L'apparenza non è la sostanza; se si distinguono le cose secondo l'apparenza, piuttosto che in base all'essenza, allora la natura del cane dovrebbe essere simile a quella dei buoi, e le nature dei cani e dei buoi simili a quella dell'uomo. Sarebbe il caso di un nuovo filosofo Gaozi, dopo la morte di Gaozi! Se si plasmano una tigre e un uomo con l'argilla, giustamente si può dire che essi sono dissimili solo in apparenza; ma sarebbe decisamente inappropriato sostenere che una tigre e un uomo viventi siano dissimili solo in apparenza. Distinguendo le cose secondo le apparenze, che si assomigliano sotto molti aspetti, sarebbe impossibile suddividerle in generi e specie differenti. E invece una tigre e un uomo di argilla, malgrado la notevole diversità delle loro apparenze, hanno comunemente ambedue la sostanza dell'argilla (203).

Nella prospettiva ricciano-tomista, il qi non è il fondamento della vita, ma solo uno dei quattro elementi naturali.

Se si considera il qi come spirito e fondamento della vita, in che modo le creature viventi potrebbero morire? Dopo la morte esse continuano a trovarsi immerse nel qi e circondate da esso; dove potrebbero andare per sfuggirgli? Come si potrebbe essere preoccupati che muoiano a causa della privazione di qi? Quindi, il qi non è il fondamento della vita. La tradizione dice: «una differenza dell'ampiezza di un capello può portare a un errore di migliaia di li». Non sapendo che il qi è uno dei quattro elementi lo si considera pari agli esseri spirituali o all'anima; se si fosse saputo che il qi è un elemento, non sarebbe stato difficile spiegare la sua essenza e le sue funzioni (204).

Le funzioni del qi vengono spiegate con la teoria dei quattro elementi, nel quadro della cosmologia aristotelica.

Il qi, insieme agli elementi acqua, fuoco e terra, costituisce la materia dei diecimila esseri. Il soffio è la parte interna dell'uomo, il signore del corpo che ne causa l'inspirazione e l'espiazione; dal momento che uomini e animali vivono nell'aria, tutti utilizzano il respiro per raffreddare il fuoco del cuore. Essi continuamente respirano, espellendo il caldo e immettendo il freddo, al fine di cambiare l'aria e quindi di vivere. I pesci vivono nell'acqua, e la natura dell'acqua è di essere fredda; dal momento che il freddo può entrare nei pesci dall'esterno, regolando così il loro calore interno, probabilmente ad essi non serve la respirazione per agevolare tale processo (205).

Gli angeli per natura sono incorruttibili, poiché «una cosa si può corrompere solo per il fatto che la sua forma viene separata dalla materia; essendo quindi l'angelo la stessa forma sussistente, [...] è impossibile che la sua sostanza sia corruttibile». ³⁷² Essi sono ministri di Dio perché «l'attività che gli angeli inviati svolgono procede, come da primo principio, da Dio, ai cui cenni e per l'autorità del quale gli angeli agiscono; e si riconduce a Dio come a ultimo fine». ³⁷³ L'ermeneutica di un famoso detto confuciano, fatta basandosi su un altro detto di Confucio, è necessaria al LO, poiché molti letterati lo citano per prendere le distanze dagli esseri spirituali. È vero che questi detti confuciani attestano l'esistenza degli esseri spirituali; ma nel cuore il missionario maceratese desidera ardentemente condurre i cinesi a Cristo come salvatore, che ha compassione di tutti gli uomini. Perciò egli parla, in modo deciso e chiaro, del potere che spetta unicamente a Dio, cioè quello di concedere la felicità eterna e di perdonare i peccati.

Gli esseri spirituali non sono materiali, e appartengono al genere delle sostanze immateriali. ³⁷⁴ Il loro fondamentale dovere è quello di compiere

³⁷² *STh* I, q. 50, a. 5, co.

³⁷³ *STh* I, q. 112, a. 1, co.

³⁷⁴ Cf. *STh* I, q. 50, a. 2, ad 3.

la volontà del Signore del Cielo, cioè di sovrintendere la creazione; essi non hanno il potere assoluto di governare il mondo. Perciò Confucio dice: «rispettare gli spiriti, ma allontanarsi da essi». ³⁷⁵ La felicità, la prosperità e il perdono dei peccati non sono in potere degli spiriti, ma provengono unicamente dal Signore del Cielo. Al giorno d'oggi gli uomini cercano di ingraziarsi gli esseri spirituali sperando di ottenerne il favore, ma non è questa la via per trovare ciò che cercano. «Allontanarsi da essi» equivale a dire: «chi ha peccato contro il Cielo, non ha più un luogo dove poter pregare»; ³⁷⁶ come si può interpretare «allontanarsi da essi» nel senso di una loro inesistenza, muovendo a Confucio la falsa accusa di negare gli esseri spirituali e ingannando così le persone? (206).

4.7. Tutti gli esseri, incluso l'uomo, sono diversi da Dio

Il LC riconosce l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, però pensa che Dio coincida con tutto ciò che è – ovvero identifica Dio e il mondo, al fine di «esortare gli uomini a non fare il male» e «a non violare la rettitudine»:

I nostri antichi letterati sapevano chiaramente che la natura del cielo, della terra e dei diecimila esseri è buona, e che tutte le cose hanno un grande e immutabile Principio. Siano grandi o piccole, la natura delle cose è una sola; perciò si può dire che il Signore del Cielo, il Sovrano Supremo, è in ogni essere e forma unità con tutti gli esseri, per esortare gli uomini a non fare il male macchiando la propria bontà, a non violare la rettitudine offendendo la propria ragione, a non portare danno alle cose insultando il Sovrano Supremo che abita nei loro cuori. I nostri antichi letterati dicevano anche che, malgrado gli uomini e le cose diventino cattivi e poi muoiano, la loro natura non viene distrutta bensì ritorna al Signore del Cielo. Questo è un modo per dire che l'anima umana è immortale; forse però non corrisponde al Suo insegnamento riguardo al Signore del Cielo (207).

³⁷⁵ 《论语·雍也》：“敬鬼神而远之。”

³⁷⁶ 《论语·八佾》：“获罪于天，无所祷也”。

Il LO è assolutamente in disaccordo con questa visione panteista; perciò comincia innanzitutto a spiegare che, essendo creature, gli angeli non possono essere paragonati con il Creatore, e che «con la loro attività esterna servono principalmente Dio, secondariamente noi uomini». ³⁷⁷ Senza dubbio, l'angelo peccò perché desiderò di essere come Dio. ³⁷⁸ Ma «il peccato dell'angelo fu un'operazione posteriore alla creazione. Difatti il termine dell'atto creativo è lo stesso essere dell'angelo; mentre termine dell'operazione del peccato è, per gli angeli, la loro malvagità». ³⁷⁹ Il LO dice:

L'errore che Lei ha appena espresso è il più grande di tutti gli altri da me uditi in precedenza; come potrei osare essere d'accordo? Non ardisco sminuire la dignità del mio Sovrano Supremo in questo modo. Nei testi classici del Signore del Cielo è scritto che Egli creò il cielo e la terra, cioè anche tutti gli spiriti; e con loro il più grande, Lucifero. ³⁸⁰ Questi, consapevole della propria intelligenza, esclamò in modo arrogante: «sono uguale al Signore del Cielo». Pieno d'ira, il Signore del Cielo mutò lui e decine di migliaia di spiriti che lo avevano seguito in demòni, cacciandoli agli inferi. ³⁸¹ Da quel momento in poi, al cielo e alla terra si aggiunsero i diavoli e l'inferno. Affermare che il creato è pari al Creatore equivale a usare le arroganti parole del diavolo Lucifero; chi oserebbe parlare in questo modo? (208).

Dopo aver affermato che gli esseri spirituali sono diversi da Dio, con un semplice paragone tratto da una delle Cinque Relazioni confuciane – il confronto tra un semplice cittadino e l'imperatore – Ricci dimostra non solo l'assurdità del panteismo, ma anche l'estrema importanza del concetto di persona nel cristianesimo.

³⁷⁷ *STh* I, q. 112, a. 1, ad 4.

³⁷⁸ Cf. *STh* I, q. 63, a. 3, co.

³⁷⁹ *STh* I, q. 63, a. 5, co.

³⁸⁰ Cf. Is 14,12: «Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero, figlio dell'aurora?».

³⁸¹ Cf. Gen 3,4; Ap 19,20 s.; 20,10.

Poiché i menzogneri scritti del Buddha non sono stati banditi, ci si è trovati inconsapevolmente contaminati dalle sue parole velenose. Si trova forse citato negli insegnamenti del duca di Zhou e di Confucio, o negli antichi testi del Suo nobile paese, qualcuno che intenda mostrare poco rispetto per il sovrano e sostenere di essere pari a lui? Se un normale cittadino si dichiarasse pari all'imperatore, potrebbe evitare di essere considerato colpevole? E se agli uomini di questo mondo non è consentito paragonarsi avventatamente ai re della terra, com'è possibile che si ritengano uguali al celeste Sovrano Supremo? Le persone dicono tra di loro: «tu sei te, e io sono me stesso»; ma ora un insetto in un fosso dice al Sovrano Supremo: «tu sei me, e io sono te». Non è questa un'estrema opposizione alla verità? (209).

Il LC afferma che il Buddha non è inferiore a Dio perché egli «dà grande valore all'uomo, e stima la sua virtù»; le abilità e le virtù dell'uomo contribuiscono attivamente alla creazione del cielo e della terra.

Il Buddha non è inferiore al Sovrano Supremo. Dà grande valore all'uomo, e stima la sua virtù; c'è molto da imparare da lui. La bontà del Sovrano Supremo è indubbiamente grande, ma anche noi uomini abbiamo grandi virtù; il Sovrano Supremo ha certamente un potere infinito, ma la mente e il cuore dell'uomo sono in grado di confrontarsi con i diecimila esseri. Osserviamo i santi del passato: seppero regolare l'energia vitale, svilupparono progetti, stabilirono dottrine, espressero insegnamenti morali, inventarono la coltivazione della terra e la tessitura dei vestiti per nutrire i popoli, costruirono navi e carri, ammassarono ricchezze e trasportarono merci a beneficio degli uomini. Essi posero buone fondamenta, tramandando un piano grandioso e immutabile alle diecimila generazioni successive, affinché il mondo potesse godere a lungo di pace e di serenità. Non ho mai sentito dire che il Sovrano Supremo disprezzasse questi santi e stabilisse da solo ogni cosa, fino al punto di esercitare direttamente il controllo assoluto. Stando così le cose, persino il Sovrano Supremo non ha modo di trascendere le virtù e l'abilità umana. Chi ha detto che la creazione del cielo e della terra sia opera solamente del Signore del Cielo? (210).

La metafisica, «che tiene il primato su tutte le scienze, discute con chi nega i suoi principi solo nel caso che l'avversario ammetta qualche cosa; se niente concede ogni discussione è impossibile. [...] Se poi l'avversario non crede niente di ciò che è rivelato da Dio, allora la scienza sacra non ha più modo di portare argomenti a favore degli articoli di fede: non le resta che di controbattere le ragioni che le si possano opporre».³⁸²

Poiché l'uomo di questo mondo non comprende le meraviglie della mente e del cuore, dice che questi sono vincolati al corpo. Contemplando la loro grandezza, il Buddha non volle accettare un limite del genere e affermò: «è il corpo, insieme al cielo e alla terra e ai diecimila esseri, ad essere contenuto nel cuore». Solo la mente e il cuore sono liberi di andare dove vogliono, di ascendere a qualsiasi altezza, di abbracciare ogni cosa indipendentemente dalle sue dimensioni, di penetrarla nonostante la sua piccolezza, di attraversarla malgrado la sua durezza. Perciò chiunque abbia un fondamento di conoscenza deve sapere che il cuore, non più grande di un cun quadrato, è abitato dal Signore del Cielo. Se il cuore non fosse il medesimo Signore del Cielo, ciò come potrebbe avvenire? (211).

Come è stato già detto, non possiamo pretendere che Ricci non fosse un figlio del suo tempo; allo stesso modo non possiamo neppure criticare i suoi testi in base alla mentalità odierna, assai tollerante nei confronti di tutte le religioni. Chi nega la propria essenza come creatura dipendente dal Creatore non può comprendere se stesso, tanto meno Dio: perché «l'odio di Dio nasce dall'orgoglio. Si oppone all'amore di Dio, del quale nega la bontà e che ardisce maledire come colui che proibisce i peccati e infligge i castighi».³⁸³

Il Buddha non ha capito se stesso, come potrebbe comprendere il Signore del Cielo? Egli, nel suo piccolo, è stato illuminato dalla luce del Signore del Cielo; ma avendo talento e capacità è divenuto presuntuoso e arrogante, e senza ritengo si è paragonato a Lui. È questo il

³⁸² *STh* I, q. 1, a. 8, co.

³⁸³ CCC 2094.

modo di esaltare la nostra dignità o di onorare le nostre virtù? Piuttosto, è uno sminuire l'uomo e far sì che egli le perda. La superbia è nemica di tutte le virtù, perché nel momento in cui è presente nel cuore tutto il nostro agire ne viene corrotto (212).

La superbia, «nemica di tutte le virtù», è la radice di tutti i peccati.³⁸⁴ La differenza tra l'umiltà dei santi e la superbia degli orgogliosi è così grande, che si può vedere l'assurdità dell'uomo nel paragonarsi a Dio.

Un santo occidentale ha detto: «Se il cuore è privo di umiltà, ogni tentativo di coltivare la virtù è impossibile come ammassare sabbia controvento». I santi stimano l'umiltà; chi non si abbassa davanti al Signore del Cielo come potrebbe abbassarsi davanti agli uomini? La differenza tra una persona superba e un santo prudente e discreto, timorato del Cielo, che pone se stesso al di sotto di chiunque altro e non si vanta della propria conoscenza, è grande come la distanza tra il cielo e le profondità dell'oceano, come la differenza tra l'acqua e il fuoco. Un santo non osa considerarsi santo; un uomo comune come potrebbe paragonarsi al Signore del Cielo? (213).

«Le virtù morali vengono acquisite umanamente. Sono i frutti e i germi di atti moralmente buoni; dispongono tutte le potenzialità dell'essere umano ad entrare in comunione con l'amore divino».³⁸⁵ La dignità dell'uomo è nel relazionarsi con Dio, e la virtù trova il suo compimento nel servire il Signore come la virtù tipica della dinastia Zhou, considerata esemplare per i confuciani.

La virtù si basa sul perfezionamento di se stessi, e il suo compimento è a servizio del Sovrano Supremo. Così, la virtù propria alla dinastia Zhou riteneva, al di là di ogni dubbio, che il suo compito principale fosse porsi a servizio del Sovrano Supremo. Ora, considerare Colui che giustamente merita il nostro onore e servizio come fosse pari a noi non è assurdo in modo estremo? (214).

³⁸⁴ Cf. 1 Gv 2,16; CCC 1784.1866.2317.2514.2540.2728.

³⁸⁵ CCC 1804.

Vediamo che «a un essere [viene] concesso di compiere l'operazione che è propria di un altro, non per virtù propria, ma come strumento, agendo in virtù di quell'altro». ³⁸⁶ L'uomo può cooperare alla creazione divina come la scure coopera a produrre una seggiola dal legno, il che è effetto proprio dell'agente principale, cioè dell'artigiano. Perciò l'uomo non può creare dal nulla, ma in quanto essere perfetto nei limiti della propria natura, egli può produrre «qualche cosa di simile a sé, non già producendo quella natura in modo assoluto, ma imprimendola in qualche soggetto. Quest'uomo infatti, non può esser causa della natura umana presa in senso assoluto». ³⁸⁷

Per quel che riguarda la capacità di creare, l'uomo produce cose solo servendosi di materiale creato dal Signore del Cielo; ³⁸⁸ non può creare nulla che già non esista. Prendiamo ad esempio la produzione dei manufatti: il fabbro usa il metallo e il carpentiere usa il legno, ma sia il metallo sia il legno sono materiali già esistenti. Chi, tra gli uomini, può creare materie prime laddove esse non esistano? Un uomo può educarne altri perché dotati della natura umana, capace di essere istruita; non può creare dal nulla la natura umana, e donarla a coloro che non la posseggano (215).

Dio crea dal nulla, quindi, l'atto creativo è azione propria soltanto di Dio. ³⁸⁹ «Ora l'essere che è l'effetto proprio di Dio nel creare, è il presupposto di ogni altra cosa». ³⁹⁰ Ancora una volta, Ricci mette in evidenza il fatto che l'uomo è stato creato a immagine di Dio, ³⁹¹ con un esempio ben conosciuto dai letterati cinesi.

Per quel che riguarda la creazione da parte del Signore del Cielo, invece, Egli ha dato l'essere a ciò che prima non esisteva; con una sola

³⁸⁶ *STh* I, q. 45, a. 5, co.

³⁸⁷ *STh* I, q. 45, a. 5, ad 1.

³⁸⁸ Cf. *CCC* 306-308.

³⁸⁹ Cf. *CCC* 295-301.

³⁹⁰ *STh* I, q. 45, a. 5, co.

³⁹¹ Cf. *TZSY* 187; *GS* 12; *CCC* 356-361; *STh* I, q. 93.

parola ha creato tutte le cose. Perciò Egli è detto onnipotente, ed è ben diverso dagli uomini. Inoltre, la creazione di tutte le cose da parte del Signore del Cielo è stata come l'impressione di un sigillo cremisi sulla carta o sulla seta; non può essere usata per sigillare nient'altro, perché è soltanto un'impronta. Così, la ragione dell'uomo è un'impronta del Signore del Cielo; non è assurdo considerarla come il sigillo originale, e cercare di imprimerla sulle altre cose? (216).

Con l'intelligenza donatagli, l'uomo «partecipa della luce dell'Intelletto divino, può comprendere ciò che Dio ci dice attraverso la creazione»;³⁹² in altre parole, la sua intelligenza «non si stringe all'ambito dei soli fenomeni, ma può conquistare con vera certezza la realtà intelligibile». ³⁹³ L'intelligenza dell'uomo può e deve raggiungere la perfezione solo salendo, in «purezza» e «brillantezza» di cuore, attraverso il visibile fino all'invisibile.

La mente e il cuore dei sapienti possono abbracciare il cielo, la terra e i diecimila esseri, ma ciò non significa che il cielo, la terra e i diecimila esseri siano realmente contenuti nella mente e nel cuore. È solo perché si alza il capo per osservare le cose e lo si china per scrutarle, osservando le loro manifestazioni, che se ne possono ricercare le origini e comprendere i principi al fine di metterli in pratica; se gli occhi non vedessero nulla, la mente e il cuore non riceverebbero alcuna impressione. Ad esempio: una pozza di acqua pura e immobile, o uno specchio pulito e brillante, possono riflettere i diecimila esseri; ma si può forse dire che uno specchio luminoso o l'acqua pura creano il cielo e la terra, dal momento che li riflettono? (217).

«È possibile conoscere con certezza l'esistenza di Dio Creatore attraverso le sue opere, grazie alla luce della ragione umana»;³⁹⁴ quindi, la fede in Dio è garantita dalla creazione, mentre l'uomo è incapace di produrre dal nulla.

³⁹² CCC 299.

³⁹³ Cf. GS 15.

³⁹⁴ CCC 286.

Le parole devono accordarsi con le azioni per poter esser credute. Il Signore del Cielo è l'origine dei diecimila esseri, e può generarli. Se l'uomo fosse pari a Lui, dovrebbe essere in grado di produrre tutte le cose; ma quale uomo può produrre qui, in questo luogo, una montagna o un fiume? (218).

4.8. Tutti gli esseri non sono un'unica e medesima realtà

L'incapacità di creare che è propria dello stato attuale dell'uomo è dovuta a un processo di decadenza, però inizialmente l'uomo riusciva a creare e a sostenere le cose, afferma il LC:

Il cosiddetto Signore del Cielo, creatore del cielo e della terra, il quale è in Cielo e fa sussistere e nutre i diecimila esseri, è Colui che il Buddha ha chiamato il Sé. Dai tempi antichi a quelli moderni il Sé è sempre esistito, perché è sostanzialmente uno. Ma a causa delle quattro passioni l'uomo è sprofondata nell'oscurità, e la sua condizione è mutata di conseguenza. Giorno dopo giorno la sua forza vitale si è ridotta, le sue fonti di virtù si sono indebolite, e il Sé e il Signore del Cielo sono decaduti insieme. Così, il fatto che noi non riusciamo a creare e a sostenere le cose non è una reale indicazione delle nostre capacità originarie; il nostro stato attuale è dovuto a un processo di decadenza. La perla luminosa è oscurata dalla sporcizia, non brilla più e il suo valore è diminuito. Bisogna riscoprirne lo stato originario prima di poterne conoscere la vera identità (219).

Ma «Dio è infinitamente più grande di tutte le sue opere»,³⁹⁵ e non può essere perturbato dalle creature. Il LO replica:

Ahimè! Quale tristezza che gli uomini gareggino l'uno con l'altro per inghiottire un simile veleno. A meno di non essere completamente ottenebrato, chi oserebbe dire che l'origine dei diecimila esseri, lo spirito del cielo e della terra, sia stato oscurato dalle cose? Se la virtù del-

³⁹⁵ CCC 300.

l'uomo può essere talmente risoluta e pura che il suo carattere non viene mutato dalle persecuzioni; se un oggetto materiale può essere talmente solido che le sue condizioni non vengono alterate, malgrado gli spostamenti; Egli, che è supremamente grande e degno di sommo onore, potrà essere perturbato e sporcato dal corpo umano? In tal modo l'uomo trionfarebbe sul Cielo, e la passione conquisterebbe la ragione; lo spirito si farebbe lo schiavo delle cose materiali, e le emozioni diventerebbero le radici della natura umana. Chiunque sia capace di comprendere la verità capisce questo da solo, anche prima di ricevere spiegazioni. E inoltre, confrontandosi con il Signore del Cielo, chi può trascenderLo e circoscriverLo,³⁹⁶ chi può far sì che venga limitato dalle quattro passioni fondamentali e così possa esserne offuscato? (220).

Poiché la confusione della mente umana non può turbare la chiarezza eterna di Dio, e la Sua chiarezza eterna non elimina la confusione della mente umana, allora Dio e il Sé non possono essere una cosa sola.

Se il Signore del Cielo e il Sé fossero una cosa sola sarebbe impossibile distinguere ciò che è chiaro da ciò che è confuso. Ad esempio: lo spirito della mente e quello del cuore sono una cosa sola, cosicché quando l'uomo soffre o è disturbato lo spirito della mente si sente confuso, così come quello del cuore; è impossibile che l'uno avverta confusione e l'altro chiarezza. Ma la confusione attuale della mia mente e del mio cuore non può turbare la chiarezza eterna del Signore del Cielo, e la Sua chiarezza eterna non elimina la confusione della mia mente e del mio cuore; tutto ciò non basta a provare che il Sé e il Signore del Cielo non coincidono? (221).

Tutte e tre le espressioni sono errate:

Affermare che il Signore del Cielo sia identico agli esseri, nel senso che gli esseri sono costituiti da Lui, e che al di fuori di Lui nulla esiste; o nel senso che il Signore del Cielo si trova negli esseri, come una

³⁹⁶ Cf. Sal 8,2; 145,3.

loro parte interna; o che gli esseri sono per il Signore del Cielo ciò che gli attrezzi sono per l'artigiano – tutte queste espressioni distorcono la verità, e ne mostrerò ordinatamente le ragioni (222).

L'errore di sostenere che Dio sia identico alle creature viene confutato dal principio di non contraddizione, il quale afferma che «è impossibile essere e non essere contemporaneamente e nello stesso senso».³⁹⁷

Se Lei dice che il Signore del Cielo è identico agli esseri, malgrado nell'universo ce ne siano diecimila, dovrebbe esistere una sola natura; ma se ci fosse una sola natura non potrebbero esistere diecimila esseri. In tal modo, non si crea forse confusione tra i principi delle cose? Inoltre, tutti gli esseri vogliono conservarsi e non fare danno a se stessi; tuttavia, osservando le cose sotto il Cielo, trovo invece che si feriscono e si distruggono reciprocamente. Ad esempio: l'acqua estingue il fuoco, il fuoco brucia il legno, il pesce grande mangia quello piccolo, le bestie forti divorano quelle deboli. Se il Signore del Cielo fosse tutte le cose, forse ciò non significherebbe che Egli danneggia se stesso e si astiene dal proteggersi? Ma non c'è alcuna ragione perché il Signore del Cielo danneggi se stesso (223).

Partendo dalla «realtà esistenziale» che è l'io, appare evidente l'assurdità di sostenere che chi offre sacrifici a Dio è come se li offrisse a se stesso; in tal modo, infatti, si svuoterebbe di senso anche la concezione confuciana del rito. «La conoscenza dell'io è acquisita mediante la riflessione sull'atto stesso del conoscere: l'io conosce se stesso (come soggetto conoscente) nell'atto di conoscere il mondo».³⁹⁸

Secondo tale prospettiva il mio corpo coinciderebbe con il Sovrano Supremo; offrendo sacrifici al Sovrano Supremo li offrirei a me stesso. Ma non esiste alcun rito del genere! Se quel che Lei afferma fosse vero, il Signore del Cielo dovrebbe essere il legno, le pietre, e cose simili. Le sembra una cosa gradevole da sentire? (224).

³⁹⁷ OLMI, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 263.

³⁹⁸ OLMI, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 262.

«La realtà non si contraddice, e anche il discorso – poiché si riferisce alla realtà – non può essere contraddittorio». ³⁹⁹ Sempre per mezzo del principio di non contraddizione, è confutata l'affermazione che Dio è una parte della realtà.

Dire che il Signore del Cielo è negli esseri, come una loro parte interna, implica che Egli dovrebbe essere più piccolo delle cose: dal momento che il tutto è maggiore delle parti. Un dou è maggiore di uno sheng, uno sheng è solo un decimo di un dou; ciò che è esterno abbraccia ciò che è interno. Se il Signore del Cielo è nelle cose ed è una porzione di esse, allora le cose sono più grandi del Signore del Cielo ed Egli è più piccolo; è possibile che l'origine dei diecimila esseri sia più piccola degli esseri che ha creato? È mai possibile una cosa del genere? (225).

«Le cose sono tra loro concatenate da rapporti continui di coordinazione dinamica, di dipendenza (spesso reciproca) sempre necessaria perché qualcosa divenga e sia; la causalità è evidente sia nell'ordine fisico (ambito delle leggi naturali), sia nell'ordine morale (ambito della legge morale)». ⁴⁰⁰ Questa volta, l'espressione errata viene confutata facendo appello al «principio di causalità».

Mi permetta di chiederLe: se il Signore del Cielo fosse solo una parte interna dell'uomo, sarebbe signore o servo? Non conviene certo che Egli sia servo, e che obbedisca ai comandi delle altre parti. D'altro canto, se Egli è il signore che domina tutto il corpo, non dovrebbe esistere alcun uomo sotto il cielo che commetta il male; come mai ce ne sono tanti? Poiché il Signore del Cielo è l'origine di ogni bene, la Sua virtù è perfetta e senza macchia. Se Egli fosse il signore di tutto il corpo, come potrebbe essere oscurato da desideri egoistici e malvagi, e come potrebbe la Sua virtù essere così decaduta? (226).

³⁹⁹ OLM, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 263.

⁴⁰⁰ OLM, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 263.

«Per il fatto che Dio crea con sapienza, la creazione ha un ordine»,⁴⁰¹ allora «tutte le cose devono tendere a un unico fine con un ordine unico».⁴⁰² Invece si ha «l'evidenza della *limitatezza* di tutte le cose».⁴⁰³ Ora Dio è infinitamente buono, come mai non fa nulla affinché tutti i precetti morali vengano osservati? La risposta è ovvia: perché Dio non è identico alle cose.

Quando Egli creò il cielo e la terra, non c'era nulla che non fosse ordinato. C'è qualcosa che non regola, ora che esercita il controllo sulla condotta del corpo? Egli è anche l'origine di tutti i precetti morali; se questi precetti non vengono osservati, è perché non può farci nulla? Non conosce? Non pensa? Non vuole? Niente affatto (227).

«Dio alle sue creature non dona soltanto l'esistenza, ma anche la dignità di agire esse stesse, di essere causa e principio le une delle altre, e di collaborare in tal modo al compimento del suo disegno».⁴⁰⁴

Dire che gli esseri sono come corpi, e che il Signore del Cielo ne fa un uso analogo a quello che l'artigiano fa degli attrezzi, implica che Egli non si identifichi assolutamente con le cose. Uno scalpello non è lo scalpello, un pescatore non è la rete o la barca. Se il Signore del Cielo non è le cose che ha creato, come si può dire che coincida con esse? Seguendo tale concezione non sarebbe necessario che gli esseri si assumessero la responsabilità delle proprie azioni, dal momento che queste sono compiute dal Signore del Cielo; così come le azioni compiute dagli attrezzi rimandano a colui che li utilizza. Non si dice che la vanga ara la terra, ma che il contadino ara il campo; non si dice che l'ascia spacca il legno, ma che il boscaiolo lo spacca; non si dice che la sega taglia la tavola, ma che il falegname la taglia (228).

⁴⁰¹ CCC 299.

⁴⁰² *STh* I, q. 47, a. 3, ad 1.

⁴⁰³ OLM, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 262.

⁴⁰⁴ CCC 306.

«Dio non è in alcun modo, né direttamente né indirettamente, la causa del male morale»,⁴⁰⁵ perché «il male consistente in una deficienza dell'azione, causata da un difetto dell'agente, non si può riportare a Dio come a sua causa. Il male invece che consiste nella corruzione o distruzione di qualche cosa, si riallaccia alla causalità di Dio. E ciò è evidente, sia negli esseri naturali, che in quelli dotati di volontà».⁴⁰⁶ Gli uomini, liberi e responsabili, sono chiamati a «completare l'opera della creazione, perfezionando l'armonia, per il loro bene e per il bene del loro prossimo».⁴⁰⁷

Quindi non sarebbe il fuoco a bruciare, l'acqua a scorrere, gli uccelli a cantare; non sarebbero le bestie a camminare, gli uomini a cavalcare e a prendere i carri: in tutti questi casi sarebbe solo il Signore del Cielo ad agire. L'uomo meschino scava gallerie e si arrampica sui muri, deruba con la forza i viandanti nelle zone disabitate: questi peccati non sarebbero suoi, poiché il Signore del Cielo lo spingerebbe a commetterli. Allora perché si dovrebbero disprezzare e biasimare tali persone, punendole e mettendole a morte?⁴⁰⁸ Parimenti, se le opere buone non potessero essere attribuite a coloro che le compiono, perché tali uomini dovrebbero essere premiati? Niente è più efficace nel portare confusione nel mondo che il credere a simili insegnamenti (229).

L'erroneità dell'affermazione è confutata utilizzando il «principio del terzo escluso».⁴⁰⁹ Feretri resistenti per i genitori defunti sono considerati espressioni di pietà filiale da parte dei confuciani:

Se il Signore del Cielo non fa parte delle cose, quando esse vengono distrutte non ritornano a Lui bensì ai loro elementi costitutivi. Se però il Signore del Cielo facesse parte delle cose, quando esse vengono distrutte

⁴⁰⁵ CCC 311.

⁴⁰⁶ *STh* I, q. 49, a. 2, co. Cf. CCC 308.

⁴⁰⁷ CCC 308.

⁴⁰⁸ Cf. Sir 15,20: Dio «non ha comandato a nessuno di essere empio e non ha dato a nessuno il permesso di peccare».

⁴⁰⁹ OLM, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 263.

o muoiono ritornerebbero a Lui; non si potrebbe considerare ciò come un'autentica distruzione, ma come un perfezionamento. Chi non vorrebbe morire il prima possibile, in modo da poter essere trasformato e ritornare al Sovrano Supremo? I figli pietosi fanno costruire bare resistenti per i loro genitori; come mai non vogliono che i genitori defunti si trasformino velocemente in Colui che è sommamente onorato? (230).

Il motivo per cui le cose non sono pari a Dio si trova nella Sua natura:

Ho già provato che il Signore del Cielo è il creatore e il reggitore dei diecimila esseri. La Sua natura è perfettissima, e non può essere commisurata a quella delle cose; come si potrebbe dire che gli esseri sono pari a Lui? (231).

4.9. La relazione tra Dio e tutti gli esseri

«Le varie creature, volute nel loro proprio essere, riflettono, ognuna a suo modo, un raggio dell'infinita sapienza e bontà di Dio». ⁴¹⁰ Non si può dire che «vi è somiglianza della creatura con Dio per comunanza di forma secondo la stessa natura specifica o generica; ma solo secondo analogia, in quanto cioè Dio è ente per essenza, e le altre cose per partecipazione». ⁴¹¹

Sappiamo che tutti gli esseri hanno nature buone, che i loro principi sono retti, e che è giusto considerarli vestigia del Signore del Cielo; ma dire che essi sono lo stesso Signore del Cielo è erroneo. Ad esempio: quando si vedono per strada grandi impronte di piedi si capisce che i piedi di un adulto sono passati per di là; ma non si possono considerare le impronte uguali all'uomo. Quando si guarda un bel quadro, si ammira il pittore e si apprezza la sua eccellente perizia; ma non si può per questo confondere il pittore con il quadro (232).

⁴¹⁰ CCC 339.

⁴¹¹ *STh* I, q. 4, a. 3, ad 3.

«Gli esseri intelligenti muovono se stessi verso il fine che si sono proposti e che hanno concepito nel proprio intelletto».⁴¹² Quindi, ognuno di noi deve raggiungere il proprio fine che è Dio stesso perché il principio di finalità afferma che «ogni agente opera in vista di un fine».

Il Signore del Cielo ha creato i diecimila esseri. Quando scopriamo dalle Sue vestigia che l'origine di tutte le cose è supremamente buona e giusta, pensiamo ad essa con incessante ammirazione. Non è forse un grande errore rimanere legati a un'opinione deviata, dimenticando la vera origine della creazione? (233).

Dio è «il Creatore sovrano e libero, causa prima di tutto ciò che esiste, egli è presente nell'intimo più profondo delle sue creature».⁴¹³

Tale incomprendione non è altro che l'incapacità di conoscere le cause degli esseri. C'è un tipo di causa che è parte costitutiva delle cose, come i principi yin e yang; ce n'è un tipo che è esterno ad esse, come le cause efficienti; e così via. Il Signore del Cielo, creatore di tutti gli esseri, è la causa efficiente universale; perciò Egli deve trascendere tutte le cose (234).

«Dio è in tutte le cose, non già come parte della loro essenza, o come una loro qualità accidentale, ma come l'agente è presente alla cosa in cui opera».⁴¹⁴ L'essere «è ciò che nelle cose vi è di più intimo e di più profondamente radicato, poiché, [...] è elemento formale rispetto a tutti i principi e i componenti che si trovano in una data realtà».⁴¹⁵

Ci sono più modi di descrivere la relazione del Signore del Cielo con le cose. O Lui risiede in esse come un uomo sta in un luogo, ad esempio in casa o in una sala; o è parte di esse, come una mano o un piede sono parte del corpo, ovvero i principi dello yin e dello yang sono

⁴¹² OLMI, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 264.

⁴¹³ CCC 300.

⁴¹⁴ *STh* I, q. 8, a. 1 co.

⁴¹⁵ *STh* I, q. 8, a. 1 co.

parte di una persona; o è in relazione con esse come l'accidente lo è con la sostanza, ad esempio nel modo in cui il colore bianco di un cavallo lo fa essere un cavallo bianco, o la mancanza di calore nel ghiaccio lo rende gelato; o è in esse come la causa è nei suoi effetti, o la luce del sole è nel cristallo illuminato,⁴¹⁶ o il fuoco è nel ferro arroventato (235).

Ci sono molte espressioni metaforiche applicabili a Dio. «Come si dice che il sole entra nella stanza e ne esce, se vi giunge o si diparte il suo raggio; così si dice che Dio si avvicina a noi o se ne allontana in quanto noi percepiamo l'influsso della sua bontà o ne siamo privati».⁴¹⁷

Risalendo dagli effetti alla causa, si può dire che il Signore del Cielo è in tutti gli esseri. Pur essendo la luce nel cristallo e il fuoco nel ferro, ciascuno di essi ha la propria natura, inconfondibile con tutte le altre. Dire perciò che il Signore del Cielo è nelle cose a questo modo non crea alcun problema (236).

Però nessuna creatura può essere separata da Dio, perché, dopo averla creata, Egli non l'abbandona a se stessa. «Non le dona soltanto di essere e di esistere: la conserva in ogni istante nell'essere, le dà la facoltà di agire e la conduce al suo termine».⁴¹⁸ San Tommaso spiega in quale modo Dio sia presente nella creazione: «Nelle sostanze incorporee non si trova né direttamente né indirettamente altra totalità che secondo il preciso aspetto dell'essenza. Perciò, come l'anima è tutta in ciascuna parte del corpo, così Dio è tutto in tutti e singoli gli enti».⁴¹⁹

⁴¹⁶ Cf. *STh* I, q. 8, a. 1, co: «Come la luce è causata nell'aria dal sole finché l'aria rimane illuminata». È interessante notare come Ricci riesca spesso a fare esempi ben conosciuti dai letterati cinesi, e capaci di sollecitare la loro curiosità. In questo caso, il posto dell'aria nell'analogia tomista viene preso dal cristallo, il quale fu oggetto di dono a diversi mandarini e suscitò il loro interesse e il loro apprezzamento.

⁴¹⁷ *STh* I, q. 9, a. 1, ad 3.

⁴¹⁸ *CCC* 301. Cf. *Sap* 11,24-26.

⁴¹⁹ *STh* I, q. 8, a. 2, ad 3.

Il cristallo può essere separato dalla luce, ma gli esseri non possono essere separati dal Signore del Cielo. Egli è immateriale e onnipresente; nulla può essere completamente separato da Lui. Quindi si può dire che il tutto è in ogni cosa, ma anche che il tutto è in ogni sua parte (237).

4.10. La relazione tra l'uomo e il resto della creazione

Il LC, soddisfatto della spiegazione fornita, chiede ancora:

Dopo aver ascoltato la Sua brillante spiegazione, ogni dubbio che nutritivo in passato è stato dissolto. Alcune persone, però, sostengono che l'uomo formi una sola unità con tutti gli esseri sotto il cielo. Che cosa gliene pare? (238).

L'uomo «non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana». ⁴²⁰ Poiché è stato creato a immagine di Dio, ⁴²¹ nella persona umana «vi è una somiglianza con Dio, dipendente da lui come da suo esemplare: ma non è una somiglianza di uguaglianza. [...] Perciò si dovrà dire che nell'uomo vi è un'immagine di Dio, non già perfetta, bensì imperfetta». ⁴²² Il LO afferma:

Considerare l'uomo pari al Signore del Cielo è stimarlo troppo; ma considerarlo tutt'uno con le cose, come se fosse uguale all'argilla, è degradarlo troppo. Poiché la prima prospettiva pone l'uomo troppo in alto, alcune persone vorrebbero piuttosto essere considerate animali; ma anche la seconda prospettiva è esagerata, e ci sono persone che non vorrebbero essere considerate argilla. Lei, Signore, concorda nell'attribuire l'uomo alla stessa specie dell'argilla? Non è difficile mostrare come questo argomento sia insostenibile (239).

⁴²⁰ GS 14.

⁴²¹ Cf. Gen 1,27.

⁴²² *STh* I, q. 93, a. 1, co.

Davanti a una questione simile l'Angelico dice che: «sul piano fisico [...] i corpi corruttibili e incorruttibili non appartengono tutti allo stesso genere, per la natura diversa della loro potenza [...] Sul piano logico invece è unico il genere di tutti i corpi, per l'unico carattere della corporeità». ⁴²³ Così Ricci, prima di entrare in argomento, desidera chiarire che cosa si intenda per unità dell'uomo con tutte le altre cose: unità di nome, di gruppo, o di significato?

Nell'universo molti esseri sono simili. Ci sono cose che hanno lo stesso nome, ma sono essenzialmente diverse: ad esempio, la costellazione del Salice e l'albero del salice. ⁴²⁴ Ci sono cose che appartengono allo stesso gruppo, radunate insieme in unità: ad esempio, le pecore in un recinto fanno parte del medesimo gregge, i soldati di un esercito fanno parte della medesima armata. Ci sono cose diverse che hanno un significato simile: ad esempio la radice, la fonte e il cuore, poiché la radice è la base dei cento rami, la fonte è la sorgente dei cento ruscelli, il cuore è l'origine delle cento vene. Gli esseri appartenenti a questi tre generi vengono considerati simili; di fatto, però, ognuno di essi è diverso dagli altri (240).

Ci sono esseri appartenenti allo stesso genere: ad esempio tutti gli animali dotati di percezione, che sono divisi in diverse specie. Ancora, ci sono esseri appartenenti alla stessa specie: ad esempio, questo e quel cavallo appartengono entrambi alla specie equina, questo e quell'uomo appartengono entrambi alla specie umana. Gli esseri appartenenti a tali specie possono dirsi simili, in senso stretto (241).

«La forma della corporeità non è unica per tutti i corpi; essa infatti non è diversa da quelle forme che distinguono i corpi». ⁴²⁵

⁴²³ *STh* I, q. 66, a. 2, ad 2.

⁴²⁴ Il Salice (柳宿) è una delle ventotto case del sistema delle costellazioni cinesi; corrisponde alla costellazione di Idra nella classificazione occidentale.

⁴²⁵ *STh* I, q. 66, a. 2, ad 3.

Infine, ci sono cose appartenenti allo stesso essere: ad esempio, i quattro arti e il tronco fanno parte del medesimo corpo. E ci sono esseri che hanno nomi differenti: ad esempio, i nomi Fang Xun e Di Yao indicano la stessa persona. In questi casi si attua una reale identità (242).

Il LO così chiede: «a quali dei tre generi di somiglianza sopra indicati si riferisce l'affermazione: "i diecimila esseri sotto il cielo sono la stessa cosa"»? (243).

Il LC riformula la sua domanda:

La somiglianza di cui si parla consiste nell'appartenere a un solo corpo. L'uomo nobile considera i diecimila esseri sotto il cielo come se fossero un solo essere; colui che opera distinzioni attraverso la materia, separando Lei da me, è l'uomo meschino. L'uomo nobile ritiene che i diecimila esseri siano un solo corpo non per artificio, ma perché ha un cuore benevolo; il che può accadere non solo con gli uomini nobili, ma anche con quelli meschini (244).

L'espressione «un solo corpo» usata dagli antichi era solo una metafora per indicare la stessa origine; così il LO dà la propria interpretazione dei concetti di benevolenza e di rettitudine:

I confuciani delle generazioni precedenti sostenevano che i diecimila esseri sono un solo corpo al fine di incoraggiare la gente comune a mettere in pratica la benevolenza; ciò a cui si riferivano usando l'espressione «un solo corpo» era semplicemente la derivazione di tutte le cose dalla stessa origine. Ma se Lei crede che tutti gli esseri siano veramente un solo corpo, questo porterà a distruggere la Via della benevolenza e della rettitudine. Per quale motivo? Perché occorrono almeno due soggetti affinché la benevolenza e la rettitudine possano operare. Se tutti gli esseri fossero veramente un solo corpo dovrebbero essere fisicamente uno, distinguendosi per immagini prive di realtà; ma come possono vuote immagini amarsi e rispettarsi reciprocamente? Perciò si dice che colui il quale pratica la benevolenza la rivolge agli altri (245).

La benevolenza, 仁 [rén], è considerata la più grande virtù dal confucianesimo, e quindi, non a caso, Ricci ne parla più volte: talvolta essa è considerata come equivalente alla carità cristiana.

La benevolenza⁴²⁶ consiste nel fare agli altri ciò che si vorrebbe fosse fatto a sé;⁴²⁷ la rettitudine consiste nell'onorare gli anziani e nel rispettare i più grandi.⁴²⁸ In ogni caso dev'esserci una distinzione tra se stessi e gli altri; se si eliminasse tale distinzione, scomparirebbero completamente i principi di benevolenza e di rettitudine. Se tutte le cose fossero me stesso, allora la benevolenza e la rettitudine sarebbero equivalenti all'amore e al servizio di me stesso; diventerei, così, un uomo meschino, cercando solamente i miei interessi e ignorando completamente gli altri, godendo solo della fama di essere benevolo e retto. Quando i testi parlano della differenza tra sé e gli altri non trattano soltanto dell'apparenza esterna, ma dell'apparenza e della sostanza al tempo stesso (246).

Qui, il LO approfondisce il tema già iniziato, interpretandolo alla luce del Vangelo. Confrontiamo questo passo con un celebre testo biblico: la grandezza della benevolenza è nell'amore per i lontani. Nel discorso della montagna Gesù dice: «Amate i vostri nemici e pregate

⁴²⁶ Il termine 仁, ricco di significati, indica la prima delle quattro virtù confuciane (仁义礼智); può essere tradotto come «benevolenza», «carità», «amore», «umanità», «misericordia», «compassione», «grazia», «sensibilità» e «nucleo», e anche come «umanizzare», «amare», «beneficiare», «solidarizzare», ecc. Tale termine è usato ben 92 volte nel *TZSY*. Ricci parla dettagliatamente del 仁 (cf. *TZSY* 467-487), in analogia al comandamento cristiano dell'amore. 《礼记·儒行》：“温良者，仁之本也。敬慎者，仁之地也。宽裕者，仁之作也。孙接者，仁之能也。礼节者，仁之貌也。言谈者，仁之文也。歌乐者，仁之和也。分散者，仁之施也。” 《孟子·告子上》：“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。” 《韩非子·解老》：“仁者，谓其中心欣然爱人也。” 《说文》：“仁，亲也。”

⁴²⁷ Cf. Mt 7,12; Rm 13,8-10.

⁴²⁸ Cf. Mc 12,29-31; Rm 13,8s; Ef 6,1-3; Es 20,12; CCC 2196-2257.

per i vostri persecutori». ⁴²⁹ È naturale che l'uomo ami i propri familiari e coloro che lo amano; in questo modo non fa nulla di straordinario poiché anche le altre creature, incluse quelle prive di vita, fanno la stessa cosa. Così il punto di arrivo è evidente, anche se implicito: «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste». ⁴³⁰

Quando parliamo della grandezza della benevolenza la intendiamo riferita a ciò che è lontano, non a ciò che è vicino. Ciò che è a portata di mano, come l'amore per il proprio corpo, è attuabile anche se si è privi di consapevolezza. Così l'acqua scorre sempre verso il basso, dirigendosi verso i luoghi umidi e unendosi a ciò che le è affine, per alimentare e preservare se stessa; il fuoco brucia sempre verso l'alto, verso luoghi secchi, unendosi a ciò che gli è affine per alimentare la propria natura. Anche gli animali sono in grado di amare il loro parente più prossimo: ci sono quelli che si inginocchiano per suggerire il latte della loro madre, e quelli che nutrono i genitori vecchi e deboli. Anche l'uomo meschino può amare i propri familiari: si affatica senza temere i pericoli, fino a commettere furti, in modo da prendersi cura dei membri della sua famiglia. Anche le persone comuni possono amare la propria patria: sovente ci sono soldati che sacrificano la propria vita per resistere a nemici avidi e feroci (247).

Un amore così grande «da abbracciare le diecimila nazioni sotto il cielo e raggiungere ogni luogo», se non si basasse sull'amore di Dio in Cristo per tutta l'umanità, come si potrebbe spiegare? Quindi, possiamo senz'altro affermare che gli «uomini più lontani» sono sinonimi dei «nemici» e dei «persecutori» in senso biblico. Soltanto in Cristo, che «è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia», ⁴³¹ i «nemici» diventano «amici», i «lontani» diventano «vicini»; ed è possibile formare con loro una sola famiglia, un solo corpo, un'unica

⁴²⁹ Mt 5,44.

⁴³⁰ Mt 5,48.

⁴³¹ Ef 2,14.

umanità senza distinzioni, come dice san Paolo: «E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito».⁴³²

Ma solo gli uomini nobili, dotati di grande benevolenza, possono estendere il proprio amore agli uomini più lontani, in modo da abbracciare le diecimila nazioni sotto il cielo e raggiungere ogni luogo. Come può un uomo nobile ignorare che possiede un corpo,⁴³³ e che un altro uomo possiede un corpo diverso; che questa è la sua famiglia, la sua nazione, e quelle sono la famiglia e la nazione di qualcun altro; e al tempo stesso riconoscere che gli uomini e le cose sono creati e nutriti dal Signore del Cielo, il Sovrano Supremo, e che quindi ha la responsabilità di amare tutti gli uomini e di avere compassione di loro?⁴³⁴ Potrebbe essere simile all'uomo meschino, che ama esclusivamente i suoi consanguinei? (248).

Allora, il LC domanda quale sia il vero senso dei testi antichi. «Così, il credere che tutte le cose siano un solo corpo è dannoso per la benevolenza e la rettitudine. Perché allora nella *Dottrina del Mezzo* “identificare se stesso con l'intero corpo dei funzionari”⁴³⁵ è elencato tra le nove regole che dovrebbero governare l'impero?» (249).

⁴³² 1 Cor 12,13. Cf. Col 3,11; Gal 3,28.

⁴³³ Cf. CCC 362-368; GS 14.

⁴³⁴ Cf. Mt 5,48; CCC 222-227.

⁴³⁵ 《中庸》第二十章：“凡为天下国家有九经。曰：修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也”。(Oltre all'entrare in empatia con l'intero corpo dei funzionari, le nove regole di buon governo prescritte da questo classico confuciano sono: perfezionare il proprio carattere; onorare gli uomini virtuosi e di talento; provare affetto verso i propri familiari; rispettare i grandi ministri; trattare con le masse di persone come fosse- ro bambini; incoraggiare gli sforzi di tutte le classi di artigiani; trattare in modo indulgente le persone tenendole a distanza; blandire cortesemente i governanti degli stati).

Il LO sostiene che la benevolenza è rivolta esclusivamente agli uomini, delle cose invece bisogna «prendere cura»; infatti si dice che «Dio ha creato tutto per l'uomo, ma l'uomo è stato creato per servire e amare Dio e per offrirgli tutta la creazione»:⁴³⁶

Non c'è nulla di male nell'espressione «identificarsi con le cose» se intesa in senso figurato; ma usandola in senso letterale si fa non poca violenza alla ragione. La *Dottrina del Mezzo* esige che il sovrano dimostri ogni premura verso i suoi ministri, dando per inteso che il sovrano e i ministri appartengono alla stessa specie. Si potrebbe dire che il sovrano debba dimostrare ogni premura verso l'erba, gli alberi, le tegole e le pietre? Ho sentito dire che l'uomo nobile deve prendersi cura delle cose, ma non avere benevolenza verso di esse. Ora, fare in modo che le cose diventino un solo corpo con gli uomini equivale a insistere che qualunque cosa debba essere trattata con benevolenza (250).

Facendo appello al principio di non contraddizione, Ricci dimostra l'assurdità di sostenere che l'uomo debba usare benevolenza verso le cose. Poiché l'uomo è il vertice della creazione, in cui esiste la giusta gerarchia delle creature che è espressa dall'ordine dei sei giorni.⁴³⁷

Mo Di⁴³⁸ amava tutti gli uomini senza distinzioni e i primi confuciani discutevano con lui, ritenendo che sbagliasse. Ora, che i confuciani di oggi siano d'accordo nel persuadere la gente a trattare l'argilla con

⁴³⁶ CCC 358.

⁴³⁷ Cf. CCC 342-343.

⁴³⁸ 墨翟, comunemente chiamato 墨子 (468-376 a.C.), è stato il fondatore di una scuola che si oppose energicamente sia al confucianesimo sia al daoismo. È considerato il filosofo cinese più vicino al cristianesimo poiché ritiene che l'ente supremo, il Cielo, sia ben disposto e compassionevole con tutti. I tratti principali del Cielo sono 兼爱 (amore universale, solidarietà) e 非攻 (giustizia, rettitudine). Anche l'uomo singolo e i governanti devono conformarsi a tali precetti e il Cielo, di conseguenza, concederà loro i propri favori. L'etica si basa quindi sul presupposto che l'uomo sia capace di autogovernarsi.

benevolenza, considerandolo giusto, è veramente strano! Il Signore del Cielo ha creato il cielo e la terra e i diecimila esseri, che sono molto vari, differenziando le specie dello stesso genere; differenziando i corpi della stessa specie; differenziando le funzioni dello stesso corpo. Se Lei ora insistesse nel dire che tutte le cose sono un solo corpo, si opporrebbe alla volontà del Creatore (251).

La bellezza dell'universo consiste, propriamente, nel fatto che «l'ordine e l'armonia del mondo creato risultano dalla diversità degli esseri e dalle relazioni esistenti tra loro».439 E le innumerevoli diversità volute da Dio «stanno a significare che nessuna creatura basta a se stessa, che esse esistono solo in dipendenza le une dalle altre, per completarsi vicendevolmente, al servizio le une delle altre».440

La bellezza delle cose consiste nel loro essere varie e numerose. Quindi, chi cerca tesori desidera molti oggetti preziosi; chi colleziona oggetti antichi ne vuole tanti quanti riesce a ottenerne; chi è ghiotto di buon cibo vuole gustare il maggior numero possibile di sapori. Se tutte le cose sotto il cielo fossero rosse, chi non proverebbe disgusto per il colore rosso? Ma se le cose sono rosse, verdi, bianche, blu nessuno se ne stanca, sebbene le veda tutti i giorni. Chi vorrebbe ascoltare musica se esistesse solo la nota gong? Ma se la nota gong è seguita da shang, poi da jue, poi da zhi, poi da yu, chi sente questa melodia non presta più attenzione al sapore del cibo per tre mesi.441 Se ciò vale per l'esteriorità, perché non dovrebbe valere per l'interiorità? (252).

Come è già stato detto, il criterio della distinzione tra gli esseri è la sostanza o la natura, non l'apparenza. Anche se, ad esempio, «il termine animale, adoperato per l'animale vero e per quello dipinto, non è preso in senso puramente equivoco».442

439 CCC 341.

440 CCC 340.

441 宫 (do), 商 (re), 角 (mi), 徵 (sol), 羽 (la) sono le Cinque Note della scala musicale cinese.

442 *STh* I, q. 13, a. 10, ad 4.

Ho già spiegato chiaramente che ogni specie di esseri deve essere distinta in base alla propria natura, e che le distinzioni non si possono fare in base alla semplice apparenza. Infatti, malgrado un leone⁴⁴³ di pietra e un leone in carne e ossa abbiano la stessa figura, sono fatti di sostanze diverse; malgrado un uomo di pietra e un leone di pietra abbiano figure diverse, sono fatti della stessa sostanza. Perché? Perché sono entrambi pietre. Ho udito una volta il mio insegnante spiegare il significato delle sostanze e dei corpi dicendo che corpi simili della stessa sostanza appartengono alla stessa specie, ma che gli appartenenti a una stessa specie non necessariamente hanno lo stesso corpo (253).

Qui vediamo in atto l'impostazione della morale tomista, che cerca di stabilire quale sia il fine proprio delle azioni di un ente che possiede la natura umana, e quali siano i mezzi necessari per raggiungere tale fine. Comunque, anche gli atti morali dell'uomo appartengono alla sfera dell'essere: il soggetto che agisce, il suo potere di agire, il suo libero arbitrio e persino la sua stessa libertà di scelta, insomma, tutto quello che fa dipende dall'Essere supremo – cioè da Dio.⁴⁴⁴ «La libertà fa dell'uomo un soggetto morale»;⁴⁴⁵ la moralità,⁴⁴⁶ cioè, dipende dalla libertà di ogni singola persona, la quale agisce in base a un giudizio di coscienza che esprime la voce stessa di Dio.

Egli diceva anche che le azioni compiute da un corpo appartengono non solo al corpo nel suo intero, ma anche a ogni singolo arto. Se la mano destra ha salvato qualcuno da un disastro, tutto il corpo e ambedue le mani possono dirsi compassionevoli; se la mano sinistra si è abituata a rubare, debbono dirsi ladri non solo essa, ma anche la mano destra e tutto il corpo. Tuttavia, se da ciò si conclude che i diecimila esseri sotto il cielo sono un solo corpo, allora le azioni di tutti gli

⁴⁴³ *STh* I, q. 13, a. 9, co.

⁴⁴⁴ Cf. E. GILSON, «Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être», in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (1973) 40, 7-36.

⁴⁴⁵ CCC 1749.

⁴⁴⁶ Cf. *GS* 16-17; CCC 1749-1802; *STh* I, q. 64, a. 7, co; I-II, q. 24.

uomini al mondo devono essere considerate come compiute da ciascuno. Zhi era un ladro, allora anche Boyi deve essere chiamato ladro; re Wu agiva con benevolenza, allora anche re Zhou deve essere considerato benevolo.⁴⁴⁷ Dire che le azioni di tutti gli esseri sono uguali perché essi appartengono a un unico corpo non è confondere gli atti propri di ognuno? (254).

Considerare tutte le cose come «un solo corpo» è un'affermazione completamente insostenibile, perché tale concezione porta con sé una totale confusione nelle diverse dimensioni – religiosa, sociale, morale e di scienza.

Discutendo sulle differenze tra gli esseri, gli studiosi dicono che alcune cose hanno lo stesso corpo e altre no; e allora, che bisogno c'è di unirle tutte in un solo corpo? Le cose che sono reciprocamente connesse appartengono allo stesso corpo, ma quelle che sono separate tra di loro hanno corpi diversi. È come l'acqua di un fiume: per tutto il tempo che scorre in esso condivide il corpo del fiume, ma quando viene versata in un mestolo si può solo dire che l'acqua nel mestolo e l'acqua nel fiume sono della medesima sostanza. Come si potrebbe dire che siano una sola entità? Chiunque persista nell'affermare che il cielo, la terra e i diecimila esseri sono un solo corpo disprezza il Sovrano Supremo, confonde i premi e i castighi, cancella la distinzione tra i generi e le specie, distrugge la benevolenza e la rettitudine. Anche se letterati di alto livello sostengono questa concezione, non oso far altro che confutarla (255).

4.11. Conclusione

Il LC si sente appagato dalla spiegazione fornita, e desidera ricevere ulteriori insegnamenti:

⁴⁴⁷ 跖 è stato un famoso brigante dell'antichità; 伯夷 era noto per la sua virtù. Re 武, primo sovrano della dinastia 周, fu un esempio di benevolenza; re 纣, ultimo sovrano della dinastia 商, fu un esempio di crudeltà.

La Sua spiegazione è molto chiara, riesce a dissipare i dubbi e a sgombrare il campo dalle teorie discordanti; è questa la religione ortodossa. Ho recepito i Suoi insegnamenti sull'immortalità e sull'immutabilità dell'anima; ma ho anche sentito dire che la Sua santa religione non concorda con la concezione buddhista riguardante la reincarnazione nelle Sei Direzioni, e l'uccisione degli animali. Certamente Lei ha qualche insegnamento in proposito, spero di poterlo ascoltare un altro giorno (256).

Provando una gioia ancor più grande di quella provata dal LC, il LO si rende pienamente disponibile a rispondere a qualsiasi domanda: «I colli sono già stati spianati, che difficoltà c'è a spianare un formicaio? Ho desiderato a lungo trattare tali argomenti; quello che Lei vuole ascoltare è anche ciò che desidero dirLe» (257).

Padre Ricci ha suddiviso il *TZSY* in due volumi; in conformità con la sua suddivisione, anche noi proseguiamo il lavoro nel capitolo seguente.

CAPITOLO IV

ANALISI TEOLOGICA DELLA SECONDA PARTE DEL *TZSY*

Riprendendo il lavoro analitico iniziato già nel capitolo precedente, i numeri dei titoli di secondo livello corrisponderanno alla suddivisione dei vari capitoli fatta da Ricci.

5. CONFUTAZIONE DELLA REINCARNAZIONE¹ E SENSO VERO DEL DIGIUNO

La lunga discussione, già iniziata nel capitolo precedente, sulla condizione dell'uomo in questa vita continua in buona parte del capitolo V: *Confutazione delle false dottrine riguardanti la reincarnazione nelle Sei Direzioni e la proibizione di uccidere gli animali, e spiegazione del vero significato del digiuno*. L'uomo non ha un'esistenza precedente alla sua nascita (258-284); tutte le cose sono state create a servizio dell'uomo, e quindi non c'è bisogno di proibire l'uccisione degli animali (285-300). La discussione si conclude con una breve trattazione sulla pratica del digiuno, il cui significato non è collegato alla rinascita in altra forma; mentre se ne esalta il valore come rinuncia per lasciarsi guidare dallo Spirito (301-320).

È molto difficile, per i cinesi contemporanei di Ricci, accettare la realtà della irripetibilità e unicità della vita umana. Il missionario maceratese, pur rispettando i buddhisti cinesi come fratelli (69), ne confuta decisamente la dottrina della reincarnazione, che ha essenzialmente sei punti incompatibili con la fede cristiana: la negazione della bontà della creazio-

¹ Con l'espressione «reincarnazione» viene denominata la dottrina secondo cui l'anima umana, dopo la morte, assume un altro corpo, e in tal modo s'incarna nuovamente (cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 462).

ne, se si accetta che la natura del mondo sia illusoria;² la negazione della linearità della storia, se si accetta che il tempo sia infinitamente ciclico;³ la negazione dell'inferno;⁴ se si accetta che le esistenze terrene siano molteplici, a causa di una legge di natura che spinge a un continuo progresso fino alla perfezione; la negazione della redenzione,⁵ se si accetta che la meta finale si raggiunga per i propri meriti, e che in ogni nuova esistenza l'anima progredisca in proporzione ai propri sforzi; la negazione dell'incarnazione di Cristo e della sua resurrezione corporea⁶ – inclusa anche la nostra resurrezione – se si accetta che, progredendo verso la perfezione finale, l'anima assuma, nelle sue nuove incarnazioni, involucri sempre meno materiali, sino a liberarsi completamente dalla condizione corporea.

«Il cristianesimo sostiene una basilare unità tra anima e corpo», cioè una dualità; «mentre i reincarnazionisti propugnano un fondamentale dualismo»,⁷ in cui il corpo è soltanto uno strumento dell'anima che viene lasciato dopo ogni esistenza terrena, per prenderne un altro completamente diverso. «Nel campo escatologico, il reincarnazionismo rifiuta la possibilità di una condanna eterna e l'idea della risurrezione della carne».⁸ Ma il suo errore principale consiste nella negazione della soteriologia cristiana,⁹ poiché

L'anima si salva attraverso il proprio sforzo. In questo modo sostiene una soteriologia *autoredentrice*, del tutto opposta alla soteriologia *eteroredentrice* cristiana. Ebbene, se si sopprime l'eteroredenzione, non si può più parlare in nessun modo di Cristo Redentore. [...] Con questo punto centrale *sta in piedi o cade* tutta la dottrina sulla Chiesa, i sacramenti e la grazia.¹⁰

² Cf. CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 217.

³ Cf. CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 217.

⁴ Cf. A. GIUDICI, «Escatologia», in *NDT*, 389-392.

⁵ Cf. M. FLICK, «Croce», in *NDT*, 262-265.269 s.

⁶ Cf. G. BOF, «Risurrezione», in *NDT*, 1307-1331; CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 218.

⁷ CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 218.

⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 464.

⁹ Cf. C. MOLARI, «Salvezza», in *NDT*, 1397-1435; I. MANCINI, «Dio», in *NDT*, 314-316; M. BORDONI, «Cristologia», in *NDT*, 225-227.

¹⁰ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 464.

5.1. Confutazione delle dottrine riguardanti la reincarnazione nelle Sei Direzioni

Siccome il LC è interessato non solo alla vita presente, ma anche a quella futura, chiede quale sia «la dottrina che riguarda la vita precedente».

Ci sono tre concezioni della persona umana. La prima sostiene che l'uomo, prima di nascere, non esiste, e quindi non può lasciare nulla di sé dopo la morte. La seconda afferma che l'uomo ha tre esistenze: una precedente la nascita, l'altra successiva alla morte, e la vita presente. Così, la felicità o la sofferenza che proviamo in questa vita dipenderebbero dalle azioni buone o cattive compiute in quella passata; la fortuna o la sfortuna che incontreremo nella vita futura sarebbero determinate dalla rettitudine o dall'iniquità delle nostre azioni in quella presente (258).

Ora, la Sua riverita religione insegna che l'uomo ha solo un'esistenza temporanea nella vita presente, e che essa determina la dimora eterna della vita futura; perciò nel breve soggiorno in questo mondo dobbiamo perfezionare la virtù e operare il bene, in modo da godere per sempre della felicità. Vivere in questo mondo è camminare lungo la strada, vivere in quello futuro è ritornare alla propria casa; questo mondo è dove si guadagnano i meriti, quello futuro è dove si riceve il premio. Tale dottrina tratta soltanto della vita che verrà; qual è la dottrina che riguarda la vita precedente? (259).

Sappiamo che la reincarnazione è una dottrina caratterizzante tutte le tradizioni religiose sorte in india; oggi difficilmente riusciamo a sapere «se vi siano stati contatti tra il mondo indiano arcaico e quello greco», ma «certo colpisce il fatto che la teoria della reincarnazione si ritrovi poi tra i greci, all'interno di un dualismo cosmico e antropologico molto simile a quello induista». ¹¹ Il LO non ha i mezzi per risalire all'origine della questione, e quindi stabilire chi abbia inventato per primo tale teoria: ma di sicuro egli conosce bene l'orfismo e

¹¹ CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 200.

Pitagora,¹² che «dà voce chiaramente per la prima volta»¹³ alla reincarnazione. Tale teoria non è la retta via per frenare il diffondersi del male tra gli uomini:

Nei tempi antichi, in Occidente visse un filosofo chiamato Pitagora, uomo di abilità eccezionale ma non sempre lineare come avrebbe dovuto essere. Poiché odiava la sfrenatezza delle cattive azioni compiute dagli uomini meschini, approfittando della propria fama creò una strana teoria per trattenerli. Egli disse che chi compie il male viene retribuito nascendo di nuovo in un'esistenza successiva: o avrà la luce in una famiglia misera e tribolata, o verrà trasformato in animale – il prepotente sarà trasformato in tigre, o leopardo; l'arrogante in leone; il lascivo in cane o maiale; l'avidio in bue o mulo; il ladro in volpe, lupo, aquila e così via.¹⁴ La trasformazione corrisponde sempre al male compiuto. Altri uomini nobili criticarono questa concezione, sostenendo che, malgrado la bontà dell'intenzione, c'erano difetti nella concezione stessa. Esiste il modo retto di frenare il male; che bisogno c'è di abbandonare la verità e di seguire un pensiero distorto? (260).

Dopo la morte di Pitagora alcuni suoi discepoli continuarono a seguire i suoi insegnamenti; proprio allora essi iniziarono a trapelare e trovarono la strada per altri paesi. Allora Śākyamuni progettò di stabilire una nuova religione, accettò la teoria della reincarnazione e la unì a quella delle Sei Direzioni con cento altre menzogne, tutte raccolte in libri che chiamò testi classici. Anni dopo qualche cinese giunse in questo paese, e così la trasmise in Cina. Questa religione è priva di fondamenti storici degni di fede, e di principi reali sui cui basarsi. L'India è un luogo piccolo, non è considerata come una nazione di alto livello; è priva di educazione civile e di costumi virtuosi, e le narrazioni storiche di molti paesi ignorano totalmente la sua esistenza. Come può essere un modello adeguato per gli uomini sotto il cielo? (261).

¹² Pitagora di Samo (570-495 a.C.) è stato un filosofo greco, fondatore di una scuola di pensiero che dava particolare importanza alle conoscenze matematiche.

¹³ CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 202.

¹⁴ Cf. CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 202.

Il LC ammira il mappamondo realizzato da Ricci e quindi non mette in dubbio che tutto ciò sia vero; tuttavia non c'è motivo per respingere il buddhismo, se quel che esso insegna è ragionevole.

Ho visto la Sua mappa completa delle diecimila nazioni della terra,¹⁵ il cui contenuto si accorda precisamente con i dati astronomici; non vi è il minimo errore. Inoltre, Lei ha personalmente viaggiato molto, dall'Europa alla Cina; ciò che Lei dice riguardo alle cose viste e udite del paese di Buddha dev'essere certamente vero. Poiché tale paese è così misero e modesto, è veramente risibile il fatto che si leggano erroneamente i libri buddhisti, si creda nella Terra Pura,¹⁶ e addirittura si desideri morire anzitempo per potervi rinascere. Noi cinesi non siamo soliti viaggiare per grandi distanze verso terre straniere, così siamo spesso ignoranti riguardo alle altre nazioni; ciononostante, sebbene un paese sia piccolo e i suoi abitanti miseri, non c'è motivo per cui non si debba seguire ciò che in esso si dice se corrisponde alla ragione (262).

Il LO sostiene che nella dottrina della reincarnazione ci sono innumerevoli punti che vanno contro la ragione; ma si riferisce espressamente solo ad alcuni dei più importanti (263). Innanzitutto, nella realtà c'è una vera frattura tra la vita precedente e quella successiva, come sosteneva Giustino: «Se i “rinati” non hanno il ricordo della vita precedente, in realtà la reincarnazione non ha senso, poiché non traggono alcun giovamento né dal premio né dalla punizione».¹⁷

¹⁵ Così viene chiamato da Ricci il suo mappamondo, 坤輿万国全图; verso la fine del 1584 egli stupì enormemente i visitatori, che si recavano presso la sua residenza di 肇庆 per vederlo. Egli scrisse che il mappamondo era «la migliore e più utile opera che in tal tempo si poteva fare, per disporre la Cina a dar credito alle cose della nostra santa fede» (RICCI, *Della entrata*, 144). Il 4 novembre 1595 egli scrisse all'Acquaviva che tutti i cinesi interessati alle cose scientifiche «vengono per altro fine procuro che riportino alcun buono avviso per sua casa, hora di una materia, hora di un'altra, cominciando puoco a puoco a seminar il gran seme» (FR I, 209).

¹⁶ La Terra Pura (淨土, in sanscrito Sukhāvātī) è il paradiso del Buddha Amitābha («luce senza fine», in cinese trascritto foneticamente 阿弥陀); è venerato dal buddhismo mahāyāna.

¹⁷ CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 215.

Se una persona muore e la sua anima migra in un altro corpo, diventando un essere umano o un animale nel momento in cui rinasce al mondo, certamente non può perdere le caratteristiche della sua natura: deve quindi ricordare le azioni compiute nella vita precedente. Noi però non possiamo assolutamente ricordarle, e non ho mai sentito di nessuno che sia in grado di farlo. Perciò, non potrebbe essere più ovvio che non c'è alcuna esistenza precedente (264).

Il LC dice: «I libri del buddhismo e del daoismo riportano molti resoconti di persone capaci di ricordare gli avvenimenti delle loro vite precedenti; quindi deve esistere qualcuno in grado di farlo» (265).

Se accade questo, però, è perché gli esseri spirituali possono avere un certo influsso sulle creature corporee; quando i corpi assunti si muovono, ciò è per il fatto «che si trovano in essi come motori nei rispettivi corpi mobili». ¹⁸ Quindi, essi sono vincolati dal corpo materiale. Frequentemente il demonio inganna i sensi dei mortali con allucinazioni, in modo che sembri fare quello che realmente non farà; o può compiere prodigi che serviranno a condurre alla menzogna quanti crederanno in lui, poiché egli «può formare con l'aria corpi di ogni forma e figura, per apparire visibilmente in essi dopo averli assunti: per lo stesso motivo può rivestire e presentare un qualunque oggetto materiale sotto qualsiasi forma corporea». ¹⁹ Inoltre, come spiegare che tutti i libri classici prima del buddhismo non accennavano neppure a un solo episodio di una vita precedente?

Il demonio vuole ingannare le persone in modo che lo seguano; per questo si attacca ai corpi degli uomini e degli animali, facendo sì che affermino la propria appartenenza a determinate famiglie, e che raccontino eventi accaduti in esse per provare le sue menzogne. ²⁰ I personaggi citati nei libri suddetti sono esclusivamente discepoli di Buddha e Laozi, e i testi sono redatti solo dopo la trasmissione del buddhismo in Cina. Nei diecimila luoghi ci sono diecimila specie della vita e della

¹⁸ *STh* I, q. 51, a. 3, ad 3.

¹⁹ *STh* I, q. 114, a. 4, ad 2.

²⁰ Cf. *STh* I, q. 114, a. 4, co.

morte: perché dunque, dai tempi antichi fino ad oggi, i numerosi saggi dei paesi che hanno religioni diverse dal buddhismo, il cui insegnamento è stato ampio e profondo e che sono stati capaci di mandare a memoria mille libri di diecimila parole, non hanno ricordato un solo episodio di una vita precedente? Malgrado le persone si dimentichino facilmente delle cose, come possono dimenticare i loro genitori? Non ricordano neanche il proprio nome? Solo i discepoli di Buddha e di Laozi, e gli animali, possono ricordare tali cose e parlarne con altri? Questi discorsi infondati sono fatti per ingannare gli ignoranti, tra i quali si potrebbe trovare qualcuno che ci crede; ma tra le persone istruite, e nelle accademie e nelle scuole dove si discute dei diecimila principi, pochissime persone possono non considerarli ridicoli (266).

Obietta il LC: l'uomo non ricorda gli episodi della vita precedente perché, come afferma il Buddha, «l'anima umana unita a un corpo animale proviene da quella precedente; ma poiché il nuovo corpo non le si addice essa ne è limitata, e pertanto è incapace di esprimersi» (267).

Ora, «il principio dell'operazione intellettuale, cioè l'anima dell'uomo, è incorporeo e sussistente. [...] chi ha la facoltà di conoscere le cose, non deve possedere nessuna di esse nella sua natura; [...] è impossibile che esso intenda mediante un organo corporeo, perché anche la natura di quell'organo materiale impedirebbe la conoscenza di tutti i corpi».²¹ Quest'espressione dell'Angelico è ripresa dal LO in modo appropriato, per sostenere l'unicità della vita umana. Su ciò si fonda anche l'antropologia cristiana: infatti, da una parte, l'uomo si impegna nella perfezione di se stesso, quindi in una vita moralmente corretta; dall'altra, l'uomo è aperto verso il Cielo poiché la sua vita è in cammino verso la morte, cioè la separazione dell'anima dal corpo – ma «nell'anima separata esiste una tendenza verso il corpo, cioè alla risurrezione».²²

Quando risiedeva nel corpo precedente, però, era perfettamente in armonia con esso;²³ perché neanche allora poteva ricordare gli eventi

²¹ *STh I*, q. 75, a. 2, co.

²² COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 449.

²³ Cf. *STh I*, q. 76, a. 3, co.

della vita passata? Ho già spiegato che l'anima umana è spirito; e lo spirito, per sua stessa natura, non dipende dal corpo. Se anche dimostras-se in un animale, potrebbe servirsi delle proprie facoltà; com'è possibile che non sia in grado di esprimersi? Se il Signore del Cielo avesse stabilito la reincarnazione, con i suoi mutamenti in bello e in brutto, dovrebbe averlo fatto per convincere le persone a compiere il bene, o per castigare chi fa il male. Ma se non ricordiamo chiaramente il bene e il male compiuti nelle vite precedenti, come potremmo sapere che la buona o cattiva sorte della vita presente è causata da quella passata? È forse ciò un incoraggiare le persone ad agire bene? O un castigare chi fa il male? E dunque, quali sono i benefici che provengono dalla reincarnazione? (268).

«L'ordine e l'armonia del mondo creato risultano dalla diversità degli esseri e dalle relazioni esistenti tra loro. [...] La bellezza della creazione riflette la bellezza infinita del Creatore. Deve ispirare il rispetto e la sottomissione dell'intelligenza e della volontà dell'uomo».²⁴ In tal modo, Ricci non solo mette in rilievo l'intelligenza dell'uomo, che è creativa, ma anche sottolinea l'intelligenza degli animali, che, pur essendo donata da Dio, rimane uguale a stessa. San Tommaso dice che «per gli altri animali e per le piante viene ricordato il genere e la specie, allo scopo di indicare che la loro generazione spetta a esseri consimili».²⁵

Allorché il Sovrano Supremo creò, in principio, gli uomini e gli animali, non c'era necessità che gli uomini fossero tramutati in animali a causa dei loro peccati; pertanto assegnò a ciascun vivente un'anima che si accordasse alla sua specie.²⁶ Se oggi esistessero animali che sono stati uniti ad anime umane, le loro anime sarebbero diverse da quelle dei tempi passati: le attuali dovrebbero essere più intelligenti, le

²⁴ CCC 341.

²⁵ *STh* I, q. 72, ad 3.

²⁶ Cf. *STh* I, q. 72, ad 1.

antiche più stupide. Ma non ho mai sentito dire che ci sia alcuna differenza in proposito; perciò l'anima degli animali è rimasta identica, dall'antichità fino al presente (269).

L'anima intellettiva contiene virtualmente tutto quello che ha l'anima sensitiva e ancora di più, poiché essa «oltrepassa quella sensitiva, come [...] elemento formale e completivo, [...] per formare con essa la differenza [specificata] dell'uomo».²⁷

Tutti gli uomini che sono aperti alla Via ammettono l'esistenza di tre anime.²⁸ Quella inferiore è detta anima vegetativa; sostiene la vita e la crescita di ciò a cui è stata data: è l'anima delle piante. Quella intermedia è detta anima sensitiva;²⁹ sostiene la vita e la crescita di ciò a cui è stata data, ma rende anche possibile ascoltare con le orecchie, vedere con gli occhi, assaporare con la bocca, annusare con il naso, percepire le cose con gli arti: è l'anima degli animali. Quella superiore è detta anima intellettiva; comprende sia l'anima vegetativa sia l'anima sensitiva,³⁰ sostiene la crescita del corpo e la percezione delle cose, permette agli uomini di ragionare e di intuire chiaramente i principi delle cose: è l'anima dell'uomo (270).

L'anima sensitiva, nell'uomo, «non ha l'incorruttibilità per il fatto di essere sensitiva: essa le è dovuta, perché è intellettiva».³¹ Quando l'anima possiede il principio intellettivo insieme con quello sensitivo, allora è incorruttibile. Perciò «non sono le forme ad essere collocate in un dato genere o in una data specie, ma i composti».³²

²⁷ *STh* I, q. 76, a. 3, ad 4.

²⁸ Cf. *STh* I, q. 118, a. 2, ad 2; *TZSY* 133.

²⁹ Cf. *STh* I, q. 78, a. 1, co.

³⁰ Cf. *STh* I, q. 76, a. 3, co.

³¹ *STh* I, q. 76, a. 3, ad 1.

³² *STh* I, q. 76, a. 3, ad 2.

Se si considerassero uguali l'anima degli animali e l'anima dell'uomo, le anime verrebbero ad essere soltanto due: ciò non porterebbe confusione nell'ambito di una concezione accettata sotto il cielo? La natura degli esseri non è determinata dalla loro apparenza, ma dall'anima: l'anima determina la natura, la natura determina la specie, la specie determina l'apparenza. Pertanto, le differenze o le somiglianze nella natura dipendono dall'anima; le differenze o le somiglianze nella specie dipendono dalla natura; le differenze o le somiglianze nell'apparenza dipendono dalla specie (271).

L'uomo conosce anche le cose che sono fuori di lui, e la materia ha la funzione di «individuare» la forma perché sia un determinato ente. Perciò «l'intelletto, il quale astrae le specie intenzionali non soltanto dalla materia, ma anche dalle condizioni materiali individuanti, conosce in modo più perfetto del senso, il quale riceve la forma della cosa conosciuta senza la materia, ma non senza le condizioni materiali».³³ Sant'Agostino chiama l'«anima» umana «mente» o «intelletto» poiché essa, nella visione immaginaria, «“conserva qualche cosa”, cioè indipendentemente da quelle immagini è capace di giudicare liberamente sulla specie di tali immagini».³⁴

Le apparenze degli animali sono diverse da quelle dell'uomo; perché mai le loro specie, le loro nature e le loro anime non dovrebbero essere diverse? Per l'uomo non c'è altro modo di ricercare i principi profondi degli esseri se non usare l'aspetto esterno delle cose come prova della loro natura interiore, osservando ciò che appare evidente al fine di comprendere i segreti nascosti (272).

Ricci dice che la materia è per la forma, ma non viceversa. Perché «la distinzione delle cose avviene per mezzo di forme differenziali. Perciò non si ha la distinzione delle cose in forza della materia: ma viceversa esiste difformità nella materia creata perché è destinata a

³³ *STh* 1, q. 84, a. 2, co.

³⁴ *STh* 1, q. 84, a. 2, ad 1.

forme diverse». ³⁵ È interessante notare che nel medesimo passo l'Angelico dice che «la distinzione e la molteplicità delle cose proviene dal primo agente, che è Dio. [...] siccome la causa della distinzione delle cose proviene dalla divina sapienza, [...] Mosè dice che le cose furono tra loro distinte dal Verbo ³⁶ [Parola] di Dio, che è concezione della sapienza». ³⁷ Così è ovvio che l'intento costante del LO è quello di condurre il LC a riconoscere il fatto che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza del Creatore: perché il λόγος umano partecipa al Λόγος divino, mostrato pienamente in Cristo.

Così, se vogliamo conoscere quale anima la vegetazione possieda, osserviamo che è solo in grado di crescere ed è priva di percezione; ciò dimostra che ha l'anima vegetativa. Se vogliamo conoscere quale tipo di anima gli animali possiedano, rileviamo che sono capaci di percepire con i sensi ma non di ragionare; da ciò sappiamo che hanno l'anima sensitiva. Se vogliamo conoscere quale anima l'uomo possieda, notiamo che solo lui può ragionare e capire i principi dei diecimila esseri; da ciò sappiamo che soltanto lui ha l'anima intellettuale (273).

La verità può essere raggiunta percorrendo molteplici vie, e «ciascuna di queste vie può essere percorsa, purché conduca alla meta finale, ossia alla rivelazione di Gesù Cristo». ³⁸ Di conseguenza, quando si parla del rapporto tra la verità e la ragione, ci si riferisce anche a quello tra la fede e la ragione; poiché il desiderio di verità spinge la ragione ad andare sempre oltre, e «la ragione è in grado di scoprire ove stia il compimento del suo cammino». ³⁹

Siccome «la luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, [e quindi] non possono contraddirsi tra loro», ⁴⁰ si

³⁵ *STh* I, q. 47, a. 1, co.

³⁶ Cf. Gen 1,3-4.

³⁷ *STh* I, q. 47, a. 1, co.

³⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 38.

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 42.

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 43.

vede chiaramente l'armonia intercorrente tra fede e ragione: «La fede chiede che il suo oggetto venga compreso con l'aiuto della ragione; la ragione, al culmine della sua ricerca, ammette come necessario ciò che la fede presenta».⁴¹ L'Angelico sostiene che la fede suppone e perfeziona la ragione, con cui l'uomo può non solo comprendere meglio la rivelazione divina, ma anche trovare la forza necessaria per elevarsi alla conoscenza del mistero d'amore del Dio Uno e Trino: «Siccome infatti la grazia non distrugge la natura, ma anzi la perfeziona, la ragione deve servire alla fede, nel modo stesso che l'inclinazione naturale della volontà asseconda la carità».⁴²

Queste verità sono ovvie, ma il Buddha sostiene che gli animali hanno l'anima intellettuale come gli uomini; tale affermazione è contraria alla ragione. Di frequente ho sentito dire che chi segue il Buddha può cadere in errore, ma non ho mai sentito dire che chi segue la ragione possa sbagliare (274).

Dalla bellezza del corpo umano si può conoscere che la sua anima è differente da quella degli altri esseri viventi; «vi sono infatti delle cose, le cui specie e forme differiscono tra loro secondo vari gradi di perfezione: così nell'ordine della natura gli esseri animati sono più perfetti di quelli inanimati; gli animali più delle piante; gli uomini più delle bestie; e inoltre nei singoli generi si riscontrano varie gradazioni».⁴³

La struttura corporea dell'uomo è particolarmente bella, e diversa da quella degli animali; perciò anche la sua anima è diversa. È come il caso dell'artigiano che usa il legno per costruire una sedia, e il ferro per produrre uno strumento affilato; gli oggetti sono diversi, e quindi anche i materiali utilizzati sono diversi. Poiché sappiamo che la struttura corporea dell'uomo differisce da quella degli animali, come potrebbe la sua anima essere uguale alla loro? (275).

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 42.

⁴² *STh* I, q. 1, a. 8, ad 2.

⁴³ *STh* I, q. 76, a. 3, co.

La sapienza ricciana si manifesta nel formulare i concetti filosofici strumentali alla teologia con esempi estremamente semplici, che tutti i cinesi conoscono bene; di modo che tutti possono comprendere ciò che gli viene detto, pur senza una conoscenza filosofica della cultura greca e latina. Dice san Tommaso: «Ogni creatura ha un essere definito e determinato. Quindi l'essenza di una creatura superiore, benché abbia una somiglianza con quella inferiore, per il fatto di avere un genere comune, tuttavia non ha questa somiglianza in modo completo, perché è determinata a una data specie, cui è estranea la specie della creatura inferiore».⁴⁴

Da ciò riconosciamo che l'insegnamento buddhista, secondo il quale l'anima dell'uomo dimora nei corpi di altri uomini o animali per poi rinascere di nuovo, è una dottrina errata. L'anima di un uomo si conforma solo al proprio corpo, come può conformarsi al corpo di qualcun altro? O ancora peggio, al corpo di un essere che appartiene a una specie diversa? Come il fodero da sciabola è utilizzabile solo per la sciabola, il fodero da spada è adatto solo per la spada; come si può inserire una sciabola in un fodero da spada? (276).

La giustizia di Dio esige che i corpi dei dannati siano sottoposti a una pena eterna, con due diverse modalità di sofferenza, cioè la «passione naturale» e la «passione “animale” o psicologica»; anche dopo la resurrezione «perdureranno le passioni di ordine psichico, o spirituale [...] poiché con codeste passioni verranno attuati i sensi, nei corpi dei dannati ci sarà la pena del senso, però senza alterazione delle disposizioni fisiche, o naturali».⁴⁵ Perciò Dio non potrà mai punire gli uomini cattivi con una punizione che soddisfi i loro desideri.

Non ci sono prove per asserire che l'anima umana si trasferisce negli animali, dal momento che tale credenza si fonda semplicemente su un'ipotesi: se una persona, in una vita precedente, ha vissuto la vita sregolata tipica di un determinato animale, il Signore del Cielo potreb-

⁴⁴ *STh* I, q. 84, a. 2, ad 3.

⁴⁵ *STh* spl, q. 86, a. 3, co.

be punirla trasformandola, nell'esistenza successiva, in quella stessa specie di animale. Ma ciò non può essere un castigo; soddisfare i propri desideri può venir detto «castigo»? (277).

In Dio «la sapienza e la giustizia⁴⁶ sono una sola e identica cosa, di modo che nulla può esserci nella potenza divina che non possa essere nella giusta volontà di Dio o nella sua sapiente intelligenza». ⁴⁷ La giustizia di Dio trionferà su tutte le ingiustizie commesse dalle sue creature, e poiché il suo amore è più forte della morte,⁴⁸ Dio sapiente «non può infliggere castighi in questo modo».

Un uomo malvagio passa la vita a distruggere la propria natura virtuosa e lascia a briglia sciolta il male racchiuso nel cuore, lamentandosi solo del fatto che l'apparenza umana limita la realizzazione dei suoi desideri. Se una tale persona dovesse udire che in una vita successiva può cambiare il proprio aspetto e così indulgere alle sue basse passioni, non ne proverebbe grande soddisfazione? Non sarebbe ancora più felice un uomo crudele, abituato a uccidere, se potesse farsi crescere gli artigli taglienti e i denti aguzzi, come una tigre o un lupo, e se la sua bocca potesse colare sangue giorno e notte? Un uomo arrogante che è solito fare il prepotente con gli altri, non conoscendo né umiltà né cedimento, non sarebbe felice se potesse crescere in un corpo grande, nascere come un leone ed essere il re degli animali? I ladri vivono derubando gli altri delle loro ricchezze e dei loro beni; sarebbero forse rattristati di essere trasformati in volpi, ed essere così in grado di affidarsi all'astuzia per soddisfare i propri desideri? Tali uomini non solo non considererebbero la trasformazione in animali come un castigo, ma addirittura la riterrebbero un favore. Il Signore del Cielo è infinitamente giusto e sapiente;⁴⁹ non può infliggere castighi in questo modo (278).

⁴⁶ Cf. CCC 1040.1861.1953.1987.1991.2017.2543.

⁴⁷ CCC 271. Cf. Rm 3,21 ss.; *STh* I, q. 25, a. 5, ad 1.

⁴⁸ Cf. Ct 8,6; CCC 1040.

⁴⁹ Cf. *STh* I, q. 25, a. 5, ad 1.

È probabile che nella teoria della reincarnazione si manifestino alcune aspirazioni a liberarsi dal materialismo. Ciononostante, questa dimensione «spiritualista» non permette in alcun modo di nascondere quanto il reincarnazionismo contraddica la vera natura della persona umana, creata a immagine di Dio come «un essere insieme corporeo e spirituale»;⁵⁰ e ancor più contraddica il messaggio evangelico.⁵¹ La dignità dell'uomo non viene da esso considerata come un valore vitale, ma come un peso insopportabile.

Se Lei dice che abbassarsi dall'onorata specie degli uomini a quelle inferiori degli animali è di per sé un castigo, credo invece che chiunque pratichi il male non consideri un onore l'essere nato uomo. La maggioranza di tali persone non è attenta al modo in cui l'uomo dovrebbe comportarsi per seguire la Via veramente umana, e lascia a briglia sciolta la propria natura animale. Essi si vergognano di avere l'aspetto di esseri umani; se potessero sbarazzarsene e mescolarsi con gli animali, seguendo una turpe condotta, ne sarebbero di certo molto soddisfatti, poiché non avvertirebbero il senso del pudore e nulla sarebbe loro proibito. Perciò, le menzogne e i discorsi dissoluti circa la reincarnazione non aiutano in alcun modo a contenere il male e ad incoraggiare il compimento del bene; al contrario, sono veramente dannosi (279).

Tertulliano mette in luce l'assurdità della reincarnazione: «Per essere coerente con la metempsicosi, infatti, non ci si dovrebbe forse "astenersi dalle carni degli animali per il fatto che si tema di comprare al mercato del manzo in cui vive qualche pro-avo?"».⁵² Sulla stessa linea il gesuita maceratese, sviluppando l'argomento, dice che l'aggiungimento degli animali sarebbe ugualmente peccato; cosa che, agli occhi dei cinesi, è assurda perché «la coltivazione dei campi non può essere abbandonata», e al tempo stesso la pietà filiale, una delle Cinque Relazioni confuciane, non può essere annullata.

⁵⁰ CCC 263.

⁵¹ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 465.

⁵² CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 215.

Quelli che sostengono la proibizione di uccidere gli animali temono che i buoi e i cavalli ammazzati siano una reincarnazione dei propri genitori, e non possono sopportare di toglier loro la vita. Ma se hanno dubbi in proposito, come possono sopportare di aggiogare i buoi all'aratro per dissodare i campi, o di imbrigliarli ai carri? Come possono sopportare di mettere un cavallo alla cavezza e montarlo? Dal mio punto di vista non c'è una grande differenza tra il peccato di uccidere i familiari, e il peccato di farli lavorare nei campi. Uccidere un parente e tenerlo costantemente imbrigliato, umiliandolo e frustandolo nei quartieri commerciali della città, sono cose ugualmente atroci. Ma la coltivazione dei campi non può essere abbandonata, l'uso di animali da tiro è inevitabile; quale dubbio si può avere sul fatto che la proibizione di uccidere degli animali sia assurda? È ovvio come l'affermazione secondo cui gli uomini possono trasformarsi in animali non sia credibile (280).

Il LC ammette che l'assurdità della metempsicosi sarebbe inaccettabile se si ipotizzasse che l'uomo si reincarnasse nel corpo di un animale; tuttavia, forse si potrebbe acconsentire all'idea che si incarni nuovamente in un altro corpo umano.

Sostenere che l'anima dell'uomo possa trasmigrare in un animale è certamente dire un'assurdità e ingannare le persone ignoranti; come può un uomo nobile credere che il cavallo che sta montando sia suo padre, sua madre, suo fratello, un parente, il re, il maestro, o l'amico? Se un uomo ci crede, ma lo fa ugualmente, confonde la morale delle relazioni umane. Se ci crede, e quindi non lo fa, deve smettere di allevare gli animali e cessare di utilizzarli; infatti, non ci sarebbe più nulla su cui tale uomo potrebbe mettere le mani e i piedi. Perciò questa dottrina non è credibile. Ciononostante, se si parlasse della reincarnazione dicendo che l'uomo può solo venire trasformato in un altro uomo, si rimarrebbe nei limiti della stessa specie e non ne verrebbe alcun danno (281).

Anche quest'ultima ipotesi è però assurda, perché crea una totale confusione delle relazioni umane in tutte le dimensioni.

Crede nella dottrina per cui l'anima umana può trasformarsi in un animale deve portare a interrompere l'allevamento delle bestie. Crede che l'anima umana può trasformarsi in un'altra persona è di impedimento al matrimonio e all'uso dei servi. Per quale motivo? Perché chi può dire se la donna che Lei ha preso in moglie non sia la reincarnazione di Sua madre, divenuta figlia in un casato dal differente cognome? Chi può dire se i servi e i sottoposti che Lei rimprovera non siano la reincarnazione dei Suoi fratelli, parenti, sovrani, insegnanti o amici? Tale dottrina non porta una gran confusione morale delle relazioni umane? In conclusione, gli uomini non possono essere trasformati in animali, e neppure in altre persone; il motivo è molto chiaro (282).

Il dubbio del LC, ora, è se l'intero universo sia sufficiente per contenere tutti gli spiriti immortali.

Prima Lei ha detto che l'anima dell'uomo non viene distrutta, e che l'anima dei defunti continua ad esistere. Se non c'è alcuna reincarnazione a determinare la loro trasformazione, ci si potrebbe chiedere: come fa l'universo a contenere così tanti spiriti? (283).

Ricci dice che il corpo è in un luogo, in quanto stabilisce con esso un contatto per mezzo della quantità spaziale. Gli spiriti non possiedono questa quantità, ma soltanto la quantità virtuale. Si può dire che si trovano in un luogo corporeo in quanto vi applicano la propria virtù, in qualsiasi modo ciò avvenga. Non si può dire invece che gli spiriti assumano le proporzioni di un luogo, o che abbiano un sito determinato nello spazio; tutto ciò appartiene soltanto al corpo localizzato, dotato di quantità continua. Non si può affermare neppure che gli spiriti siano contenuti da un luogo; poiché, «quando una sostanza incorporea tocca con la sua potenza una cosa corporea, contiene quest'ultima, e non è affatto da essa contenuta. Infatti l'anima si trova nel corpo come contenente, non come contenuta».⁵³

⁵³ *STh* I, q. 52, a. 1, co.

Avere dubbi in proposito significa non aver compreso l'immensità del cielo e della terra, e pensare che possano facilmente essere riempiti; significa anche non aver capito la natura dello spirito, e ritenere che esso riempia lo spazio in cui si trova. Le cose materiali occupano spazio, e quindi possono riempire il luogo che occupano; lo spirito è immateriale, come può occupare un luogo? Lo spazio della grandezza di un seme può servire da residenza per diecimila spiriti; non solo basta per le anime dei defunti, ma anche quelle del futuro possono starci insieme senza difficoltà. Perché, per risolvere questo problema, si sarebbe dovuta inventare una dottrina della reincarnazione priva di fondamento? (284).

5.2. Confutazione delle false dottrine riguardanti la proibizione di uccidere i viventi

Il LC chiede per quale ragione Dio misericordioso non potrebbe accettare la dottrina della proibizione di uccidere gli animali.

La dottrina della reincarnazione è stata inventata da due uomini, e pochi di noi confuciani la credono vera; ma la proibizione di uccidere i viventi sembra arrivare molto vicina all'insegnamento della benevolenza. Il Signore del Cielo è l'origine della misericordia, perché non dovrebbe accettarla? (285).

Ricci dimostra l'illogicità della prassi di quanti credono alla dottrina della reincarnazione nella vita quotidiana, perché il fondamento della proibizione di uccidere gli animali contraddice il principio del terzo escluso: in altre parole, se la proibizione di ucciderli fosse veramente giustificata, allora bisognerebbe applicarla sempre, e non solo in giorni determinati, poiché «non c'è via di mezzo tra l'essere e il non essere». ⁵⁴

⁵⁴ OLMI, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 263.

Se le persone venissero realmente trasformate in animali, l'uomo nobile ovviamente smetterebbe di uccidere le piccole creature viventi, così come non uccide gli esseri umani; esse infatti, sebbene differenti all'apparenza, sarebbero ugualmente persone. Ma chi crede in tale falsa dottrina si trattiene dall'uccidere animali solo quando digiuna, il primo e il quindicesimo giorno del mese lunare; evidentemente, è una dottrina illogica. Sarebbe come un uomo che uccidesse quotidianamente altri esseri umani e divorasse la loro carne, ma che volendo essere benevolo e misericordioso dicesse: «Non uccido persone e non mangio la loro carne il primo e il quindicesimo giorno del mese lunare». Tuttavia, durante gli altri giorni continua ad ammazzare e a mangiare le persone; può essere questo un astenersi dall'uccidere? Ha la durezza di cuore di uccidere ventotto giorni al mese, e solo per due giorni si astiene dal farlo; come può per questo aggiungere o sottrarre qualcosa ai suoi gravissimi peccati? Ho già chiaramente mostrato l'impossibilità per l'uomo di trasformarsi in animale; è ovvio come non sia necessario proibire l'uccisione di animali (286).

«La Bibbia, infatti, insegna che l'uomo è stato creato “ad immagine di Dio”, capace di conoscere e di amare il suo Creatore, e che fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio». ⁵⁵ Vediamo che il testo seguente non solo è perfettamente in linea con l'insegnamento della sacra Scrittura sull'uomo e sulle altre creature, e sulla loro relazione con il Creatore, ma possiede anche un'eleganza linguistica nell'espressione di tali contenuti:

Guardi il cielo e la terra e i diecimila esseri creati dal Signore del Cielo: non c'è uno di essi che non sia stato creato affinché l'uomo lo utilizzi. ⁵⁶ Il sole, la luna e le stelle sono sospesi in cielo per illuminarci, i diecimila colori sono accesi per farci vedere, i diecimila esseri sono creati per venire usati da noi. ⁵⁷ I Cinque Colori danno piacere ai

⁵⁵ GS 12.

⁵⁶ Cf. Gen 1,26-28; Sap 2,23.

⁵⁷ Cf. Sal 8,5-7; CCC 343.

nostri occhi, le Cinque Note allietano le nostre orecchie. Molti sapori e odori deliziano le nostre bocche e i nostri nasi, cento cose morbide e calde danno conforto ai nostri arti, cento erbe medicinali possono curare le nostre malattie, nutrendoci dall'esterno e curandoci dall'interno.⁵⁸ Perciò dobbiamo sempre ringraziare il Signore del Cielo per la Sua grazia, ed essere sempre attenti a fare buon uso dei Suoi doni⁵⁹ (287).

Elencando tutti i modi in cui gli animali sono utili all'uomo, il LO vuole far comprendere al LC «la provvidenza divina»,⁶⁰ deducendo che l'origine del male non viene da Dio;⁶¹ anche «la testimonianza» dei santi attesta che l'astinenza in tale ambito si oppone sia alla fede nella vita eterna, sia alla ragione.

Gli uccelli e gli animali hanno piume e pellicce, utilizzabili per fare abiti e scarpe; o hanno zanne, corna, gusci preziosi con i quali si possono fare oggetti straordinari; o contengono meravigliosi principi medicinali per curare le malattie; o sono essi stessi cibi deliziosi adatti a nutrirci tutti, giovani e anziani; perché non dovremmo prenderli e farne uso?⁶² Se il Signore del Cielo non avesse permesso l'allevamento e l'uccisione degli animali affinché l'uomo se ne nutrisse, non li avrebbe dotati inutilmente di un ottimo sapore? Forse ha deliberatamente tentato l'uomo affinché violasse i Suoi comandamenti, portandolo a commettere un peccato? In più, dai tempi antichi fino ad oggi, i santi e i sapienti di diecimila nazioni hanno ucciso animali e si sono nutriti di carne senza mostrare alcun pentimento e senza considerare

⁵⁸ “夫日月星辰丽天以我照也，照万色以我看也，生万物以遂我用也。五色悦我目，五音娱我耳，诸味诸香之汇以甘我口鼻，百端软暖之物以安逸我四肢，百端之药材以医疗我疾病，外养我身，内调我心。故我当常感天尊恩，而时谨用之。”

⁵⁹ Cf. Ef 1,5-6.

⁶⁰ Cf. CCC 302-305.

⁶¹ Cf. CCC 309-314.

⁶² Cf. CCC 2415-2418.

ciò una violazione dei comandamenti.⁶³ Si possono incolpare i santi e i sapienti e condannarli all'inferno, mentre due o tre persone che difettano di virtù, ma che hanno osservato tale astinenza, vengono lodate e si infilano in paradiso? Queste non sono certamente le parole di uomini ragionevoli! (288).

Il LC dubita che tutta la creazione sia stata posta al servizio dell'uomo, poiché «ci sono molte cose al mondo che non esistono solo a beneficio dell'uomo, ma gli sono certamente nocive: come, ad esempio, gli insetti velenosi, i serpenti, le tigri, i lupi e così via. La Sua affermazione che il Signore del Cielo avrebbe creato i diecimila esseri a uso dell'uomo, in alcuni casi non sembra essere vera» (289).

Il LO risponde: è Dio che «ha creato il mondo visibile in tutta la sua ricchezza, la sua varietà e il suo ordine»⁶⁴ per realizzare il Suo disegno di salvezza, ma l'uomo mortale non può comprendere pienamente la bontà e perfezione di tutta la creazione a causa del peccato originale che lo ferisce profondamente.⁶⁵ «Le cose sono misteriose e sottili, le loro attività ampie e complesse. Le persone comuni non riescono completamente a capirle; possono solo vederne l'aspetto dannoso, perché i talenti umani sono stati offuscati» (290).⁶⁶ In più,

l'uomo ha due parti: quella esteriore è il corpo, quella interiore è l'anima.⁶⁷ Mettendole a confronto, la parte interiore è la più onorata.⁶⁸ Gli insetti velenosi, le tigri, i lupi possono danneggiare l'uomo esteriore, ma nel contempo portare pace all'uomo interiore, e quindi essere di beneficio. Ciò che danneggia il corpo è comunemente considerato malvagio, ma serve anche ad ammonirci sulla necessità di temere l'ira

⁶³ Cf. CCC 2417: «È dunque legittimo servirsi degli animali per provvedere al nutrimento e per confezionare indumenti».

⁶⁴ CCC 337.

⁶⁵ Cf. CCC 388.396-409.1250.1607.2259.2515; *STh* I-II, q. 81, a. 1, co; III, q. 1, a. 4, co.

⁶⁶ Cf. CCC 286.404-405; *GS* 13.

⁶⁷ Cf. CCC 1707; *STh* I-II, q. 71, a. 2, ad 3.

⁶⁸ Cf. CCC 365.

del Signore del Cielo;⁶⁹ facendoci capire che Lui può esprimere il Suo biasimo verso chi non osserva i Suoi comandamenti attraverso il cielo, l'acqua, il fuoco e gli insetti velenosi. Noi dobbiamo essere vigili,⁷⁰ pregare spesso,⁷¹ chiedere il Suo aiuto,⁷² ricordarLo e desiderarLo:⁷³ queste non sono forse grandi risorse per correggere l'uomo interiore? (291).

Dopo aver presentato implicitamente il peccato originale con le sue conseguenze (anche se l'uomo «conserva il bene [...] la sua natura porta la ferita del peccato originale. È diventato incline al male e soggetto all'errore»⁷⁴), e concisamente la vita cristiana con tutti i suoi elementi necessari, il LO mette in evidenza l'amore del Signore per i peccatori: infatti, «dopo la caduta, l'uomo non è stato abbandonato da Dio. Al contrario, Dio lo chiama, e gli predice in modo misterioso che il male sarà vinto e l'uomo sarà sollevato dalla caduta».⁷⁵

Inoltre, il Signore del Cielo ha misericordia degli uomini meschini che hanno il cuore interamente centrato e sprofondato nelle cose di questo mondo, non desiderando mai il cielo né le realtà più alte del mondo che verrà.⁷⁶ Egli perciò ha permesso l'esistenza di cose terribili e velenose su questa terra, con l'intenzione di liberare e innalzare l'uomo (292).

Parlando della creazione come del fondamento di tutti i progetti salvifici di Dio, il LO conduce il LC ad entrare in una visione cristologica: poiché la creazione è «l'inizio della storia della salvezza», che

⁶⁹ Cf. Lc 12,5; Ap 2,10; Lam 3,52-58.

⁷⁰ Cf. Mt 24,17-25,13.

⁷¹ Cf. Lc 18,1-8.

⁷² Cf. Lc 11,5-13.

⁷³ Cf. CCC 27-30; GS 19; At 17,26 s.

⁷⁴ CCC 1707.

⁷⁵ CCC 410.

⁷⁶ Cf. Lc 13,1-5; 15,4-32; Rm 5,20; *Sth* III, q. 1, a. 3, ad 3.

culmina in Cristo».77 In poche parole, come nei primi capitoli della Genesi, sono presentate le verità riguardanti la creazione, la sua origine e il suo fine in Dio, il suo ordine e la sua bontà, la vocazione dell'uomo, il dramma del peccato e infine la speranza della salvezza. Inizialmente «l'uomo, nello stato di innocenza e prima del peccato, non trovava ribellione alcuna negli esseri che per natura dovevano essergli sottoposti»,78 poiché tutta la creazione era scaturita dalla bontà divina.79 Invece, dopo il peccato dell'uomo, «l'armonia con la creazione è spezzata: la creazione è diventata aliena e ostile all'uomo».80

Inoltre, quando il Signore del Cielo in principio creò il mondo, fece in modo che i diecimila esseri sotto il cielo contribuissero al sostentamento della vita dell'uomo o gli fossero di qualche giovamento, servendolo e non recandogli alcun danno. Dal momento in cui noi ci siamo ribellati al Sovrano Supremo, allora anche le cose si sono ribellate contro di noi;81 pertanto gli esseri nocivi non erano nella volontà originaria del Signore del Cielo, piuttosto li abbiamo suscitati noi (293).

Per il LC è difficile da accettare il fatto che Dio, donatore di vita, permetta l'uccisione di vite a servizio dell'uomo: «Il Signore del Cielo ha creato i viventi, dunque li ama e non vuole che essi muoiano. La proibizione di uccidere dovrebbe certamente accordarsi con la Sua onorata volontà» (294).

Nel mondo visibile ci sono tre gradi di vita: nessuno obietta che sia crudele uccidere qualunque vita vegetativa, così non si dovrebbe neppure aver difficoltà per quanto riguarda la vita degli animali. In tal modo il gesuita maceratese sottolinea ancora una volta la superiore dignità umana, che è incomparabile, perché l'uomo, dotato di un'anima spirituale e immortale, è in terra «la sola creatura che Dio abbia

77 CCC 280.

78 *STh* I, q. 96, a. 1, co.

79 Cf. CCC 299; *GS* 36.

80 CCC 400.

81 Cf. Gen 3,17; *STh* I, q. 96, a. 1, co.

voluto per se stessa». ⁸² La dottrina confuciana mette in rilievo la benevolenza, ⁸³ che si applica esclusivamente agli esseri umani.

Anche l'erba e gli alberi possiedono l'anima vegetativa, e sono tutti esseri viventi. Ogni giorno che Lei prepara verdure per i Suoi pasti e taglia legna da ardere, uccidendo crudelmente le loro vite, sicuramente dice: «Il Signore del Cielo ha creato queste verdure e questa legna perché l'uomo le utilizzi, quindi non c'è alcun male nell'usarle». Così, posso dire che il Signore del Cielo ha creato gli animali affinché noi ne usufruissimo; ⁸⁴ che cosa c'è di male nell'uccidere gli animali e usarli per nutrire la vita dell'uomo? La massima della benevolenza: «non voglio fare agli altri ciò che non vorrei gli altri facessero a me», ⁸⁵ non dice di non volerlo fare agli animali (295).

L'interdipendenza delle creature – incluso l'uomo come responsabile della creazione – è voluta da Dio. Le innumerevoli diversità stanno a significare che nessuna creatura basta a se stessa. ⁸⁶ «I beni di produzione [...] esigono le cure di chi li possiede, perché la loro fecondità vada a vantaggio del maggior numero di persone. Coloro che possiedono beni d'uso e di consumo devono usarne con moderazione»; ⁸⁷ pertanto «l'uso delle risorse minerali, vegetali e animali dell'universo non può essere separato dal rispetto delle esigenze morali. La signoria sugli esseri inanimati e sugli altri viventi accordata dal Creatore all'uomo non è assoluta». ⁸⁸ La sapienza di Mencio risiede nell'aver riconosciuto che anche i re hanno il dovere di seguire fedelmente ciò che sanno essere retto, poiché «è attraverso il giudizio della propria coscienza che l'uomo percepisce e riconosce i precetti della legge divina». ⁸⁹

⁸² GS 24.

⁸³ Cf. TZSY 246-248.

⁸⁴ Cf. Gen 3,26.

⁸⁵ 《论语·公冶长第五》：“我不欲人之加诸我也，我亦欲无加诸人。” Cf. Mt 7,12.

⁸⁶ Cf. CCC 340.

⁸⁷ CCC 2405.

⁸⁸ CCC 2415.

⁸⁹ CCC 1778.

Le leggi sotto il cielo proibiscono solo l'uccisione dell'uomo; non ne esiste alcuna che proibisca l'uccisione degli animali. Gli animali e i vegetali vanno considerati insieme ai beni materiali; tutto ciò che è richiesto è la moderazione nel loro uso. Perciò Mencio istruì il re del suo tempo a «non usare reti a maglie fitte per catturare i pesci nei laghi, e ad usare le asce per tagliare gli alberi nei boschi solo in periodi fissati»;⁹⁰ non proibì mai l'uso di queste cose (296).

Il LC dice: «Sebbene i vegetali appartengano al genere dei viventi, non hanno sangue né percezione e quindi sono differenti dagli animali. Per questo il Buddha taglia la vegetazione senza alcuna pietà» (297).

E tuttavia – obietta il LO – tutti i viventi sulla terra hanno il sangue dentro di essi, anche se il colore di tale liquido può essere diverso.

Chi dice che i vegetali non hanno sangue? Costui sa solo che il sangue è rosso, ma non sa se ciò che è bianco o verde possa, dopo tutto, essere sangue. Tutti i viventi sotto il cielo devono essere nutriti; e ciò da cui ricevono nutrimento è il liquido dentro di essi. Pertanto, tutto il liquido che scorre negli esseri viventi è sangue. Perché dovrebbe essere sempre rosso? Se Lei osserva i gamberi, i granchi e simili esseri acquatici, noterà che molti di essi non hanno sangue rosso; ma il Buddha si astiene dal cibarsene. Alcune verdure hanno un liquido rosso all'interno, ma il Buddha non proibisce di mangiarle. Perché egli considera così importante il sangue degli animali, e disprezza il sangue dei vegetali (298)?

⁹⁰ 《孟子·梁惠王上》：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。”孟子 (Mencio, 372-289 a.C.) è stato un saggio e filosofo cinese itinerante, e uno dei principali interpreti del confucianesimo. Difatti, la sua interpretazione di Confucio è stata generalmente considerata dai successivi filosofi cinesi come la più ortodossa. Nel suo pensiero, mai Confucio speculò direttamente sulla natura umana; Mencio invece sostenne l'innata bontà dell'individuo, credendo che il male fosse in realtà una mancanza di bene venuta a crearsi a causa dell'influenza della società, e della mancanza di un'adeguata coltivazione interiore. Il 《孟子》，la raccolta dei suoi discorsi coi regnanti del tempo, è uno dei *Quattro Libri* che 朱熹 raggruppò come nucleo del pensiero ortodosso confuciano.

Come è stato detto, la signoria sugli altri viventi accordata all'uomo non è assoluta, anzi «esige un religioso rispetto dell'integrità della creazione».⁹¹ È certamente contrario alla dignità dell'uomo «far soffrire inutilmente gli animali e disporre indiscriminatamente della loro vita».⁹² Però, è legittimo «servirsi degli animali per provvedere al nutrimento [...] Possono essere addomesticati, perché aiutino l'uomo nei suoi lavori e anche a ricrearsi negli svaghi».⁹³

Si dice che non bisogna uccidere le creature dotate di percezione, perché sentono dolore. Ma se noi volessimo veramente che esse non soffrano, dovremmo non solo smettere di ucciderle, ma anche di farle lavorare. Ogni bue che ara i campi e ogni cavallo che traina i carri soffrono inevitabilmente per tutta la vita. Non è questo un prolungare le loro sofferenze? Al confronto, il momentaneo dolore di essere uccisi è molto minore (299).

Anche l'esperienza storica attesta che la proibizione di allevarle a scopi alimentari può compromettere la sopravvivenza di alcune specie di animali.

Per di più, la proibizione di uccidere gli animali è anche dannosa per essi. Poiché l'uomo si serve degli animali, li nutre e li accudisce; al che questi si moltiplicano rapidamente. Se non fosse permesso farne uso, perché li si dovrebbe allevare? La corte si sbarazza degli ufficiali inutili, la casa manda via i servi incapaci; quanto più si dovrebbe fare così con gli animali? In Occidente c'è un luogo in cui le persone temono di mangiare il maiale, e ne è risultata la scomparsa dei maiali dal paese. Se tutte le nazioni sotto il cielo fossero così, i maiali cesserebbero di esistere; perciò amarli porta a danneggiarli, e ucciderli porta alla loro prosperità. La proibizione di uccidere danneggia grandemente l'allevamento del bestiame (300).

⁹¹ CCC 2415.

⁹² CCC 2418.

⁹³ CCC 2417.

5.3. Spiegazione del vero significato del digiuno

Il LC chiede: «Allora, il digiuno è inutile?» (301).

«Se i digiuni vengono fatti per la proibizione di uccidere animali, non rappresentano altro che un'infima espressione di compassione. Ma esistono tre motivi per digiunare che sono più appropriati, e molto più degni di ammirazione» (302). Così risponde il gesuita maceratese. «La libertà dell'uomo è finita e fallibile. Di fatto, l'uomo ha sbagliato. Liberamente ha peccato. Rifiutando il disegno d'amore di Dio, si è ingannato da sé; è divenuto schiavo del peccato».⁹⁴

Ma come si può sapere che cosa sia il peccato? «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire»;⁹⁵ nel caso contrario, l'uomo commette il peccato, definito da sant'Agostino come «parola, azione o desiderio contro la legge eterna»,⁹⁶ poiché chi viola questa legge offende Dio stesso. Dopo la conversione, opera della grazia divina che fa ritornare a Dio il cuore umano,⁹⁷ l'uomo entra nel dinamismo della penitenza: come descritto meravigliosamente dalla parabola del Padre misericordioso.⁹⁸

Sono poche al mondo le persone che, sebbene attualmente siano buone, non hanno mai agito male in passato, e che, sebbene ora seguano la Via, non l'hanno mai abbandonata in passato. La Via di cui parlo è quella che il Signore del Cielo ha posto nel cuore degli uomini, e che ha ordinato ai santi e ai sapienti di scolpire su tavole e di scrivere nei libri.⁹⁹ Chi viola questa Via offende il Sovrano Supremo;¹⁰⁰ più è ono-

⁹⁴ CCC 1738.

⁹⁵ GS 16.

⁹⁶ *STh* I-II, q. 71, a. 6, co.

⁹⁷ Cf. Lam 5,21.

⁹⁸ Cf. Lc 15,11-24.

⁹⁹ Cf. Es 20,1-17; Dt 5,1 ss. Evidentemente qui ci si riferisce ai Dieci Comandamenti donati sull'Oreb da Dio a tutto il popolo d'Israele. Così Mosè disse: «Le scrisse su due tavole di pietra e me le diede» (Dt 5,22). Nel secondo capitolo della tesi abbiamo citato alla luce del *Decalogo* tradotto da Ricci.

¹⁰⁰ Cf. CCC 1850.

rato Colui che è stato offeso, più grave è la colpa. Anche se l'uomo nobile si è convertito al bene, può forse rimanere tranquillo malgrado i peccati commessi? Gli uomini possono averlo perdonato per le cattive azioni compiute nel passato, e aver cessato di considerare la questione; ma lui stesso se ne ricorda,¹⁰¹ se ne vergogna,¹⁰² e se ne pente.¹⁰³ Non avendo un grande pentimento per le trasgressioni commesse, come possiamo sperare di non ripeterle in futuro? (303).

Il digiuno che non mira a procurare stati di esaltazione psicologica o religiosa, come avveniva ai farisei, ma che è accompagnato da una preghiera supplice, esprime una duplice umiltà: la prima dinanzi a Dio,¹⁰⁴ come atteggiamento di dipendenza e di abbandono totale; la seconda davanti agli uomini,¹⁰⁵ come apertura del cuore alla giustizia interiore.¹⁰⁶ Quindi, il vero digiuno deve essere fatto per amore di Dio, dev'essere unito all'amore del prossimo, deve implicare la ricerca della vera giustizia.¹⁰⁷

Inoltre, anche se oggi agisce bene, l'uomo nobile non può ritenersi soddisfatto; esamina attentamente le proprie mancanze come Lilou,¹⁰⁸ e come se fosse cieco non vede i propri aspetti positivi. Si rimprovera con severità nei dettagli, e malgrado gli altri lo considerino un uomo eccellente, prova solo vergogna nel ricevere questi apprezzamenti e li trova ingiustificati. Ogni suo esame di coscienza è molto approfondito e dettagliato; malgrado gli altri lo ritengano perfetto, egli è diligente, rispettoso in tutto ciò che fa, come se fosse ancora manchevole in

¹⁰¹ Cf. CCC 1454: si riferisce ad una specie di esame di coscienza.

¹⁰² Cf. CCC 1451: si riferisce alla contrizione di cuore come riprovazione del peccato commesso.

¹⁰³ Cf. CCC 1434: si riferisce alla penitenza interiore come conversione dinamica.

¹⁰⁴ Cf. Lv 16,29 s.

¹⁰⁵ Cf. Lc 18,10-14.

¹⁰⁶ Cf. Mt 6,17 s.

¹⁰⁷ Cf. Is 58,2-11.

¹⁰⁸ 离娄 è il nome di un antico personaggio cinese, noto per la sua vista straordinaria. 源自《孟子·离娄上》：“离娄之明，公输子之巧，不以规矩，不能成方圆。”

qualcosa. È umile soltanto a parole? O si pente soltanto col pensiero? A causa della sua vergogna, egli non può vivere nella gioia.¹⁰⁹ Quindi diminuisce la quantità di cibo, riduce i pasti, si astiene dalle vivande raffinate mangiando solo cibi leggeri, e sceglie volontariamente i più scarsi ed essenziali mezzi di sussistenza.¹¹⁰ Volontariamente soffre e severamente si rimprovera, al fine di espiare le colpe precedenti e ogni nuovo peccato commesso;¹¹¹ è vigilante di giorno e di notte; batte la testa in terra dinanzi al Signore del Cielo piangendo e lamentandosi, nella speranza di potersi purificare dalle impurità.¹¹² Potrebbe mai presuntuosamente considerarsi santo e vantarsi di essere senza peccato? Potrebbe avventatamente perdonarsi da solo, quando spetta a qualcun altro giudicare i suoi errori? Perciò si interroga a fondo e si castiga da solo, senza la minima indulgenza. In questo modo, forse, si può ottenere la pietà del Signore del Cielo e il Suo perdono per le proprie colpe, senza che Egli tenga conto dei peccati commessi. Questo è il primo giusto motivo per digiunare (304).

«Le beatitudini svelano la mèta dell'esistenza umana, il fine ultimo cui tendono le azioni umane».¹¹³ Dio ha messo il desiderio della felicità nel cuore umano per attirarlo a sé, perché Egli solo lo potrà colmare. Purtroppo l'uomo, «tentato dal Maligno, fin dagli inizi della storia abusò della libertà, [...] se guarda dentro al suo cuore, si scopre inclinato anche al male e immerso in tante miserie, [...] si trova diviso in se stesso».¹¹⁴

La pratica della virtù è il compito fondamentale dell'uomo.¹¹⁵ Quando le persone ne sentono parlare, non c'è nessuno che non provi gioia e

¹⁰⁹ Cf. Mc 2,19 s.

¹¹⁰ Cf. Mt 19,21.

¹¹¹ Cf. CCC 1459.

¹¹² Cf. Gc 5,20.

¹¹³ CCC 1719.

¹¹⁴ GS 13.

¹¹⁵ Cf. *STh* I-II, q. 49, a. 4, s.c.

non desideri dedicarsi ad essa.¹¹⁶ Tuttavia, le basse passioni che hanno usurpato il cuore degli uomini e governano illegittimamente su di loro, sempre li opprimono e li costringono a scagliarsi amaramente l'uno contro l'altro.¹¹⁷ Così, quasi tutto quello che l'uomo compie durante la propria vita, lo fa come loro schiavo; egli agisce non per obbedire ai precetti della rettitudine, ma solo per compiacere le passioni (305).

Come mai viene messa in evidenza soltanto la rettitudine? Perché essa è propria della giustizia che «dice ordine al debito fine e alla legge divina, [...] forma la regola della volontà umana, è una qualità comune a tutte le virtù».¹¹⁸

Guardando il suo volto, è un uomo; ma osservando il suo comportamento, in che cosa differisce da quello degli animali? Il piacere delle basse passioni è nemico della rettitudine, ostacola la saggezza, offusca la ragione,¹¹⁹ e non ha nulla a che vedere con la virtù;¹²⁰ non c'è pestilenza al mondo più virulenta di questa. Il danno causato dalle altre malattie colpisce solo il corpo; ma il piacere velenoso delle basse passioni penetra nel cuore, causando gravi ferite alla nostra natura originaria. Se un nemico della rettitudine governasse dispoticamente il proprio cuore, la sua ragione non ne sarebbe totalmente distrutta?¹²¹ Ci sarebbe ancora spazio per la virtù? Ahimè! Il piacere delle basse passioni è misero e passeggero, lascia dietro di sé rimorsi durevoli, procura eterne sofferenze in cambio di piaceri miseri e passeggeri; questa di certo non può chiamarsi saggezza (306).

Di per sé, le passioni «non sono né buone né cattive. Non ricevono qualificazione morale se non nella misura in cui dipendono effettiva-

¹¹⁶ Cf. CCC 1718: «Le beatitudini rispondono all'innato desiderio di felicità».

¹¹⁷ Cf. Rm 7,18-20.

¹¹⁸ *STh* I-II, q. 55, a. 4, ad 4.

¹¹⁹ Cf. CCC 1792.1860.

¹²⁰ Cf. CCC 1804.

¹²¹ Cf. CCC 908.

mente dalla ragione e dalla volontà». ¹²² Le passioni vengono chiamate volontarie perché sono comandate dalla volontà; ¹²³ e l'appetito sensitivo contribuisce alla perfezione del bene morale o umano, nella misura in cui le passioni vengono regolate dalla ragione. ¹²⁴ Qui però il LO si riferisce alle basse passioni carnali, come vengono generalmente intese in senso biblico: ad esempio, «non seguire le passioni; poni un freno ai tuoi desideri». ¹²⁵ L'uomo comanda alle sue passioni e consegue la pace, oppure si lascia asservire da esse e diventa infelice. ¹²⁶

Le basse passioni agiscono ferocemente usando la forza prestata dal corpo; pertanto chi vuol reprimerle deve innanzitutto ridurre le proprie energie fisiche. Chi pratica la Via desidera attenuare le basse passioni, ma se vizia il suo corpo è come qualcuno che voglia spegnere un fuoco e vi aggiunga legna. Potrebbe riuscire nel suo intento? L'uomo nobile vuol bere e mangiare solo per restare in vita; l'uomo meschino vuol restare in vita solo per bere e mangiare. Chi desidera veramente praticare la Via considera il corpo come un nemico, e lo nutre per forza. Perché dico per forza? Perché lui, sebbene non sia nato per il corpo, non sarebbe in grado di vivere senza di esso; dunque considera il mangiare come una medicina per la fame, e il bere come una medicina per la sete. Chi, prendendo una medicina, non si limita ad assumere strettamente la dose richiesta dalla propria malattia? Ciò che necessita al corpo è, in effetti, molto poco, e facile da ottenere; mangiare in modo esagerato fa perdere anche il gusto, e i migliori cibi sono difficilmente ottenibili. Quello che le basse passioni spingono a desiderare spesso danneggia le persone, invece di nutrirle. Così, secondo qualcuno, ci sono più persone uccise dal mangiare e dal bere che non dalle armi (307).

¹²² CCC 1767.

¹²³ Cf. *STh* I-II, q. 24, a. 1, co.

¹²⁴ Cf. *STh* I-II, q. 24, a. 3, co.

¹²⁵ Sir 18,30.

¹²⁶ Cf. Sir 1,10-29; 5,2; 37,30-31.

Ci sono due specie di piacere: la prima ha per oggetto il bene di ordine spirituale, quindi è propria dell'anima; la seconda si ferma al bene sensibile, perciò appartiene all'uomo intero. La concupiscenza è la brama di seconda specie, e «appartiene sia all'anima che al corpo; come indica il nome stesso di *concupiscenza*». ¹²⁷ «L'amore ordinato di sé, che consiste nel volere a se stessi il bene conveniente, è doveroso e naturale. Ma bisogna ammettere con sant'Agostino che l'amor proprio disordinato, il quale porta fino al disprezzo di Dio, è causa del peccato». ¹²⁸ Così, con la concupiscenza l'uomo desidera il bene solo per se stesso, poiché essa ha come causa l'amor proprio. ¹²⁹

Ora non parliamo dei danni provocati al corpo, ma solo di quelli causati alla mente e al cuore. Quando i servi sono troppo robusti, c'è la possibilità che si ribellino al padrone; quando le energie animali dell'uomo sono indebitamente forti, rovesciano sicuramente la sua volontà. E quando la sua volontà è in pericolo, i Cinque Desideri ¹³⁰ lo consegnano al male; in particolare alla passione della lussuria. Se il ventre non è colmato di cibi deliziosi e abbondanti, da dove può venire la lussuria? Se il cibo e il bere sono sobri, anche la lussuria si affievolisce. Se il corpo è governato dalla ragione, tutte le passioni si sottomettono naturalmente ad essa. ¹³¹ Questo è il secondo giusto motivo per digiunare (308).

È vero che tutte le virtù sono conoscenza, e che tutti i peccati non sono che ignoranza. La vera conoscenza non può mai essere vinta dalla passione «poiché la volontà, avendo per oggetto il bene, vero o apparente, mai può volgersi al male, senza che esso si presenti alla ragione sotto l'aspetto di bene». ¹³² Riferendosi alle innumerevoli sofferenze espresse

¹²⁷ *STh* I-II, q. 30, a. 1, co.

¹²⁸ *STh* I-II, q. 75, a. 4, ad 1.

¹²⁹ Cf. *STh* I-II, q. 75, a. 4, ad 2.

¹³⁰ I Cinque Desideri (五欲), intesi in senso negativo, sono suscitati dagli oggetti dei cinque sensi.

¹³¹ Cf. *STh* I-II, q. 77, a. 2, co.

¹³² *STh* I-II, q. 77, a. 2, co.

dal LC all'inizio del terzo capitolo, il LO lo invita a seguire la Via di Cristo e ad abbandonare i piaceri ingannevoli, lottando «per la felicità più alta», intesa come appartenenza al regno di Dio.¹³³

Inoltre, questo mondo è pieno di sofferenze; non è un luogo di divertimento. Il tempo che il Signore del Cielo ci ha concesso è molto breve, e non lo abbiamo neanche in misura sufficiente per seguire la Via. Tuttavia, pur non essendo qui per cercare un piacere superficiale, non abbiamo la capacità di negarci completamente la gioia. Se non lottiamo per la felicità più alta, siamo costretti a cercare il piacere sensuale; se non troviamo il piacere decoroso, siamo costretti a cercare il piacere indecoroso.¹³⁴ Possiamo ottenere l'uno, ma perdiamo l'altro (309).¹³⁵

Nel *TZSY* Ricci non parla esplicitamente della beatitudine che è il fine ultimo della vita umana, però si vede come egli saggiamente presenti lo spirito evangelico delle beatitudini. Fin qui, abbiamo visto che l'uomo desidera la felicità: che è Dio stesso. Con le beatitudini sono rovesciate tutte le cose del mondo; secondo Mt 5,3-12 e Lc 6,20-26, il programma della felicità è offerto da Gesù: le sofferenze e le afflizioni sono soppresse, la misericordia e la vita sono concesse da Dio. Visto che la dimensione antropologica è socioculturalmente assai accentuata in Cina, il missionario maceratese non può, tuttavia, fare a meno di menzionare i premi appartenenti a questa vita. L'Angelico sostiene che la speranza della beatitudine può trovarsi in noi in due maniere: sotto forma di merito, e come inizio imperfetto della perfetta felicità futura.

Perciò quanto nelle beatitudini è accennato come merito, costituisce una preparazione o disposizione alla beatitudine, perfetta o iniziale. Quanto invece è presentato come premio può essere, o la stessa beatitudine perfetta, e allora appartiene alla vita futura; oppure un inizio di beatitudine, come avviene nei santi, e allora il premio appartiene alla

¹³³ Cf. Mt 11,12.

¹³⁴ Cf. *STh* I-II, q. 77, a. 2, ad 4.

¹³⁵ Cf. Mt 6,24: «Nessuno può servire a due padroni».

vita presente. Infatti quando uno comincia a progredire negli atti delle virtù e dei doni, di lui si può sperare che raggiungerà la perfezione come viatore, e come cittadino del cielo.¹³⁶

Talora i malvagi in questa vita non soffrono pene temporali; però soffrono quelle spirituali. Parimenti i buoni, sebbene in questa vita non ricevano talora premi materiali, tuttavia non mancano mai di quelli spirituali.¹³⁷ Per di più, secondo le parole evangeliche, chi segue Cristo riceve già il centuplo al presente e nel futuro la vita eterna.¹³⁸

L'uomo nobile, dunque, allena costantemente la propria volontà; trova la gioia nella virtù;¹³⁹ non si permette di avere un cuore triste, e di cercare le cose esteriori; riduce i piaceri superficiali, temendo che un giorno penetrino nel cuore e lo derubino della felicità essenziale. Quella che proviene dalla virtù è la gioia pura dell'anima, grazie ad essa siamo pari agli angeli; i piaceri del cibo e del bere sono l'appagamento del corpo, a causa di essi diventiamo simili agli animali. Più aumentiamo la gioia proveniente dalla virtù nel nostro cuore,¹⁴⁰ più ci avviciniamo agli angeli;¹⁴¹ più riduciamo i piaceri del bere e del mangiare, più ci allontaniamo dagli animali. Ah! Come possiamo rischiare di essere imprudenti? (310).

San Paolo invita i cristiani a ricordare la propria vocazione: «Siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri».¹⁴² Allo stesso modo Ricci incoraggia i cinesi a lasciarsi «guidare dallo Spirito»,¹⁴³ poiché «il frutto dello Spirito è amore,

¹³⁶ *STh* I-II, q. 69, a. 2, co.

¹³⁷ Cf. *STh* I-II, q. 69, a. 2, ad 2.

¹³⁸ Cf. Mc 10,30.

¹³⁹ Cf. *STh* I-II, q. 69, a. 2, ad 2.

¹⁴⁰ Cf. *STh* I-II, q. 5, a. 2, co.

¹⁴¹ Cf. *STh* I-II, q. 3, a. 7, ad 3.

¹⁴² Gal 5,13.

¹⁴³ Gal 5,18.

gioia, pace, pazienza, benevolenza».¹⁴⁴ Poiché la carne «ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste»,¹⁴⁵ allora la vita di coloro che vogliono seguire lo Spirito diventa un duro combattimento.

L'Angelico dice che «lo Spirito Santo muove l'anima umana verso ciò che è conforme alla ragione, o piuttosto verso ciò che è al di sopra di essa: invece gli appetiti della carne, cioè l'appetito sensitivo, lasciano verso i beni sensibili, che sono al di sotto dell'uomo».¹⁴⁶ Perciò, come nel mondo fisico il moto verso l'alto e quello verso il basso sono contrari, così nell'uomo le opere della carne sono contrarie ai frutti dello spirito. Vediamo il testo ricciano:

La benevolenza e la rettitudine purificano il cuore dell'uomo, i Cinque Sapori ne offendono la bocca. Più si accumula la gioia della bontà, maggiori saranno i benefici della mente e del cuore, senza alcun danno al corpo;¹⁴⁷ più si indulge nei piaceri delle vivande abbondanti, maggiore sarà la sofferenza sia del corpo, sia della mente e del cuore. Se ci si riempie il ventre con vivande raffinate si sprofonderà facilmente nella decadenza della volontà e nel regno dell'impurità;¹⁴⁸ così, come si potrebbero sollevare la mente e il cuore fuori della polvere, per occuparsi delle cose nobili¹⁴⁹ (311)?

Davanti alla privazione di vivande emergono due atteggiamenti completamente diversi: l'inclinazione al peccato, o il desiderio ardente delle realtà più elevate.

¹⁴⁴ Gal 5,22.

¹⁴⁵ Gal 5,17.

¹⁴⁶ *STh* I-II, q. 70, a. 4, co.

¹⁴⁷ Cf. *STh* I-II, q. 2, a. 7, ad 3.

¹⁴⁸ Cf. Gal 5,19.

¹⁴⁹ Cf. Mt 13,22: «La preoccupazione del mondo e l'inganno della ricchezza soffocano la parola ed essa non dà frutto».

Quando l'uomo malvagio vede che altri provano il gusto di vivande di cui egli è privo, diventa invidioso; al contrario, quando l'uomo buono vede accadere questo, prova pietà e dice a se stesso: «A loro piacciono così tanto le cose impure e vili, in modo così avido; io invece aspiro a realtà più elevate, ma ancora non riesco ad arrivare ad esse e a gustarle, preferendo essere pigro e desistere dallo sforzo di raggiungerle» (312).

Dopo aver detto che «la lucerna del corpo è l'occhio; [...] se il tuo occhio è malato, tutto il tuo corpo sarà tenebroso», Gesù continua: «nessuno può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro».¹⁵⁰

Non c'è altra calamità per gli uomini che essere malati nel cuore e nella mente, ignorando il gusto delizioso della virtù. Se essi lo conoscessero, disprezzerebbero anche il cibo più raffinato; poiché avrebbero trovato la gioia nel praticare la virtù. Questi due sapori si alternano costantemente, uscendo ed entrando nel nostro cuore; poiché non possono coesistere, se si desidera fare entrare questo, bisogna prima far uscire quello (313).

La nobiltà del digiuno può essere facilmente compresa da questo interessante aneddoto, raccontato da Ricci.

Un tempo, qualcuno portò come tributo a uno dei nostri paesi in Occidente due cani da caccia, entrambi di ottima razza. Il re ne diede uno alla famiglia di un nobile ministro, l'altro lo affidò alle cure di una famiglia di contadini fuori città. Quando i due cani giunsero alla maturità, il re andò a caccia e li liberò nei campi per saggiarne il valore. Il cane allevato dalla famiglia di contadini era magro e agile; ogni volta che sentiva l'odore di un animale lo inseguiva velocemente, e catturava innumerevoli prede. Il cane allevato dalla famiglia nobile, sebbene fosse grasso e pulito, e straordinariamente bello a vedersi, era abituato a mangiare carne a sazietà, ed incapace di correre velocemente con le sue zampe viziate; cosicché quando vedeva la preda la igno-

¹⁵⁰ Mt 6,22-24.

rava. Avendo notato un osso marcio al lato della strada, andò a sgranocchiarlo; e non appena ebbe finito, si rifiutò di muoversi. Coloro che prendevano parte alla caccia sapevano che i due cani erano nati dalla stessa madre, e se ne meravigliavano (314).

Il re disse: «Non c'è nulla di cui meravigliarsi. Non solo gli animali sono così, ma anche gli uomini; dipende tutto da come vengono allevati. Se sono educati in modo da indulgere ai piaceri ed essere troppo ben nutriti, certamente non saranno in grado di progredire nella bontà; se, d'altro canto, sono educati in modo tale da essere abituati al lavoro e alla frugalità, sicuramente saranno all'altezza delle vostre aspettative su di loro». Si può dire, così, che qualunque persona sia stata abituata alle ghiottonerie e alle abbondanti quantità di cibo avrà poco interesse per l'ordine sociale e la rettitudine, e sarà preoccupata solo di dedicarsi a mangiare; una persona che sia stata educata a seguire prontamente la retta ragione non avrà molto tempo per i piaceri del bere e del mangiare, ma rifletterà su come perseguire la verità e la giustizia. Questo è il terzo giusto motivo per digiunare (315).

La testimonianza personale del gesuita maceratese attesta che esistono molteplici forme di digiuno nel mondo:

Ho viaggiato molto, attraversando numerose nazioni sotto il cielo, e so che esistono diversi generi di digiuno. C'è chi non bada ai diversi tipi di cibo, non mangiando nulla durante il giorno e mangiando ciò che vuole quando giunge la notte; questo è il digiuno rispetto ai tempi. C'è chi non si pone limiti di tempo nell'assumere i pasti, ma si attiene a una dieta vegetariana, nutrendosi quando vuole; questo è il digiuno rispetto ai tipi di cibo. C'è chi non si preoccupa di che cosa mangia, né di quando mangia, ma si limita a nutrirsi una volta al giorno; questo è il digiuno che consente un solo pasto. C'è chi limita sia il numero e il tempo dei pasti, sia il tipo di cibo, mangiando solo a mezzogiorno, evitando la carne di animali che appartengono allo yang ma non rifugiando i pesci, che appartengono allo yin; questo è chiamato digiuno pubblico. C'è chi evita il cibo cucinato e trascorre la vita in grotte di montagna, nutrendosi solo di erba e radici selvatiche; oggi in Europa molti vivono così, e questo viene chiamato digiuno privato (316).

Il digiuno esprime «la conversione in rapporto a se stessi, in rapporto a Dio e in rapporto agli altri»; come mezzo per ottenere il perdono dei peccati, esso comprende in sé «gli sforzi compiuti per riconciliarsi con il prossimo, le lacrime della penitenza, la preoccupazione per la salvezza del prossimo».¹⁵¹

Tuttavia, lo scopo generale di questi numerosi generi di digiuno è la mortificazione di se stessi. Il digiuno scelto è determinato dal tipo di persona, e dal tipo di corpo da mortificare: per i ricchi e i nobili, che mangiano sempre cibi raffinati, ridurre il quantitativo abituale degli alimenti può già essere considerato digiuno. Per le persone comuni, invece, mangiare cibi grezzi e miseri non può essere considerato digiuno, dal momento che lo fanno abitualmente; altrimenti, i mendicanti potrebbero essere considerati in digiuno perenne.¹⁵² Inoltre, bisogna tener conto delle condizioni fisiche: chi è malato e ha un corpo debole ogni tanto deve nutrirsi bene per rafforzarsi; chi lavora duramente, affaticando molto i quattro arti, non può sostenere un lungo periodo di astinenza dal cibo. Perciò, i precetti della religione cattolica del Signore del Cielo dicono che gli anziani al di sopra dei sessant'anni e i giovani al di sotto dei venti, i malati, le madri che allattano, e chi fa lavori pesanti è posto al di fuori delle regole del digiuno (317).¹⁵³

Il genuino senso della penitenza risiede nella repressione delle basse passioni, intesa come un vero combattimento per seguire lo Spirito, non nel semplice formalismo del digiuno e dell'astinenza.

L'astensione dal cibo in sé non è molto importante, ed è parte inessenziale del digiuno. Se ci si interroga sul significato di questa pratica, si trova che essa è sempre finalizzata a reprimere le basse passioni; non si può non lottarle sinceramente, e con tutte le forze. Pertanto digiunare e al tempo stesso tralasciare i comandamenti venerabili è come collezionare pietre grezze e abbandonare la giada; è un atto di ignoranza (318).

¹⁵¹ CCC 1434.

¹⁵² Cf. *CIC* 1249: «Per legge divina, tutti i fedeli sono tenuti a fare penitenza, ciascuno a proprio modo».

¹⁵³ Cf. *CIC* 1252.

5.4. Conclusione

Il LC manifesta la sua gioia per l'insegnamento ricevuto, poiché ha compreso pienamente che la felicità sta proprio nel lasciarsi guidare dallo Spirito e nell'allontanarsi dalle ben note opere della carne: «fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere».¹⁵⁴

Molto bene! Lei ha spiegato chiaramente il vero significato del digiuno. Quando si parla comunemente di un uomo che digiuna, qualora egli non usi questo metodo per sopravvivere a causa della povertà, lo fa certamente per ottenere una buona reputazione; ingannando le persone digiuna in pubblico, ma quando è solo indulge nel bere, nelle donne e nell'ira, acquisisce illecitamente ricchezze, denigra gli uomini virtuosi, distrugge le persone buone, e così via. Ahimè! Se non riesce a sfuggire agli occhi degli uomini, come potrà ingannare il Sovrano Supremo?¹⁵⁵ Per buona sorte ho potuto ascoltare il suo elevatissimo insegnamento; mi piacerebbe continuare ad apprendere da Lei (319).

Il LO, da una parte, magnifica la grandezza del Logos, dall'altra afferma che bisogna indagare per conoscerlo, e soprattutto per riuscire a seguirlo.

La Via è molto profonda ed ampia, se non la si indaga estensivamente non la si può conoscere né osservarla.¹⁵⁶ Domande dettagliate sono l'espressione di un'intenzione sincera; come potrebbe infastidirmi? (320).

Come è già stato detto, la volontà dell'uomo non tenderebbe mai al male senza un errore della ragione.

¹⁵⁴ Gal 5,19-21.

¹⁵⁵ Cf. Mt 6,16-18; Tb 12,7-10.

¹⁵⁶ Cf. Sap 13,5; 1 Cor 1,25; Ef 1,19 s.; Is 55,9; CCC 283.300.

6. SPIEGAZIONE SUL PERCHÉ IL BENE E IL MALE COMPIUTI
DEBBANO ESSERE PREMIATI E PUNITI IN PARADISO
O ALL'INFERNO

Il capitolo VI contiene *Una spiegazione sul perché l'uomo non può essere privo di intenzioni, e un trattato sul perché il bene e il male compiuti dall'uomo sulla terra debbano essere premiati o puniti in paradiso o all'inferno*. La trattazione, che espone i motivi per cui il bene è da compiersi e il male da evitarsi, oppone la dottrina morale originaria di Confucio ai successivi sviluppi proposti dai daoisti e neo-confuciani, secondo i quali «l'uomo nobile compie il bene senza motivazione alcuna, e come potrebbe avere qualche intenzione di guadagno o perdita?» (321). In realtà Ricci, studiando i testi antichi, scopre che gli insegnamenti degli antichi sapienti imperatori cinesi «parlano tutti di ricompense e punizioni, e tutti portano in sé le conseguenze dei guadagni e delle perdite» (347). Il riferimento ai classici cinesi viene fatto anche per provare l'esistenza del paradiso e dell'inferno (389-395): chi si oppone ostinatamente a questa dottrina «non può essere sicuramente un uomo nobile» (410).

6.1. Le intenzioni dell'uomo sono necessarie per compiere il bene

Il LC sostiene che «fare il bene o evitare il male a motivo del guadagno o della perdita» non dovrebbe essere «la vera aspirazione dell'uomo».

Lei mi ha insegnato, innanzitutto, che il Sovrano Supremo dev'essere adorato come il più degno di venerazione tra i diecimila venerabili; in secondo luogo, che l'uomo Lo segue in dignità. Ma per quel che riguarda la dottrina del paradiso e dell'inferno, essa forse non trova posto tra gli insegnamenti del Signore del Cielo. Fare il bene o evitare il male a motivo del guadagno o della perdita, ovvero fare il bene per avere un profitto ed evitare il male per non avere un danno, non è come fare il bene perché è bene, e il male perché è male: che dovrebbe essere la vera aspirazione dell'uomo. I nostri antichi santi e sapienti

insegnavano agli uomini a cercare non il profitto, ma solo la benevolenza e la rettitudine.¹⁵⁷ L'uomo nobile fa il bene in modo disinteressato, come potrebbe avere in vista il guadagno o la perdita? (321).

Studiando i testi antichi, Ricci scopre che «i confuciani considerano l'intenzione sincera come fondamento» di tutti i livelli delle relazioni umane.

Commento innanzitutto la Sua frase finale, poi rispondo alla Sua domanda. La teoria secondo cui l'uomo deve annullare le proprie intenzioni deriva da altre scuole di pensiero, non è la dottrina originaria del confucianesimo. I confuciani considerano l'intenzione sincera come il fondamento della rettificazione del cuore, del perfezionamento di sé, del governo della famiglia, dell'amministrazione dello Stato, della pacificazione di tutto il mondo;¹⁵⁸ come sarebbe possibile non avere intenzioni? Una torre alta non può essere costruita senza solide basi; se al confucianesimo mancasse l'intenzione sincera, non avrebbe potuto reggersi in piedi. Se non si avessero intenzioni nell'agire, partendo dalla rettificazione del cuore fino alla pacificazione del mondo, come si potrebbe parlare di intenzioni sincere o insincere? Come potrebbe una persona vendere strumenti musicali in un mercato, se non permettesse alle persone di suonarli? Che cosa importerebbe se gli strumenti fossero vecchi o nuovi? (322).

Il rapporto della volontà al fine può essere inteso sotto tre aspetti: il volere (in modo assoluto); la fruizione (si considera il fine come oggetto in cui la volontà si riposa); l'intenzione (si considera il fine come termine di cose ad esso ordinate). Perciò l'intenzione è un atto della volontà relativo al fine.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Cf. *Mencio*, I, I, 1; *Sth* I-II, q. 21, a. 1, co.

¹⁵⁸ Cf. 《大学》; comunemente tradotto in italiano come *Grande Studio*, è il primo dei *Quattro Libri* confuciani: “古之欲明明德于天下者，先治其国。欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。欲诚其意者，先致其知。致知在格物。”

¹⁵⁹ Cf. *Sth* I-II, q. 12, a. 1, ad 4.

«L'intenzione è chiamata occhio in senso metaforico: non perché appartiene alla conoscenza, ma perché presuppone la cognizione mediante la quale viene proposto alla volontà il fine da raggiungere». ¹⁶⁰ È vero che la volontà non ordina, però tende verso qualcosa secondo l'ordine della ragione: «Il termine intenzione indica un atto della volontà, presupposto un atto della ragione che ordina le cose al loro fine». ¹⁶¹ Interpretando i testi confuciani, il LO sostiene che l'uomo nobile, dicendo «di non avere intenzione», intende dire in realtà che non ne ha «di false, egoistiche o cattive»: altrimenti egli non potrebbe conoscere «l'origine del bene e del male».

Inoltre, l'intenzione non appartiene alla categoria della sostanza, ma è una disposizione della volontà e dell'intelletto. ¹⁶² Avere intenzioni significa usare il cuore e la mente, cioè distinguere il bene dal male. Se l'uomo nobile non avesse intenzioni, come si potrebbe conoscere la sua sincerità? Ciò che si afferma nel *Grande Studio* riguardo al governo della famiglia, all'amministrazione dello Stato, e alla pacificazione del mondo, ha come fondamento l'intenzione sincera; poiché senza sincerità nulla può essere compiuto. Le intenzioni sono per il cuore e la mente come il senso della vista è per gli occhi; come gli occhi non possono liberarsi dalla vista, così il cuore e la mente non possono fare a meno delle intenzioni. Ciò che l'uomo nobile intende quando dice di non avere intenzioni, è di non averne di false, egoistiche o cattive; se Lei sostiene che egli non ha affatto intenzioni, allora non comprende il confucianesimo e non conosce l'origine del bene e del male (323).

L'intenzione è chiara per chi la possiede; invece le opere in sé sono oscure, «perché l'uomo conosce le sue intenzioni, ma ignora quello che seguirà dal suo operare». ¹⁶³ Regola prossima delle azioni umane compiute dalla volontà è la ragione umana; regola suprema è la legge eterna.

¹⁶⁰ *STh* I-II, q. 12, a. 1, ad 1.

¹⁶¹ *STh* I-II, q. 12, a. 1, ad 3.

¹⁶² Cf. *STh* I-II, q. 12, a. 1, co; I-II, q. 12, a. 3, ad 2.

¹⁶³ *STh* I-II, q. 12, a. 1, ad 2.

Allora, è ovvio che «ogni atto volontario è cattivo perché si allontana dall'ordine della ragione e della legge eterna ed ogni atto buono concorda con la ragione e con la legge eterna».¹⁶⁴ Le azioni umane che sono buone o cattive implicano la nozione di rettitudine o di peccato; e così, c'è una distinzione tra gli uomini nobili e gli uomini meschini.

Il bene e il male, la virtù e il vizio, derivano da intenzioni buone o cattive; se non esistessero intenzioni non ci sarebbero il bene e il male,¹⁶⁵ né alcuna distinzione tra gli uomini nobili e gli uomini meschini (324).

Il LC insiste sull'argomento, poiché «anche i confuciani delle generazioni passate affermavano: “Non si debbono avere intenzioni, né buone né cattive”»¹⁶⁶ (325).

Tale affermazione non è condivisa dal LO, poiché abbassa la dignità dell'uomo al livello delle cose inanimate: non può essere questa la «scienza della ragione», né tanto meno la «dottrina fondamentale» di Dio.

Una tesi del genere pone l'uomo allo stesso livello della terra e delle pietre. Può essere questa la dottrina fondamentale del Sovrano Supremo? Se non avesse intenzioni né bontà, dovrebbe considerarsi anche Lui allo stesso livello della terra e delle pietre. Questa si può chiamare «scienza della ragione»? Ahimè! Ahimè! (326).

Chi parla del «non avere intenzioni», mentre la sua stessa opera attesta che egli ha «intenzione di trasformare il mondo», cade nell'errore: perché è impossibile volere e non volere, com'è impossibile essere e non essere contemporaneamente.¹⁶⁷

¹⁶⁴ *STh* I-II, q. 21, a. 1, co.

¹⁶⁵ Cf. *STh* I-II, q. 18, a. 7, co.

¹⁶⁶ Cf. 《论语·子罕第九》：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。” (Confucio rifiuta queste quattro cose: essere soggettivo, arbitrario, caparbio, egoista).

¹⁶⁷ Cf. OLMI, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 263.

Un tempo anche Laozi e Zhuangzi¹⁶⁸ parlavano del «non agire, non avere intenzioni, e non disputare», ma essi stessi hanno scritto libri classici, e i loro seguaci hanno aggiunto note e commentari. La loro intenzione era sicuramente quella di trasformare il mondo, e di persuadere le persone a seguire i propri insegnamenti. Solo lo scrivere libri era «non agire»? Solo l'intenzione di trasformare il mondo era «non intenzione»? Se non fosse stato loro consentito di discutere il giusto e lo sbagliato, come avrebbero potuto disputare con quelli che «discutono il giusto e lo sbagliato»? Solo la discussione sui principi universali era «non discussione»? Dunque, è ben difficile per chi si contraddice da se stesso essere maestro degli uomini di diecimila generazioni! (327).

In tutte le cose mosse dalla ragione, anche se non dotate di consapevolezza, traspare l'ordine della ragione che muove; ad esempio, nella freccia che tende direttamente al bersaglio sotto la spinta dell'arciere «appare la virtù della causa movente». ¹⁶⁹ Dio centra infallibilmente il bersaglio perché è infinitamente buono; invece per l'uomo non è così, poiché «ogni cosa è ordinata ad un fine mediante il proprio atto. Quindi la ragione di peccato, consistente in una deviazione dall'ordine verso il fine, propriamente interessa l'atto». ¹⁷⁰

Osservo le persone che tirano con l'arco; quelle che centrano il bersaglio sono dette buoni arcieri, quelle che lo mancano sono cattivi arcieri. ¹⁷¹

¹⁶⁸ 庄子 (369-286 a.C.) è stato uno dei fondatori del daoismo, ed è considerato l'autore dell'omonima opera 《庄子》. Per trasmettere i suoi concetti, 庄子 utilizzava spesso aneddoti simili a storielle, affinché il messaggio fosse recepito meglio dall'ascoltatore. Il famoso storico cinese 司马迁 scrisse che 庄子 fu un maestro dalle vastissime conoscenze e un dotto letterato dotato di talenti non comuni, critico della scuola confuciana. E non fu apprezzato dai suoi contemporanei, che gli negarono qualsiasi carriera mondana.

¹⁶⁹ Cf. *STh* I-II, q. 13, a. 2, ad 3.

¹⁷⁰ *STh* I-II, q. 21, a. 1, ad 3.

¹⁷¹ Cf. 《朱子语类》：“游子孟问：‘知止，得止，莫稍有差别否？’曰：‘然，知止，如射者之於的；得止，是已中其的。’”

Il Signore del Cielo è Colui che centra infallibilmente il bersaglio, è perfettamente buono e privo della minima traccia di male; la sua virtù è suprema.¹⁷² Noi uomini, invece, qualche volta facciamo centro, qualche volta no. Poiché la nostra virtù è limitata non siamo mai del tutto virtuosi, cioè non sempre riusciamo a compiere perfettamente il nostro agire; per questo esistono il bene e il male. Pur avendo l'intenzione di agire bene e di evitare il male, non riusciamo a raggiungere l'obiettivo; quanto più dovremmo preoccuparci, qualora l'intenzione mancasse? (328).

Gli esseri privi di ragione, inclusi gli animali, preferiscono una cosa a un'altra perché la loro facoltà appetitiva è per natura determinata ad essa: ad esempio, «il fuoco, senza elezione, si muove verso l'alto e non verso il basso».¹⁷³ Senza elezione, cioè senza scelta libera e deliberata, non si può affermare che qualcuno segua la Via.

Cose come il metallo, la pietra, la vegetazione non hanno intenzioni; a proposito di esse non si parla né di virtù né di cattiveria, né di bene né di male. Se il non avere intenzioni e il non distinguere il bene dal male fossero propri della Via, solo qualora si diventasse uguali al metallo, alla pietra e alla vegetazione si potrebbe seguirla (329).

Il LC desidera sapere più approfonditamente cosa significhi: «la virtù e il vizio, il bene e il male derivano dalle intenzioni».

I seguaci di Laozi e Zhuangzi volevano solo preservare la propria vita; perciò hanno rinunciato ad avere intenzioni e hanno abbandonato il bene e il male, in modo da liberarsi del peso del cuore e della mente. I Due Imperatori, i Tre Sovrani,¹⁷⁴ così come il duca di Zhou e Confucio, si sono sforzati con impegno di perfezionare la virtù, non solo per

¹⁷² Cf. *Sth* I, q. 2, a, 3, ad 2; *TZSY* 31.

¹⁷³ *Sth* I-II, q. 13, a, 2, ad 2.

¹⁷⁴ I Due Imperatori sono 尧 e 舜; i nomi dei Tre Sovrani variano invece secondo le diverse tradizioni, e più comunemente sono 禹, 汤, 周文王.

se stessi ma anche a beneficio degli altri; non osavano riposare prima di avere raggiunto la bontà perfetta. Chi tra di loro ha voluto solo preservare il suo corpo e annientare le proprie intenzioni, vagando libero e senza costrizioni in modo da vivere fino a cent'anni? Inoltre, sebbene un uomo possa vivere fino a cent'anni, la sua età non può paragonarsi a quella di una tartaruga o di un albero antico; a che cosa serve aggiungere un breve periodo di venti o trent'anni al suo corpo corrotto? Ma Laozi e Zhuangzi non meritano il discredito. «La virtù e il vizio, il bene e il male derivano dalle intenzioni», come Lei ha detto; qual è la Sua posizione in maggiore dettaglio? Ho sentito dire che agire in accordo con la ragione è un bene, ed è chiamato virtù, e che offendere la ragione è un male, ed è chiamato vizio; se la natura di un uomo è determinata in base alle sue azioni, sembra che le sue intenzioni non abbiano importanza (330).

Non è difficile da spiegare questa verità, dice il LO, perché la volontà è mossa «dall'intelligenza in ordine all'oggetto: è mossa invece da se medesima in ordine all'esercizio dell'atto, cioè in ordine al fine».¹⁷⁵ Quindi, alle cose inanimate che sono prive di volontà, non si può attribuire merito o colpa alcuna.

Tutto ciò che nel mondo è dotato di volontà può seguirla, oppure opporsi ad essa; di conseguenza, si parla di virtù o di vizio, di bene o di male. Le intenzioni derivano dalla volontà;¹⁷⁶ il metallo, le pietre e la vegetazione non hanno volontà, e quindi neppure intenzioni. Così, se un uomo è ferito dalla spada Moye, il vendicatore non spezza la spada; se una tegola cade e colpisce la testa di un uomo, il ferito non porta rancore alla tegola.¹⁷⁷ Non si attribuisce merito alla spada Moye, perché può tagliare le cose; le tegole tengono il vento e la pioggia fuori della casa, ma gli uomini non le ringraziano. Non avendo volontà né intenzioni, esse non hanno neppure virtù o vizi, bontà o cattiveria; pertanto non si può premiarle né punirle (331).

¹⁷⁵ *STh* I-II, q. 9, a. 3, ad 3.

¹⁷⁶ Cf. *STh* I-II, q. 12, a. 1, ad 3.

¹⁷⁷ Cf. 《庄子·达生》：“复仇者不折莫干，虽有忮心者，不怨飘瓦，是以天下平均”。

«L'animale privo di ragione preferisce una cosa a un'altra, perché la sua facoltà appetitiva è per natura determinata ad essa. Cosicché quando il senso o l'immaginazione gli presentano qualche cosa verso la quale è naturalmente inclinato il suo appetito, immediatamente, senza elezione, si muove verso di essa».¹⁷⁸ Così sappiamo

perché le opere degli animali irragionevoli rivelano un certo accorgimento, in quanto gli animali hanno un'inclinazione naturale a certi ordinatissimi processi, predisposti da un'arte sovrana. Ed ecco perché certi animali si dicono prudenti o accorti; non già che in essi si trovi la ragione, o l'elezione. E lo dimostra il fatto che gli animali di una data natura operano tutti allo stesso modo.¹⁷⁹

Siccome «è impossibile che negli animali bruti, privi di ragione, vi sia in qualche modo il comando»,¹⁸⁰ perché «l'appetito sensitivo, negli [...] animali, è portato per natura ad essere posto in moto dalla estimativa» senza un appetito superiore che faccia da freno, così «il moto tiene dietro immediatamente all'appetizione del concupiscibile o dell'irascibile; la pecora, p. es., al timore del lupo, subito fugge».¹⁸¹ Dunque non si può parlare di bontà o di cattiveria, né di punizione o di premio per essi.

Per quanto riguarda gli animali, possiamo dire che hanno la volontà e le intenzioni ad essi proprie, ma non hanno l'intelletto con cui distinguere il giusto e lo sbagliato.¹⁸² Seguendo i sensi con spontaneità e immediatezza, essi non sono in grado di regolare le proprie reazioni tramite la ragione; tutti i loro atti, adeguati o meno, sono compiuti per necessità e senza alcuna consapevolezza.¹⁸³ Come si potrebbe parlare di bontà o di cattiveria? Così, tra le leggi emanate in tutti i paesi sotto

¹⁷⁸ *STh* I-II, q. 13, a. 2, ad 2.

¹⁷⁹ *STh* I-II, q. 13, a. 2, ad 3.

¹⁸⁰ *STh* I-II, q. 17, a. 2, co.

¹⁸¹ *STh* I, q. 81, a. 3, co.

¹⁸² Cf. *STh* I-II, q. 12, a. 5, co.

¹⁸³ Cf. *STh* I-II, q. 17, a. 2, ad 3.

il cielo, non ce n'è una che punisca gli animali per le loro colpe, o che li premi per la loro virtù (332).

È ovvio che l'uomo non segue immediatamente l'impulso dell'irascibile o del concupiscibile come gli animali, ma aspetta il comando della volontà; perché

L'irascibile e il concupiscibile obbediscono in due modi alla parte superiore, nella quale si trovano l'intelletto, o ragione, e la volontà: primo, relativamente alla ragione; secondo, relativamente alla volontà. [...] Infatti in tutte le facoltà di moto ordinate tra loro, vediamo che il motore secondario non muove che in virtù di un primo motore; o per questo, che l'appetito inferiore non basta a muovere, senza il consenso dell'appetito superiore.¹⁸⁴

Certamente qui non si intende dire che Dio privi i peccatori della Sua grazia;¹⁸⁵ piuttosto, «Dio permette che alcuni cadano in peccato, affinché, a detta di sant'Agostino, riconoscendo il loro peccato, si umilino e si convertano. [...] Per divina misericordia l'accecaimento temporaneo è ordinato alla salvezza di coloro che lo subiscono come loro medicina».¹⁸⁶

L'uomo, tuttavia, è diverso. Le sue azioni sono esteriori, ma la sua volontà è interiore; non solo egli è consapevole che le sue azioni sono giuste o sbagliate, corrette o meno, ma è anche in grado di acconsentire ad esse o di farle cessare. Sebbene abbia passioni comuni al cuore degli animali, il suo vero signore è il cuore retto dalla ragione; come potrebbe il cuore animale disobbedire agli ordini del cuore ragionevole?¹⁸⁷ Perciò, se intendo seguire la ragione sono un uomo nobile e virtuoso, e il Signore del Cielo mi benedice; se invece vivo nella dissolutezza, e intendo seguire il cuore animale, sono un uomo meschino e peccatore, e il Signore del Cielo mi abbandona (333).¹⁸⁸

¹⁸⁴ *STh* I, q. 81, a. 3, co.

¹⁸⁵ Cf. *STh* I, q. 109, a. 7, co.

¹⁸⁶ *STh* I-II, q. 79, a. 4, co.

¹⁸⁷ Cf. *STh* I, q. 81, a. 3, ad 2.

¹⁸⁸ Cf. *STh* I-II, q. 79, a. 4, ad 1.

È evidente che «per difetto di ragione»¹⁸⁹ un bambino non può essere cosciente di tutto ciò che fa; «noi applichiamo all'operazione le cose esterne soltanto mediante i principii interiori, che sono, o le facoltà dell'anima, o gli abiti operativi, oppure gli organi o membra del nostro corpo».¹⁹⁰

Se un bambino colpisce sua madre non ha colpa, perché ancora non può fare l'esame di coscienza sulle proprie intenzioni. Ma quando il bambino raggiunge la maturità, essendo in grado di capire se può fare o meno qualcosa, può essere accusato di non avere pietà filiale prima ancora che la colpisca, nel caso in cui mostri la più lieve tendenza a disobbedire ai suoi genitori¹⁹¹ (334).

Dio valuta innanzitutto il fine delle azioni umane: «Il tesoro del cuore è l'intenzione, in base alla quale Dio giudica le opere».¹⁹²

Un tempo c'erano due arcieri. Uno dei due andò in una foresta, dove vide qualcosa tra gli alberi accovacciato come fosse una tigre; preoccupandosi seriamente che potesse ferire qualcuno scoccò una freccia, ma accidentalmente colpì un uomo. L'altro si arrampicò sopra un albero e notò il movimento di qualcosa che sembrava una persona; anche lui scoccò una freccia, ma in effetti era un cervo. Il primo cacciatore uccise un uomo; la sua intenzione, però, era di colpire una tigre, e venne giudicato degno di lode. Il secondo arciere uccise soltanto un cervo selvatico; tuttavia, poiché la sua intenzione era quella di uccidere un essere umano, venne giudicato degno di biasimo.¹⁹³ Per quale motivo? A causa della distinzione tra intenzioni buone e cattive. Così, risulta chiaro come l'origine del bene e del male sia la volontà (335).

¹⁸⁹ *STh* II-II, q. 70, a. 3, co.

¹⁹⁰ *STh* I-II, q. 16, a. 1, co.

¹⁹¹ Cf. Mc 7,10-12.

¹⁹² *STh* I-II, q. 19, a. 8, ad 1.

¹⁹³ Cf. *STh* I-II, q. 19, a. 8, ad 3.

Visto che l'intenzione è di capitale importanza, il LC domanda quale sia il rapporto che l'intenzione ha con l'oggetto: «Se un figlio commette furti per mantenere i genitori la sua intenzione è buona, ma non può sfuggire alle sanzioni imposte dalla legge; come mai?»¹⁹⁴ (336).

La questione è alquanto complessa, e il LO risponde in vari punti. Se si parla della misura dell'intenzione in rapporto all'oggetto,¹⁹⁵ è chiaro che «la portata dell'atto voluto è indipendente dalla portata dell'intenzione»;¹⁹⁶ anzi l'Angelico afferma che «il primo male per le azioni morali è quello che deriva dall'oggetto».¹⁹⁷ Sebbene le cose esterne in se stesse siano buone, tuttavia non sempre hanno la debita proporzione a quell'atto; è in quanto considerate come oggetto di tale atto disordinato che non sono buone.¹⁹⁸ Poiché un'azione buona, per essere tale, deve avere come oggetto il bene sotto l'aspetto di bene, «sia che la volizione abbia per oggetto una cosa cattiva, anche sotto l'aspetto di bene, sia che abbia per oggetto il bene sotto l'aspetto di male, sarà sempre cattiva».¹⁹⁹

«Il fine non giustifica i mezzi»; anzi «la presenza di un'intenzione cattiva (quale la vanagloria) rende cattivo un atto che, in sé, può essere buono (quale l'elemosina)».²⁰⁰ Vediamo il testo ricciano, che presenta esempi di estrema semplicità.

Nei nostri paesi in Occidente c'è un'opinione generalmente accettata:
«il bene risulta dall'integrità, il male da qualunque difetto».²⁰¹ Tenterò

¹⁹⁴ Cf. 《论语·子路》子曰：“吾党之直者异於是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣”。

¹⁹⁵ Cf. CCC 1751-1752.

¹⁹⁶ *STh* I-II, q. 19, a. 8, co.

¹⁹⁷ *STh* I-II, q. 18, a. 2, co.

¹⁹⁸ Cf. *STh* I-II, q. 18, a. 2, ad 1.

¹⁹⁹ *STh* I-II, q. 19, a. 7, ad 3.

²⁰⁰ CCC 1753.

²⁰¹ Cf. *STh* I-II, q. 18, a. 2, co. Ricci cita l'*effatum* scolastico: «bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu». Cf. *STh* I-II, q. 18, a. 1, co.

ora di spiegare il perché. Sebbene il resto della sua condotta possa essere retto, se un uomo commette furti è un criminale e non può essere chiamato buono; «se la signora Xishi si fosse coperta di sporcizia, i passanti si sarebbero turati il naso senza fermarsi». ²⁰² Per fare un esempio: le pareti di un orcio possono essere solide e spesse da ogni parte, ma se c'è una piccola fenditura sul fondo l'acqua cola, e quest'orcio è assolutamente inutile, come una tegola ridotta in frammenti (337).

È evidente la somiglianza di questo paragrafo con quello del discorso evangelico in cui Gesù ammonisce i discepoli a non cadere nell'ipocrisia «velenosa». «Quando dunque fai l'elemosina, non suonare la tromba davanti a te, come fanno gli ipocriti nelle sinagoghe e nelle strade per essere lodati dagli uomini. In verità vi dico: hanno già ricevuto la loro ricompensa». ²⁰³ Sappiamo che, sulla stessa linea, Gesù parla successivamente della preghiera e del digiuno. Se l'intenzione cattiva può contaminare le opere buone, che cosa avverrà con le azioni cattive?

Il male è qualcosa di molto velenoso. Se una persona dona le proprie ricchezze per soccorrere ampiamente i più bisognosi, con l'intenzione però di crearsi una buona reputazione e di ottenere una posizione alla quale non ha diritto, allora, malgrado abbia compiuto qualcosa di giusto, la sua intenzione è sbagliata: tutto ciò che ha fatto ricade nella disonestà, poiché l'intenzione cattiva ha contaminato le sue opere buone. ²⁰⁴ Se una persona ruba i beni altrui per darli ai propri genitori, l'azione è in sé cattiva; da dove potrebbe venire la buona intenzione? (338).

Soltanto la retta intenzione può essere il fondamento dell'agire buono: poiché «il bene risulta dall'integrità, il male da qualunque difetto». ²⁰⁵ L'Aquinate afferma: «Se l'oggetto di un atto implica qual-

²⁰² 西施 (V sec. a.C.) è la prima delle Quattro Bellezze (四大美女) dell'antica Cina.

²⁰³ Mt 6,2.

²⁰⁴ Cf. At 5,1-11.

²⁰⁵ TZSY 337.

che cosa che è conforme all'ordine della ragione, l'atto sarà specificamente buono, p. es., dare l'elemosina a un povero. Se invece implica qualche cosa che ripugna all'ordine della ragione, l'atto sarà specificamente cattivo, come l'atto di rubare».²⁰⁶

Quando diciamo che le rette intenzioni sono il fondamento dell'agire buono, ciò significa che dobbiamo operare bene e non dobbiamo operare male; il rubare è un comportamento del tutto malvagio, e anche se è commesso con intenzione retta non può essere giusto. Anche se la più piccola cattiva azione potesse salvare diecimila popoli sotto il cielo, non dovrebbe comunque essere compiuta;²⁰⁷ a maggior ragione, quanto è vero questo allorché lo scopo è solo il nutrire due o tre persone? (339).

L'intenzione va esercitata in modo che l'uomo scelga il bene sempre più perfetto, poiché «è oggetto della volontà il bene in quanto conosciuto; quindi bisogna determinare l'oggetto della volontà studiandone i rapporti con la conoscenza».²⁰⁸

La retta intenzione di fare il bene si traduce nel fare solo ciò che si deve. Perciò più essa è nobile, più perfetto sarà il bene; più essa è vile, più il bene sarà grossolano.²⁰⁹ Così, l'intenzione dev'essere esercitata e sincera; come si potrebbe eliminarla? (340).

6.2. La via del guadagno e della perdita in relazione al retto agire

Il LC dice che l'intenzione dovrebbe essere diretta esclusivamente alla pratica delle virtù, non alla sua efficacia:

²⁰⁶ *STh* I-II, q. 18, a. 8, co.

²⁰⁷ Cf. *CCC* 1753: «Così, non si può giustificare la condanna di un innocente come un mezzo legittimo per salvare il popolo».

²⁰⁸ *STh* I-II, q. 13, a. 5, ad 2.

²⁰⁹ Cf. *STh* I-II, q. 18, a. 8, ad 1; *TZSY* 366.

Anche se l'intenzione non è assente dall'insegnamento dei santi, è diretta soltanto alla pratica delle virtù e non alla sua efficacia. Perciò quando essi persuadono le persone ad agire bene, indicano la bellezza della virtù e non della ricompensa; quando essi insegnano alle persone a rifiutare il male, parlano solo dell'erroneità del male e non della punizione (341).

L'intenzione riguarda il fine, in quanto esso è termine di un moto della volontà. Ma nel moto si può determinare il termine in due maniere: il termine ultimo e un punto intermedio. L'uomo può avere l'intenzione dell'uno e dell'altro. «Perciò, sebbene l'intenzione riguardi sempre il fine, non è necessario che si tratti sempre del fine ultimo».²¹⁰ Citando i testi classici, Ricci dice che i sapienti imperatori cinesi governarono la Cina con la via del guadagno e della perdita per condurre il popolo ad agire bene e ad evitare il male.

Gli insegnamenti dei santi sono raccolti nei testi classici; i santi utilizzano invariabilmente i premi per indurre le persone ad agire bene, e le punizioni per far sì che evitino il male. Nel *Canone di Shun* si dice: «Ha rappresentato le punizioni legali disegnandole su oggetti, decretando l'esilio come mitigazione delle cinque grandi punizioni».²¹¹ E ancora: «Ogni tre anni aveva luogo un esame dei meriti, e dopo tre esami gli indegni venivano degradati, e i meritevoli promossi. Grazie a questa disposizione, molte attività erano sempre più prospere. La gente di Sanmiao era separata e tenuta al suo posto» (342).²¹²

Come nell'AT la signoria di Dio²¹³ viene messa in evidenza, così anche i testi classici sottolineano che il Cielo dà ordini ai virtuosi, affinché possano tutelare e promuovere i diritti dei popoli loro affidati.

²¹⁰ *STh* I-II, q. 12, a. 2, co.

²¹¹ 《尚书·舜典》曰：“象以典刑，流宥五刑。”

²¹² 《尚书·舜典》曰：“三载考绩，三考黜陟幽明。庶绩咸熙，分北三苗。”

²¹³ Cf. *DSC* 377-378.

L'autorità dei governanti è sorgente di forza morale;²¹⁴ per dare il buon esempio devono per primi essere «virtuosi», e per tutelare il bene comune hanno «il diritto e il dovere di comminare pene proporzionate alla gravità dei delitti».²¹⁵

Nei *Consigli di Gao Yao* si dice: «Il Cielo ordina ai virtuosi di governare i popoli; per poterli distinguere ci sono i cinque abbigliamenti, abbinati alle cinque decorazioni. Il Cielo castiga i colpevoli; ci sono le cinque punizioni, adatte ai cinque tipi di persone».²¹⁶ Nei *Consigli di Yi e Ji* si trova che: «L'imperatore Shun disse: "La nostra virtù sia diffusa, solo allora i nostri meriti potranno essere narrati". E ora Gao Yao dà seguito alle nostre disposizioni, utilizzando il metodo delle punizioni disegnate sugli oggetti affinché tutti possano comprenderle» (343).²¹⁷

Il Signore invita il popolo d'Israele per bocca del profeta Geremia: «Praticate il diritto e la giustizia, liberate l'oppresso dalle mani dell'oppressore, non fate violenza e non opprimete il forestiero, l'orfano e la vedova, e non spargete sangue innocente».²¹⁸ Così anche Pan Geng sente fortemente la responsabilità di amministrare il paese in armonia con la legge eterna, senza fare distinzioni, castigando chi agisce male e premiando chi agisce bene, invitando i suoi ufficiali e il popolo a rispettare le regole che garantiscono una civile convivenza.

Pan Geng dice: «Non c'è in me alcuna distinzione tra il prossimo e gli estranei; castigo chi agisce male con punizioni, premio chi agisce bene manifestandone la virtù. Se il governo del paese è amministrato bene è

²¹⁴ Cf. *DSC* 396-398.

²¹⁵ *DSC* 402.

²¹⁶ 《尚书·皋陶谟》曰：“天命有德，五服五章哉；天讨有罪，五刑五用哉。”

²¹⁷ 《益稷谟》曰：“帝曰：迪朕德，时乃功惟叙。皋陶方祗厥叙，方施象刑，惟明。”参阅朱维铮，《利玛窦中文著译集》，第61页，注释1：《益稷》本为《今文尚书·皋陶谟》之下半篇，后人分成两篇。疑利氏已知其由来，故引用时亦加“谟”字。按照今日划分，应是引自《虞书益稷第五》。

²¹⁸ Ger 22,3.

vostro merito; se viene amministrato male è mia responsabilità, perché ho errato nell'applicare le punizioni». ²¹⁹ Dice ancora: «Se ci fossero uomini malvagi e deviati che osano ribellarsi alla legge con mancanze di rispetto, inganni o scelleratezze, allora taglierei loro il naso o li uccidere; non lascerei in vita nemmeno la loro prole, non permettendole di vivere nella nuova capitale» (344). ²²⁰

Il re Wu incoraggia i suoi soldati «con determinazione» a punire il tiranno Zhou nel nome del Sovrano Supremo, altrimenti essi stessi riceveranno una «punizione».

Il re Wu dice nel *Grande Proclama*: «Marcerete dritti, voi miei soldati, con coraggio e determinazione, per le conquiste del vostro re. Chi avrà più merito, riceverà maggiore ricompensa; chi invece non si comporterà così, riceverà una cospicua punizione». ²²¹ Egli dice ancora: «Se voi non vi sforzerete, sarete puniti». ²²² Nell'*Annuncio al principe di Kang* egli dice: «Devi agire rapidamente nei confronti di costoro secondo la legge penale del re Wen, punendoli severamente e non perdonandoli» (345). ²²³

Nel nome di Dio, 周成王 [Zhōu Chéngwáng] ammonisce gli ufficiali della dinastia precedente, ossia della 殷商 [Yīnshāng], ad essere obbedienti; altrimenti verranno puniti.

Nei *Numerosi Ufficiali* viene detto: «Se voi sarete docili e rispettosi, il Cielo vi userà amore e compassione; se non sarete docili e rispettosi, non solo non potrete più avere la vostra terra, ma scatenerò anche i

²¹⁹ 《尚书·盘庚》曰：“无有远迹，用罪伐厥死，用德彰厥善。邦之臧，惟汝众；邦之不臧，惟予一人佚罚。”

²²⁰ 《尚书·盘庚》又曰：“乃有不吉不迪，颠越不恭，暂遇奸宄，我乃剿殄灭之，无遗育，无俾易种于兹新邑。”

²²¹ 《尚书·泰誓》武王曰：“尔众士，其尚迪果毅，以登乃辟。功多有厚赏，不迪有显戮。”

²²² 《尚书·牧誓》又曰：“尔所弗勳，其于尔躬有戮。”

²²³ 《尚书·康诰》曰：“乃其速由文王作罚，刑兹无赦。”

castighi del Cielo su di voi». ²²⁴ Nelle *Numerose Regioni* si dice anche: «Se voi sarete indolenti e perversi, gravemente disobbedienti verso gli ordini del vostro re, vuol dire che le vostre numerose regioni cercano di mettere alla prova l'autorità del Cielo; ²²⁵ allora vi infliggerò i castighi del Cielo, cacciandovi fuori del vostro paese» (346). ²²⁶

Questi detti appartengono ai Due Imperatori e alle Tre Dinastie, e parlano tutti di ricompense e di punizioni. Infatti, tutti implicano conseguenze di guadagno e di perdita (347). ²²⁷

Il LC non può negare che i suddetti re parlino chiaramente «di ricompense e di punizioni», ma non riesce a comprendere il fatto che il Maestro Confucio non ne abbia parlato, quindi dice: «Gli *Annali delle Primavera e degli Autunni* sono stati scritti personalmente dal saggio Confucio; questo libro parla soltanto di giusto e di sbagliato, non di guadagni né di perdite» (348).

Il LO spiega che

esistono al mondo tre tipi di guadagni e di perdite. Il primo riguarda il corpo, la cui salute e longevità sono considerate come guadagni, mentre le disgrazie e la brevità della vita sono viste come perdite. Il secondo riguarda i beni terreni; da questa prospettiva i grandi possedimenti di terra, animali e denaro sono considerati come guadagni, mentre la loro diminuzione o dispersione sono viste come perdite. Il terzo riguarda la reputazione: l'acquisto di fama e di onore è considerato come un guadagno, mentre i rimproveri e i disonori sono visti come perdite (349).

²²⁴ 《尚书·多士》曰：“尔克敬，天惟畀矜尔；尔不克敬，尔不善不有尔土，予亦致天之罚于尔躬。”

²²⁵ Cf. Gdt 8,13.

²²⁶ 《尚书·多方》又曰：“尔乃惟逸惟颇，大远王命；则惟尔多方探天之威，我则致天之罚，离逖尔土。”

²²⁷ Il termine 利 viene comunemente tradotto come «guadagno», «profitto», «giovamento», «beneficio», «utile» e «vantaggio», e può essere tradotto anche come «prosperare», «convenire», «beneficiare», ecc. Il termine 害 è l'opposto di 利; viene comunemente tradotto come «perdita», «svantaggio», «danneggiare», «rovinare», «nuocere», ecc.

Egli propone all'interlocutore cinese una nuova prospettiva, che mira a giungere a una conoscenza più profonda dell'uomo. Così, «riconoscendo di avere un'anima spirituale e immortale, [egli] non si lascia illudere da una creazione immaginaria che si spiegherebbe solamente mediante le condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondo la verità stessa delle cose».²²⁸ Il LO fa appello all'autorevolezza confuciana per confermare la verità sull'uomo:

Gli *Annali delle Primavere e degli Autunni* parlano di uno solo di questi tipi di guadagni e di perdite, e non dicono nulla degli altri due. Poiché le persone, probabilmente, considerano il guadagno o la perdita della buona reputazione più importante dell'aumento o della diminuzione della salute e delle ricchezze, viene detto: «Quando gli *Annali delle Primavere e degli Autunni* furono completati, i ministri sediziosi e i popoli sleali erano terrorizzati».²²⁹ E perché i ministri sediziosi e i popoli sleali erano terrorizzati? Non avevano forse paura che la cattiva reputazione da loro acquisita potesse danneggiarli? Mencio aveva scelto la benevolenza e la rettitudine come suoi argomenti; ogni volta che visitava un re lo pregava di governare benevolmente, e addirittura concludeva dicendo: «Non si è mai sentito se uno agisce così, e non può regnare» (350).²³⁰

Non c'è neanche bisogno di rispondere a queste domande, perché è evidente che tutti gli uomini desiderano, nei loro cuori, benefici per se stessi e per i loro amici e parenti. L'intelligenza del gesuita maceratese si manifesta nel distinguere tra il 利 [li] per se stessi e quello per il prossimo, al fine di elevare la sana dottrina confuciana allo spirito evangelico. Vediamo che Ricci ripetutamente sottolinea l'importanza della benevolenza intesa come amore cristiano: mettendola in pratica,²³¹ l'uomo consegue la salvezza. Questo tipo di amore non solo «non danneggia la virtù», anzi è il suo compimento.

²²⁸ GS 14.

²²⁹ 《孟子·滕文公下》：“《春秋》成，而乱臣贼子惧。”

²³⁰ 《孟子·梁惠王下》：“乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”

²³¹ Cf. Mt 7,24: «Chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica è simile a un uomo saggio».

Il regnare sotto il cielo non è forse un guadagno? Quale persona non è contenta che i suoi amici o parenti ottengano benefici? Se il guadagno è qualcosa di cui non dobbiamo preoccuparci, perché desideriamo che i nostri amici e parenti ne ricevano? Ora, il modo di praticare la benevolenza è il seguente: «Non fare agli altri ciò che non vorresti che gli altri facciano a te».²³² Non si deve ricercare un vantaggio personale, tuttavia i propri benefici andrebbero estesi anche al prossimo; da ciò si può dedurre che questo tipo di guadagno non danneggia la virtù (351).

Indegno di essere menzionato è solo il 利 egoistico e «fasullo». Qui, si vede che Ricci lo considera, nel senso più alto, come salvezza dell'anima: non giova a nulla «infatti all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima».²³³ In più, succede frequentemente che non tutti possono aver lo stesso 利 in questo mondo: poiché il 利 mondano non solo è limitato, ma si basa anche su quello degli altri.

Il guadagno di cui non si può parlare è quello fasullo, che disprezza la rettitudine. Nel *Libro dei Mutamenti* si dice: «Ciò che è chiamato vantaggio è la perfetta manifestazione della rettitudine». Si dice ancora: «Il fruire di vantaggi favorisce le persone che riescono a consolidarsi, al fine di diffondere ed elevare la virtù».²³⁴ Parlando del guadagno nel senso più alto, governare i regni sotto il cielo ha solo un valore insignificante.²³⁵ Infatti, anche se i signori dello stato esercitano un governo benevolo, non vi è certezza che tutti diventino re; in ogni caso, può esserci un re soltanto; e qualora uno stato voglia espandersi, può farlo solo a spese di un altro. Il guadagno possibile in questo mondo non è più grande di così (352).

²³² Cf. Mt 7,12; TZSY 295.

²³³ Cf. Mc 8,36.

²³⁴ 《周易》曰：“利者，义之和也。”又曰：“利用安身，以崇德也。”

²³⁵ Cf. Mc 8,36.

Però il vero 利, a cui si riferisce Ricci, non ostacola nessuno e giova a tutti gli uomini perché chi considera più importante il guadagno del mondo che verrà, certamente disprezza i guadagni offerti da questo mondo; in tal modo si diminuiscono sicuramente i peccati e i reati, favorendo così un buon governo.

Il guadagno del mondo che verrà, a cui mi riferisco, è supremamente grande e reale, e non ostacola nessuno perché tutti possono ottenerlo; non è necessario combattersi reciprocamente a causa sua. Qualora esso fosse riconosciuto come un vantaggio i re vorrebbero che i loro stati lo ricevessero, i grandi ufficiali vorrebbero provvederne le proprie famiglie, e sia i letterati sia le persone comuni vorrebbero ottenerlo per se stessi; tutti correrebbero per essere i primi, e solo allora sotto il cielo si instaurerebbero la pace e l'ordine. Chi considera più importante il vantaggio del mondo che verrà, sicuramente disprezza i vantaggi offerti da questo mondo; non si è mai sentito dire che qualcuno disprezzi i vantaggi di questo mondo e al tempo stesso si opponga all'autorità, competa per ogni cosa, assassini padre e sovrano. Se si potesse far sì che tutte le persone cercassero i benefici della vita che verrà, quali difficoltà ci sarebbero nel governare la nazione? (353).

6.3. La questione dei guadagni e delle perdite nella vita che verrà

Il LC si accorge che l'interlocutore occidentale ha condotto il discorso a trattare della vita eterna, e manifesta invece il proprio atteggiamento di quasi totale disinteresse per la vita futura: «Ho sentito dire: “Perché preoccuparsi del futuro? La cosa migliore è occuparsi soltanto del presente”. Queste parole sono realistiche; perché discorrere della vita che verrà?» (354).

Il LO non è assolutamente d'accordo con l'indifferenza verso la vita che verrà, perché questo atteggiamento abbassa la dignità umana al livello degli animali. Anche la saggezza semplicemente umana risiede nella lungimiranza:²³⁶

²³⁶ Cf. Sal 119,66-70; 18,10.

Quale superficialità! Se i cani e i maiali potessero parlare, non ci sarebbe differenza con questo discorso. Nei tempi antichi, in Occidente, c'era il fondatore di una scuola di pensiero che si concentrava sulla contentezza priva di angustie; alcune persone lo seguivano, ed egli scrisse questo epitaffio per la sua pietra tombale: «Tu devi mangiare, bere, e darti alla pazza gioia, perché non c'è felicità dopo la morte».²³⁷ Molti letterati chiamavano i suoi seguaci «i discepoli del porcile».²³⁸ Possibile che nel Suo nobile paese ci sia qualcuno che concorda segretamente con lui? Chi manca di lungimiranza, soffre sicuramente di problemi immediati. Chi ha una visione meschina, viene sovente messo in ridicolo. Dalla mia prospettiva più una persona è saggia, più il suo pensiero è lungimirante; mentre più una persona è ottusa, più il suo pensiero è di corte vedute (355).

Elencando le attività dell'uomo, il LO conclude che tutti gli uomini i quali considerano solo le cose immediate sono «privi di una visione lungimirante», e cadono sempre in condizioni svantaggiose.

Come può l'uomo non prevenire il futuro, e non considerare le eventualità prima che si realizzino? Il contadino ara e semina in primavera, sperando nel raccolto per l'autunno. Il pino cresce per cent'anni prima di produrre semi; malgrado ciò gli uomini lo piantano, come viene detto: «Il giardiniere pianta gli alberi, ma sarà la generazione successiva a coglierne i frutti». I viaggiatori, vagabondando per ogni angolo del mondo, sperano sempre che in vecchiaia potranno vivere felicemente nel paese natìo. Gli artigiani praticano con cura la loro professione, sperando di riuscire a mantenersi. In gioventù un letterato deve studiare diligentemente per diventare erudito, al fine di potere un giorno sostenere il suo re a beneficio del paese. Nessuna di tali persone considera solo le cose immediate o quotidiane, come se necessitassero di un'attenzione più urgente. Il figlio non pietoso sperpera i beni ere-

²³⁷ Cf. Is 22,13.

²³⁸ Ricci si riferisce a Epicuro di Samo (341-271 a.C.), fondatore di una delle maggiori scuole filosofiche dell'età ellenistica e romana.

ditati;²³⁹ il duca di Yu ha perso il proprio stato; il re Jie della dinastia Xia e il re Zhou della dinastia Yin hanno perduto il proprio impero.²⁴⁰ Non erano questi uomini privi di una visione lungimirante, preoccupandosi soltanto delle cose che cadevano immediatamente sotto i loro occhi? (356).

Il LC espone le sue considerazioni sull'argomento della vita che verrà: «Ma sebbene noi possiamo essere lungimiranti in questo mondo, siamo comunque limitati ad esso. Considerare che cosa possa accadere dopo la morte sembra qualcosa di astratto» (357).

L'interlocutore occidentale disapprova le sue osservazioni, perché anche

Confucio ha composto gli *Annali delle Primavere e degli Autunni*, e suo nipote ha scritto la *Dottrina del Mezzo*; entrambi hanno pensato alle diecimila generazioni successive. Gli uomini nobili non considerano la preoccupazione per gli altri come una forma di astrazione; se mi preoccupo di me stesso, in vista della vita dopo la morte, come può Lei accusarmi di essere astratto? I bambini fanno progetti per la vecchiaia, senza sapere se giungeranno alla maturità; e nessuno sostiene che siano troppo lungimiranti. Quando pianifico qualcosa di successivo alla mia morte, che peraltro potrebbe avvenire domani,²⁴¹ Lei forse considera tale evento troppo distante? Per quale motivo allora spera di avere figli e nipoti quando si sposa? (358).

Il LC risponde: «Affinché, dopo la mia morte, ci sia qualcuno ad organizzare il mio funerale, a procurarmi una tomba, e ad offrire sacrifici» (359).

Come è già stato detto, la persona umana è «un essere insieme corporeo e spirituale»;²⁴² dopo la morte lascerà soltanto due cose: un'ani-

²³⁹ Cf. Lc 15,13.

²⁴⁰ Il duca di 虞 perse il suo stato, nell'inverno del 655 a.C., per aver commesso una grave imprudenza.

²⁴¹ Cf. Mt 24,42; Lc 12,40; 1 Ts 5,2.

²⁴² CCC 362.

ma e un cadavere. Chi si prende cura della propria anima è certamente l'uomo saggio.

Va bene. Però anche questi eventi seguono la Sua dipartita. Al momento della nostra morte lasceremo soltanto due cose: uno spirito incorruttibile, e un cadavere che si corromperà rapidamente. Io mi preoccupo soprattutto della mia anima immortale, ma Lei è principalmente interessato a un corpo che si decompone velocemente; come può accusarmi di essere astratto? (360).

Il LC dice: «Un uomo nobile non si preoccupa di fare il bene per ottenere vantaggi in questa vita, e per evitare gli svantaggi della vita che verrà. Come potrebbe essere degna di discussione la questione dei guadagni e delle perdite nella vita che verrà?» (361).

Come l'apostolo Paolo ritiene «che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi»,²⁴³ così Ricci vede «che tutte le cose di questo mondo» non hanno grande importanza rispetto a tutto ciò che verrà nella vita futura.

La questione dei guadagni e delle perdite nella vita che verrà è molto concreta e importante, e non può essere paragonata a quella che riguarda questo mondo.²⁴⁴ Ciò che vedo oggi non sono altro che le ombre del vero guadagno e della vera perdita; perciò tutte le cose di questo mondo, sia buone sia cattive, sono insignificanti (362).

Con la seguente allegoria Ricci invita il LC a compiere la volontà del «regista», ossia di Dio Padre, poiché passa velocemente la scena di questo mondo: «coloro che piangono» devono vivere «come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; [...] quelli che usano del mondo, come se non ne usassero appieno».²⁴⁵ Difatti, «il mondo... è teatro della storia del genere umano, e reca i segni degli sforzi dell'uomo, delle sue sconfitte e delle sue vittorie».²⁴⁶

²⁴³ Rm 8,18.

²⁴⁴ Cf. Mc 8,36.

²⁴⁵ 1 Cor 7,30-31.

²⁴⁶ GS 2.

Una volta ho sentito il mio insegnante esporre questa allegoria: quando un uomo nasce è come un attore sul palcoscenico; è come l'interprete di un ruolo in un'opera teatrale. Le persone quali il re, i ministri, i mandarini, i letterati, gli schiavi, le regine, le concubine imperiali, le serve e le amanti non sono altro che attori, i quali temporaneamente recitano una parte. Gli abiti che indossano non sono i loro vestiti; i guadagni e le perdite che ricevono non possono veramente influenzarli. Quando la rappresentazione finisce si tolgono i costumi, si levano il trucco, e i ruoli svolti non hanno più alcun rapporto con le persone. Perciò gli attori non sono né tristi né gioiosi per la differenza di rango dei loro personaggi. Essi semplicemente recitano i ruoli assunti; anche se devono interpretare un mendicante, lo faranno più coscienziosamente possibile, pensando a come soddisfare le aspettative del regista.²⁴⁷ La parte è assegnata all'attore dal regista, ma la realizzazione del ruolo spetta all'attore stesso (363).

Questo paragrafo è ricco di riferimenti biblici, anche se impliciti. L'assegnazione di un ruolo per ogni attore da parte del «regista» Dio ci ricorda che «la libera iniziativa di Dio richiede la *libera risposta dell'uomo*».²⁴⁸ Al fine di partecipare alla vita beatifica di Dio l'uomo ha ricevuto i talenti: che sono innanzitutto la vita umana con la sua dignità e intelligenza, poi tutti i beni temporali, in modo che egli possa collaborare liberamente con la grazia divina.²⁴⁹ Non a caso, dopo aver parlato dei talenti affidati all'uomo, il LO parla immediatamente della retribuzione delle opere, come avverrà dopo il giudizio finale.

Anche se possiamo vivere fino a cent'anni in questo mondo, le nostre vite sono paragonabili al più breve giorno invernale in confronto alla durata eterna dell'aldilà.²⁵⁰ Le ricchezze che accumuliamo sono prese in prestito, perché le possiamo utilizzare ma non ne siamo veri padroni;

²⁴⁷ Cf. *STh* I-II, q. 119, a. 3, ad 1.

²⁴⁸ CCC 2002.

²⁴⁹ Cf. CCC 1993.2010.

²⁵⁰ Cf. Qo 8,8; Gb 7,6-7; Is 40,6.

come mai ci rallegriamo quando aumentano e siamo angosciati quando diminuiscono?²⁵¹ Sia gli uomini nobili sia quelli meschini escono nudi dal seno materno, e nudi vi ritornano.²⁵² Se anche possedessimo mille casse d'oro chiuse in una cassaforte, quando saremo sul punto di morire non potremo portare nulla con noi; perché allora dovremmo preoccuparcene?²⁵³ La fine delle cose vane della vita presente rappresenta l'inizio delle realtà vere della vita che verrà; in seguito ognuno riceverà la parte, nobile o misera, che gli spetta.²⁵⁴ Se si considerano reali i guadagni e le perdite di questa vita, non si è forse come quegli stolti che si recano a teatro credendo che l'attore vestito da imperatore sia veramente un nobile, o che quello vestito da schiavo sia veramente un servo? (364).

Gesù, maestro buono, insegna agli israeliti le cose del Cielo solo dopo averli fatti mangiare, dicendo: «Voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati. Procuratevi non il cibo che perisce, ma quello che dura per la vita eterna».²⁵⁵ Così il LO afferma che «solo gli uomini meschini hanno bisogno del nostro insegnamento», ma, cambiando in tal modo mentalità, essi possono comprendere i discorsi più raffinati, ossia le cose del Cielo.

Le intenzioni dell'uomo possono essere raffinate o grossolane. Chi è che, avendo la responsabilità di guidare le persone, non inizia a insegnare in modo grossolano per poi proseguire con discorsi più raffinati? Dopo che si è imparato, tramite la discussione, si deve perfezionare la propria conoscenza attraverso la dura fatica degli studi successivi. Solo i malati hanno bisogno del medico,²⁵⁶ non quelli che dicono di essere stati curati; solo gli uomini meschini hanno bisogno del nostro

²⁵¹ Cf. Mt 25,14 ss.

²⁵² Cf. Gb 1,21.

²⁵³ Cf. Lc 12,19-21; Mt 19,22; Lc 16,19 ss.

²⁵⁴ Cf. Mt 25,31 ss.; CCC 2006-2011.

²⁵⁵ Gv 6,26.

²⁵⁶ Cf. Mt 9,11.

insegnamento, gli uomini nobili dovrebbero conoscerlo già. Pertanto, l'insegnamento dovrà essere adattato al modo di pensare proprio degli uomini meschini. Quando Confucio si recò nello stato di Wei e vide la gente del posto, volle per prima cosa arricchirli, e solo dopo istruirli.²⁵⁷ Forse non sapeva che l'educazione era più importante? Ma i popoli meschini debbono iniziare dalla prospettiva del vantaggio; solo in seguito possono essere condotti alla rettitudine (365).²⁵⁸

Sappiamo che il bene considerato da Dio creatore è il bene di tutto l'universo; così ciò che Dio vuole è sempre sotto l'aspetto del bene comune, mentre ciò che la singola creatura vuole riguarda il bene proporzionato alla propria natura. Perciò può capitare che una volontà sia buona nel volere qualcosa sotto un aspetto particolare, mentre non è buona nel volerlo sotto un aspetto più generale; e allora «la volontà di chi vuole un bene particolare può essere retta, solo se subordina codesto bene al bene comune».²⁵⁹

«L'intenzione è un movimento della volontà verso il fine; riguarda il termine dell'agire. [...] Non si limita ad indirizzare le nostre singole azioni, ma può ordinare molteplici azioni verso un medesimo scopo».²⁶⁰ Ad esempio, un servizio reso può avere come scopo di soccorrere il prossimo, ma, al tempo stesso, può essere ispirato dall'amore di Dio. Dunque, possono esserci diverse gradazioni di intenzione buona, dice il LO:

Esistono tre intenzioni che guidano la retta condotta. Nell'intenzione meno nobile, agire bene serve ad andare in paradiso e a sfuggire l'inferno; in quella intermedia, serve a ricambiare le grazie e i doni ricevuti dal Signore del Cielo; in quella più alta, serve ad armonizzarsi alla santa volontà del Signore del Cielo.²⁶¹ Chi insegna spera sempre

²⁵⁷ Lo stato di 卫 era vassallo della dinastia di 周, durante il periodo degli Stati Combattenti.

²⁵⁸ Cf. Gv 6,26.

²⁵⁹ Cf. *STh* I-II, q. 19, a. 10, co.

²⁶⁰ CCC 1752.

²⁶¹ Cf. Col 1,9-10; Rm 12,2.

che i propri allievi abbiano successo, ma deve necessariamente iniziare l'istruzione partendo dai primi principi. Le masse da sempre brama-no il guadagno; se non le si guida con la promessa di un vantaggio, o con la minaccia di uno svantaggio, non si riesce a guidarle (366).

«L'oggetto, l'intenzione e le circostanze costituiscono le tre "fonti" della moralità degli atti umani».²⁶² Però non si può giustificare un'azione cattiva con una buona intenzione, poiché l'atto moralmente buono suppone la bontà di tutti e tre gli elementi costitutivi: ossia dell'oggetto, del fine e delle circostanze.²⁶³ Avendo il carisma «della parola», Ricci parla sempre con efficacia, istruendo l'intelletto e muovendo gli affetti di chi ascolta o legge, in modo che «si amino le cose che vengono espresse dalla parola, e si vogliano mettere in pratica».²⁶⁴

La genialità del missionario maceratese si vede chiaramente nel modo in cui presenta la Legge evangelica, che rappresenta quaggiù la perfezione della Legge rivelata²⁶⁵ – la Legge d'amore, di grazia e di libertà²⁶⁶ – poiché «la perfezione della vita cristiana in senso assoluto (*simpliciter*) va desunta dalla carità, e in senso relativo dalle altre virtù».²⁶⁷

Quando però si arriva a intenzioni più nobili, quelle inferiori non possono coesistere con esse, e debbono scomparire.²⁶⁸ Ad esempio: il filo di seta è usato per ricamare i vestiti, ma se non si usano aghi di ferro il filo non può penetrare il tessuto; una volta che l'ago abbia penetrato il tessuto passa oltre, e ciò che resta sul vestito è soltanto il filo di seta. Se vogliamo condurre gli uomini alla virtù mostrando ad essi solo la sua bellezza, come possono percepirla dal momento che sono ottenebrati dalle basse passioni? Le nostre parole non entrano nel loro cuore;

²⁶² CCC 1757.

²⁶³ Cf. CCC 1757.

²⁶⁴ *STh* II-II, q. 177, a. 1, co.

²⁶⁵ Cf. CCC 1965.

²⁶⁶ Cf. CCC 1972.

²⁶⁷ *STh* II-II, q. 184, a. 1, ad 2.

²⁶⁸ Cf. *STh* I-II, q. 12, a. 2, co.

poiché non desiderano ascoltare, essi si allontanano. Solo se si utilizzano prima le sofferenze dell'inferno per spaventarli, e le gioie del paradiso per allettarli, forse saranno inclini ad ascoltare e ad avvicinarsi gradualmente allo stato di perfezione, in cui si delizieranno nel fare il bene e disprezzeranno il male.²⁶⁹ Quando raggiungeranno la perfezione le manchevolezze scompariranno, solo la perfezione rimarrà per sempre.²⁷⁰ Perciò si dice: «il cattivo evita il male perché teme la punizione; il buono evita il male perché ama la virtù» (367).²⁷¹

Al fine di far comprendere al LC che nel disegno divino l'uomo si avvicina gradualmente allo stato di perfezione,²⁷² il LO ricorda che i consigli evangelici «si prefiggono di rimuovere ciò che, pur senza constatare con la carità, può rappresentare un ostacolo per il suo sviluppo».²⁷³ A questo proposito egli racconta un episodio tratto dalla vita di un santo,²⁷⁴ ossia «di un discepolo che è vissuto con esemplare fedeltà al Signore».²⁷⁵

Un tempo, nel mio umile paese, apparve un santo; la gente oggi lo chiama Francesco.²⁷⁶ Egli fondò un Ordine religioso, le cui regole sono molto rigorose ed esaltano la povertà. I frati che lo seguono sono

²⁶⁹ Cf. *STh* I-II, q. 107, a. 1, ad 2: «Ci sono uomini carnali che ancora non hanno raggiunto la perfezione della nuova Legge, e che bisogna indurre alle azioni virtuose con la paura del castigo o con la promessa di beni temporali».

²⁷⁰ Cf. 1 Cor 13,13; Rm 12,9-13; Mt 7,12; CCC 1968.

²⁷¹ Cf. CCC 1954-1963.

²⁷² Cf. CCC 1960.1964.

²⁷³ CCC 1973.

²⁷⁴ Dopo aver consultato personalmente le Fonti Francescane e chiesto a diversi esperti di storia francescana, non si riesce a precisare l'origine di quest'episodio di san Francesco con fra Giunipero; quindi, è plausibile sostenere che Ricci citi a memoria un episodio di un altro santo, oppure una tradizione francescana trasmessa oralmente nella Terra dei Fioretti, ma che non è stata mai raccolta nelle Fonti Francescane.

²⁷⁵ CCC 2156.

²⁷⁶ San Francesco d'Assisi (1182-1226).

decine di migliaia, e sono tutti uomini di grande virtù. All'inizio c'era un confratello chiamato Giunipero,²⁷⁷ a cui nessuno nell'Ordine poteva essere paragonato; il suo apprendimento era brillante, e progrediva di giorno in giorno. C'era anche un demone che lo odiava, lo invidiava e voleva distruggerlo; questi, presentandosi come angelo di luce, apparve una notte nella cella del santo e disse: «L'angelo ti rivela che, sebbene Giunipero sia un uomo sincero e di grande virtù, al termine della sua vita non entrerà in paradiso ma scenderà all'inferno. Questo è l'ordine del Signore del Cielo, ed è immutabile» (368).

Finito di parlare, scomparve. Francesco rimase sbigottito da quanto aveva udito; non osò rivelarlo a nessuno, ma il suo cuore era profondamente afflitto. Ogni volta che vedeva Giunipero non poteva trattenersi dal piangere. Giunipero notò questa scena ripetersi, e iniziò a chiedersene la causa; dopo aver digiunato andò dal suo maestro e chiese: «Ogni giorno osservo assiduamente le regole, servo rispettosamente il Signore del Cielo, ho la grazia di poter ricevere il tuo insegnamento. Ma negli ultimi giorni ho avvertito un'espressione insolita nei tuoi occhi; perché hai pianto per me diverse volte?» (369).

Così viene presentata la perfezione evangelica, non tanto «nel senso che si ami sempre Dio attualmente: ma dall'esclusione di quanto ripugna all'amore verso Dio»²⁷⁸ – cioè dall'esclusione di tutto ciò che impedisce all'anima di volgersi totalmente a Dio, senza tener conto né del castigo né della ricompensa in se stessa.

All'inizio Francesco non voleva rivelarlo, ma dopo che Giunipero lo ebbe pregato insistentemente gli raccontò tutto ciò che aveva visto e udito. Giunipero, allegro, disse: «Che causa di afflizione è mai questa? Il Signore del Cielo governa ogni uomo e ogni cosa, tutto è conforme alla Sua volontà;²⁷⁹ il Cielo al di sopra, la terra al di sotto e tutti noi

²⁷⁷ Fra Giunipero (o Ginepro, morto nel 1258) è stato uno dei primi discepoli di san Francesco.

²⁷⁸ *STh* II-II, q. 184, a. 2, co.

²⁷⁹ Cf. Gb 10,11; Pr 21,1; Mt 20,15; Rm 9,15 s.: la volontà di Dio riguardo le sue creature è assolutamente libera.

Lo serviamo; non è per il paradiso o per l'inferno che Lo amo con venerazione. Egli è il più onorato e il più buono, deve giustamente essere venerato ed amato. Malgrado Egli ora possa abbandonarmi, come oserei venir meno ai miei doveri? È conveniente per me venerarLo e servirLo; ancor di più adesso, poiché all'inferno non potrei farlo anche se lo volessi» (370).

«Infine, il discernimento smaschera la menzogna della tentazione: apparentemente il suo oggetto è “buono, gradito agli occhi e desiderabile” (Gen 3,6), mentre, in realtà, il suo frutto è la morte».²⁸⁰

Quando Francesco ebbe osservato il volto di Giunipero e ascoltato le sue parole, improvvisamente si rese conto di ciò che era successo, e con un sospiro disse: «Tutto ciò che ho udito prima era un errore. Come potrebbe una persona percorrere la Via in questo modo, e ricevere le punizioni dell'inferno? Sicuramente il Signore del Cielo ti vorrà in paradiso» (371).

6.4. Paradiso, inferno e reincarnazione

Come è già stato detto, la benevolenza (仁) è considerata la più grande virtù del confucianesimo e svolge in esso un ruolo di capitale importanza. Ricci ritiene che il termine 仁 sia equivalente alla carità del cristianesimo.

Siccome «la Legge evangelica implica la scelta decisiva tra “le due vie” e mettere in pratica le parole del Signore [che si riassumono] nella *regola d'oro*»,²⁸¹ allora gli uomini virtuosi sono coloro che praticano 仁义; in tal modo essi iniziano già oggi la «comunione di vita e di amore»²⁸² del cielo. Il gesuita maceratese manifesta così il suo desiderio e la sua scelta:

²⁸⁰ CCC 2847.

²⁸¹ CCC 1970.

²⁸² CCC 1024.

Le persone di grande virtù raramente prendono in considerazione la gioia del paradiso o la sofferenza dell'inferno; ciò che più conta per loro è soltanto il praticare la benevolenza²⁸³ e la rettitudine.²⁸⁴ E perché? Perché il paradiso non è altro che il luogo glorioso dove si incontrano gli uomini, del passato e del presente, che hanno praticato la benevolenza e la rettitudine;²⁸⁵ l'inferno non è altro che il sudicio luogo dove vagano coloro che hanno agito male, nel passato e nel presente.²⁸⁶ Chi è salito in paradiso ha già fissato il suo cuore nel bene, è immutabile;²⁸⁷ chi è sceso all'inferno ha ormai rivolto il suo cuore al male, è invariabile.²⁸⁸ Voglio concentrare il mio cuore sulla virtù, e non cambiare mai questa direzione per rivolgermi al male; voglio avvicinarmi sempre a uomini nobili, che praticano la benevolenza e la rettitudine, e allontanarmi per sempre dagli uomini meschini che compiono il male e commettono i peccati. Chi dice che sia fuori della retta Via il distinguere tra le aspirazioni degli uomini in base al guadagno e alla perdita? Il motivo per cui persone colte attaccano la dottrina del paradiso e dell'inferno è il non aver compreso tale verità (372).

Il LC trova difficoltà a distinguere la dottrina buddhista dalla fede cristiana sull'argomento della vita futura, perciò chiede: «Che differenza c'è tra questo insegnamento e la dottrina buddhista, che usa la reincarnazione e la rinascita in forma animale per indurre le persone ad agire bene?» (373).

²⁸³ Cf. *TZSY* 246; *Sth* II-II, q. 23, a. 6, co: «La carità raggiunge Dio come è in se stesso, non in quanto causa di qualche beneficio per noi».

²⁸⁴ Cf. *TZSY* 137; *CCC* 1780; *Sth* I-II, q. 55, a. 4, ad 4: «La rettitudine che dice ordine al debito fine e alla legge divina, la quale [...] forma la regola della volontà umana, è una qualità comune a tutte le virtù».

²⁸⁵ Cf. *CCC* 1023-1029.

²⁸⁶ Cf. *CCC* 1033-1037.

²⁸⁷ Cf. Mt 25,21 s.; Ap 22,5.

²⁸⁸ Cf. *CCC* 1035: «La Chiesa nel suo insegnamento afferma l'esistenza dell'inferno e la sua eternità».

Numerosi studiosi, oggi, affermano che il buddhismo contiene certamente i «semi del Verbo», e alcuni suoi elementi possono essere integrati in una teologia cattolica autenticamente cinese. Però, alla fine del XVI secolo, dal punto di vista del missionario maceratese la religione buddhista in Cina si presenta sotto una luce ben diversa: non si tratta di interpretarla, per cercare in essa quali aspetti fossero compatibili con i contenuti della Rivelazione e quali categorie fossero utilizzabili per annunciare il Vangelo, bensì di chiedersi se essa fosse vera o falsa nei suoi principi dottrinali, adeguata o meno nel suo linguaggio a parlare del mistero del Dio cristiano. Il buddhismo appare a Ricci non «cristianizzabile»: anzi, con il suo acosmismo esso si oppone «radicalmente al *realismo* metafisico cristiano», e i concetti da esso usati per rappresentare l'Assoluto – in particolare quello del 空 [kōng], «vuoto», e quello del 虛无 [xūwú], «non-essere» – risultano totalmente inadeguati per fare segno alla pienezza e alla sovrabbondante ricchezza di essere del Dio trinitario.²⁸⁹

C'è una grande differenza. Loro si fondano sul non-essere, e quindi si esprimono con parole false; noi ci basiamo sull'essere, e perciò raggiungiamo la pienezza della verità. Loro parlano di reincarnazione e di vite precedenti, ma fermandosi solo all'aspetto del guadagno; noi invece parliamo di guadagno e di perdita nei termini del paradiso e dell'inferno, rivelando chiaramente agli uomini quale sia il vantaggio per indurli alla rettitudine. Come potrebbero non esserci differenze? Gli uomini buoni non oserebbero trattenersi dal praticare la virtù, anche se non ci fossero il paradiso e l'inferno; quanto più, allora, dal momento che esistono veramente (374).

Il LC dice: «Chi fa il bene o il male riceve una ricompensa adeguata; basterebbe dire che egli ne gode certamente in questo mondo, e se non lui, i suoi figli o nipoti. Non c'è bisogno di introdurre la dottrina del paradiso e dell'inferno» (375).

²⁸⁹ Cf. OLMÍ, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 276.

Innanzitutto, le ricompense di questa vita non riescono a colmare il cuore dell'uomo poiché soltanto «il cielo è il fine ultimo dell'uomo e la realizzazione delle sue aspirazioni più profonde, lo stato di felicità suprema e definitiva».²⁹⁰

Le ricompense di questa vita sono insignificanti, perché non riescono a soddisfare il desiderio del cuore degli uomini; sono inadeguate ai meriti di una virtù sinceramente praticata; sono insufficienti a manifestare la potenza che ha il Sovrano Supremo di ricompensare la bontà.²⁹¹ La carica di duca o di ministro costituisce un premio importantissimo, ma se venisse usata come ricompensa per il valore della virtù, non riuscirebbe a colmare un decimillesimo di quel valore; quindi, non c'è nulla sotto il cielo che lo eguagli. Malgrado gli uomini virtuososi non ambiscano a nessuna ricompensa, com'è possibile che il Sovrano Supremo, il più onorato, non li retribuisca in modo sovrabondante e soddisfacente?²⁹² I re premiano i ministri per i loro meriti, conferendo uno dei tre più alti gradi di nobiltà;²⁹³ il Sovrano Supremo può premiare solo fino a questo punto? La capacità di comprensione dell'uomo è veramente limitata (376).

Sant'Ireneo di Lione dice: «L'uomo è dotato di ragione, e in questo è simile a Dio, creato libero nel suo arbitrio e potere»;²⁹⁴ così «ogni atto voluto direttamente è da imputarsi a chi lo compie».²⁹⁵ Perciò «l'uomo deve usare la propria libertà in vista del proprio destino».²⁹⁶

Nel mondo sia coloro che praticano la benevolenza, sia coloro che non la praticano, frequentemente non hanno figli. Come potranno essere

²⁹⁰ CCC 1024.

²⁹¹ Cf. CCC 1021-1022.2016.

²⁹² Cf. Lc 6,38.

²⁹³ I cinque gradi di nobiltà (五等爵位) dell'ordine feudale cinese erano: duca (公), marchese (侯), conte (伯), visconte (子) e barone (男).

²⁹⁴ CCC 1730.

²⁹⁵ CCC 1736.

²⁹⁶ CCC 1036.

retribuiti per il bene e per il male che hanno fatto? Io sono me stesso, i miei figli e i miei nipoti sono se stessi; è giusto che le conseguenze del bene o del male che ho compiuto personalmente ricadano completamente sui miei figli e sui miei nipoti? Lei si domanda se il Signore del Cielo possa ripagare le persone per il bene o per il male che hanno fatto; perché dovrebbe remunerare soltanto i figli e i nipoti, e non loro stessi? E se può retribuirli perché non lo fa, e attende invece l'arrivo dei figli e dei nipoti? Inoltre, i figli e i nipoti compiono a loro volta buone e cattive azioni; in che modo andrebbero remunerati? Il Signore del Cielo dovrebbe attendere l'arrivo dei nipoti e dei pronipoti per ripagarli (377)?

La retribuzione «sarà data a ciascuno in rapporto alle sue opere e alla sua fede»;²⁹⁷ essa è, quindi, in stretta relazione con la coscienza morale e la legge divina.²⁹⁸ «La dignità della persona umana implica ed esige la *rettitudine della coscienza morale*»,²⁹⁹ poiché «la coscienza permette di assumere la *responsabilità* degli atti compiuti. Se l'uomo commette il male, il retto giudizio della coscienza può rimanere in lui testimone della verità universale del bene e, al tempo stesso, della malizia della sua scelta particolare».³⁰⁰

Se Lei agisse bene, ma i Suoi figli e i Suoi nipoti fossero cattivi, sarebbe giusto che la ricompensa da Lei meritata andasse ai figli e ai nipoti cattivi? Se Lei agisse male, e i Suoi figli e i Suoi nipoti fossero buoni, sarebbe segno di benevolenza se la punizione spettante a Lei ricadesse sui figli e sui nipoti? Non solo le leggi di un re, ma neanche quelle di un tiranno incolperebbero le generazioni successive;³⁰¹ com'è possibile che il Signore del Cielo lasci l'uomo impunito, e col-

²⁹⁷ CCC 1021.

²⁹⁸ Cf. GS 16.

²⁹⁹ CCC 1780.

³⁰⁰ CCC 1781.

³⁰¹ Cf. CCC 1738: «Il diritto all'esercizio della libertà [...] deve essere civilmente riconosciuto e tutelato nei limiti del bene comune e dell'ordine pubblico».

pisca esclusivamente i discendenti?³⁰² Inoltre, permettere che le retribuzioni per il bene o per il male ricadano su qualcun altro introdurrebbe confusione nei principi universali, e farebbe sì che gli uomini dubitassero della benevolenza e della rettitudine del Sovrano Supremo.³⁰³ Ciò non porterebbe alcun vantaggio all'amministrazione del Suo governo; è meglio che ciascuno riceva la propria ricompensa (378).

6.5. L'esistenza del paradiso e dell'inferno accertata dalla ragione

Il LC dice: «Lei ha visto il paradiso e l'inferno, in modo da poterne affermare con certezza l'esistenza?» (379). Il LO replica:

E Lei, ha visto che non ci sono né il paradiso né l'inferno per poterne negare assolutamente l'esistenza? Perché ha già dimenticato ciò che ho detto prima in proposito? L'uomo saggio non ha bisogno di rimandare la propria conoscenza di qualcosa al momento in cui la percepisce fisicamente, perché tutto quello che la ragione vede è più reale di ciò che si vede con gli occhi del corpo. Ciò che le orecchie e gli occhi sentono e vedono può essere sbagliato, ma ciò che la ragione determina non può essere falso (380).³⁰⁴

Il LC manifesta il desiderio di sentire la spiegazione del suo interlocutore: «Ascolto volentieri questo ragionamento» (381).

È ovvio che tutti gli uomini vogliono essere felici; e quindi, «partendo dalla nozione universale di felicità»,³⁰⁵ Ricci arriva a dire che «la felicità ultima e perfetta non può consistere che nella visione dell'essenza divina»,³⁰⁶ ossia nella «visione beatifica».³⁰⁷

³⁰² Cf. Gen 3,13; 4,10; 2 Sam 12,7-15.

³⁰³ Cf. Ger 31,29.

³⁰⁴ Cf. *TZSY* 25.87.181.182.

³⁰⁵ *STh* I-II, q. 5, a. 8, co.

³⁰⁶ *STh* I-II, q. 3, a. 8, co.

³⁰⁷ *CCC* 1028.

Ogni essere ha un fine verso il quale la sua natura lo dirige; finché non lo raggiunge non trova quiete, e mai si ferma.³⁰⁸ Quando l'ha raggiunto, non ha più altri desideri. Certamente anche gli uomini hanno un fine; osservando però l'esistenza comune dell'uomo troviamo che nessuna cosa di questo mondo è in grado di soddisfarlo pienamente. Di conseguenza, ciò che potrebbe appagarlo non appartiene alla vita presente. Se non appartiene alla vita presente, non si troverà allora nel paradiso della vita futura? Infatti, ciò che è bramato dal cuore si può trovare soltanto nella perfetta beatitudine;³⁰⁹ e il luogo in cui ogni beatitudine si realizza è chiamato «paradiso».³¹⁰ Così, sino a quando l'uomo non avrà raggiunto il paradiso, inevitabilmente le sue aspirazioni rimarranno insoddisfatte.³¹¹ La perfetta beatitudine include la vita eterna; anche se qualcuno credesse possibile una longevità come quella dell'Imperatore celeste, terreno ed umano, o dell'albero Mingling dello stato di Chu, o dell'albero Dachun dei tempi antichi, l'esistenza su questa terra ha sempre un limite. Il mondo attuale è pieno di imperfezioni.³¹² Perciò si dice che non esiste qui la perfetta beatitudine, anche se alcune cose sono migliori di altre. Il paradiso, invece, è uno stato di perfezione a cui nulla può essere aggiunto, e nel quale la natura umana è pienamente appagata (382).³¹³

Come per l'evangelista Giovanni, così anche per il missionario maceratese e per tutti i cristiani soltanto Gesù è «la via, la verità e la vita»;³¹⁴ chi vuole conoscere la «verità illimitata e godere di una bontà infinita» vuole conoscere Cristo stesso, poiché «questa è la vita eterna:

³⁰⁸ Cf. *Sth* I-II, q. 1, a. 2, co.

³⁰⁹ Cf. *CCC* 1024; *Sth* III, q. 93, a. 1, co.

³¹⁰ Cf. *CCC* 1027.

³¹¹ Cf. *Sth* I-II, q. 3, a. 8, co: «L'uomo non è perfettamente felice fino a che gli rimane qualche cosa da desiderare e da cercare».

³¹² “全福之内含寿无疆，人世之寿，虽欲信天、地、人三皇，及楚之冥灵、上古大椿，其寿终有界限，则现世悉有缺也。”

³¹³ Cf. *CCC* 1024; 1 Cor 2,9; 1 Gv 3,2; Sal 16,11.

³¹⁴ Gv 14,6.

che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo». ³¹⁵ È vero che «nella vita presente non ci può essere nell'uomo la beatitudine perfetta. [...] Vi è tuttavia una certa partecipazione della beatitudine». ³¹⁶

L'uomo desidera conoscere una verità illimitata e godere di una bontà infinita. ³¹⁷ Ma la verità di questo mondo è limitata, e la bontà finita; perciò, i desideri della natura umana non possono essere soddisfatti. Ma l'uomo ha ricevuto la propria natura dal Signore del Cielo, come potrebbe questo dono essere inutile? Essa sarà certamente soddisfatta, e lo sarà completamente nella vita che verrà (383).

Non solo «tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode», ³¹⁸ ma soprattutto «le virtù umane si radicano nelle virtù teologali, le quali rendono le facoltà dell'uomo idonee alla partecipazione alla natura divina»: ³¹⁹ così la virtù diventa «un tesoro senza prezzo». Il peccato è, innanzitutto, «un'offesa a Dio»; ³²⁰ chi rifiuta di convertirsi, e di accogliere il perdono e la misericordia offerti da Dio, «si dannerà per sempre». ³²¹

La virtù è un tesoro senza prezzo, vendere le diecimila nazioni sotto il cielo non sarebbe sufficiente a comprarne il valore; ³²² se non si offrisse loro il paradiso come ricompensa, le persone virtuose non verrebbero mai adeguatamente premiate. ³²³ Offendere il Signore Supremo è il peccato più grave, ³²⁴ giustiziare i malvagi con le più severe punizioni sotto

³¹⁵ Gv 17,3.

³¹⁶ *STh* I-II, q. 3, a. 2, ad 4.

³¹⁷ Cf. *STh* I-II, q. 3, a. 2, co.

³¹⁸ Fil 4,8.

³¹⁹ CCC 1812.

³²⁰ CCC 1850.

³²¹ CCC 1022. Cf. Mt 11,20-24.

³²² Cf. CCC 1804.1824.1827.

³²³ Cf. Lc 16,22; Dn 12,3; 2 Mac 7,36; CCC 1021.2006-2011.2016.

³²⁴ Cf. CCC 431.1488.

il cielo non sarebbe un castigo sufficiente; se non fossero colpiti dalle disgrazie eterne dell'inferno, i peccatori non verrebbero mai adeguatamente puniti.³²⁵ Tutte le azioni degli uomini sotto il cielo sono nelle mani del Signore del Cielo;³²⁶ non potrebbe mai accadere che la virtù o il peccato non siano retribuiti in modo proporzionato (384).³²⁷

Prima della morte, tra condotta di vita e retribuzione potrebbe non esservi la corrispondenza attesa: poiché «la rappresentazione di premio e castigo limitati a beni materiali si esaurisce nell'ordine dell'esistenza presente»,³²⁸ e quindi soltanto Dio può «intervenire per ristabilire l'equilibrio nel momento decisivo»,³²⁹ cioè al momento della morte. «Il giudizio finale manifesterà che la giustizia di Dio trionfa su tutte le ingiustizie commesse dalle sue creature e il suo amore è più forte della morte».³³⁰

Il Sovrano Supremo non fa preferenze nel retribuire:³³¹ chi fa il bene viene certamente premiato, chi fa il male viene certamente punito.³³² Talvolta in questo mondo chi fa il male gode di ricchezza, nobiltà, pace e gioia; e chi fa il bene soffre di povertà, emarginazione, sofferenza e tribolazione.³³³ Ciò accade poiché il Sovrano Supremo attende il momento della morte per accogliere le anime dei buoni in paradiso,

³²⁵ Cf. Dn 12,2; 2 Mac 7,14; CCC 1022.

³²⁶ Cf. Sal 96,10: «Dite tra i popoli: Il Signore regna! Sorregge il mondo, perché non vacilli; giudica le nazioni con rettitudine».

³²⁷ Cf. Ghiberti, «Retribuzione», 1300-1305. La retribuzione autentica è di natura trascendente. Si deve puntare non al guadagno delle «diecimila nazioni», ma della «propria anima» (Mc 8,36) o del «regno» (Mt 5,3.10). La grande descrizione del giudizio, «in modo proporzionato», sarà conclusa: «Se ne andranno, questi, al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna» (Mt 25,46).

³²⁸ Ghiberti, «Retribuzione», 1297.

³²⁹ Ghiberti, «Retribuzione», 1298.

³³⁰ CCC 1040.

³³¹ Cf. Mt 5,45; Lc 6,35-37; 1 Pt 1,17.

³³² Cf. Sal 99,4; Is 33,22; Rm 1,32; CCC 1039.

³³³ Cf. Gb 21,7-14; Sal 39,2-4.

affinché godano della beatitudine,³³⁴ e per giudicare le anime dei malvagi, affinché ricevano le punizioni dell'inferno.³³⁵ Altrimenti, come potrebbe manifestare la Sua somma giustizia e la Sua assoluta imparzialità? (385).

6.6. Retribuzione del bene e del male, nella vita futura o anche in questa vita

La retribuzione definitiva si avrà dunque solamente dopo la morte? Il LC chiede: «A volte la retribuzione del bene o del male compiuto è ricevuta già anche in questa vita; come si spiega?» (386).

Il LO sostiene che la retribuzione immediata, su questa terra e attraverso beni o mali terreni, svolge un ruolo educativo assai importante:

Se la retribuzione per il bene e per il male fosse completamente rimandata alla vita futura, come sarebbe possibile provare l'esistenza del Signore del Cielo agli stolti, che ignorano le ricompense dell'aldilà? Essi darebbero ancor più spazio al male, e non avrebbero timore di nulla. Così, talvolta i trasgressori soffrono il dramma della carestia, come monito prima che agiscano, o come punizione dopo la loro colpa; e coloro che agiscono in conformità alla ragione godono di benedizioni, sia come ricompensa per le buone azioni passate, sia come incoraggiamento per quelle future.³³⁶ Ma il Signore del Cielo è sommamente giusto: non c'è bene che non sia totalmente ricompensato, non c'è male che non sia totalmente punito.³³⁷ Quindi, chi fa il bene e persevera tutta la vita senza cambiare atteggiamento sarà giustamente ricompensato con il paradiso, e godrà di una grande beatitudine;³³⁸ chi fa il male insistentemente e non si pente neanche prima di morire scenderà giustamente all'inferno, e riceverà grandi punizioni e disgrazie (387).

³³⁴ Cf. 1 Gv 3,2; Lc 23,43; Fil 1,23.

³³⁵ Cf. Mt 7,23; 18,8; 22,10; 25,30; Lc 14,24; 2 Ts 2,10; Rm 9,22.

³³⁶ Cf. Mt 19,29; Mc 10,30.

³³⁷ Cf. Rm 2,5-11; 2 Cor 5,10; 1 Tm 4,8; Eb 10,27 s.

³³⁸ Cf. Mt 10,22; 24,13.

Nel linguaggio biblico, la purificazione³³⁹ e la correzione³⁴⁰ compiute da Dio sulla terra a vantaggio dell'uomo hanno spesso un rapporto intrinseco con la santificazione. Quando ci si riferisce ad esse, allo stesso tempo si parla anche della santificazione: «Siate santi, perché io sono santo».³⁴¹

Ci sono persone che agiscono bene ma sono povere e misere, forse perché hanno commesso un po' di male nelle loro azioni;³⁴² il Sovrano Supremo le punisce su questa terra in modo che dopo la morte non abbiano più debiti da pagare, e possano godere della felicità eterna nel luogo della perfetta beatitudine.³⁴³ Ci sono anche coloro che fanno il male ma sono ricchi e nobili, perché c'è un po' di bene tra tutto il male che fanno; il Sovrano Supremo li ricompensa in modo che dopo la morte non ci sia più nulla a remunerarli, e scendano nelle profondità dell'inferno per subire le eterne sofferenze.³⁴⁴ La disgrazia e la buona sorte, dentro e fuori l'universo, provengono dal Signore del Cielo? O sono forse dovute al fato? Oltre ai comandi del Signore del Cielo non può esserci assolutamente alcun destino (388).

6.7. La dottrina del paradiso e dell'inferno nei classici confuciani

Non è facile capire, per il LC, come mai i saggi cinesi non abbiano parlato della «dottrina del paradiso e dell'inferno» nei libri classici:

³³⁹ Cf. 1 Gv 3,3; At 10,15; Eb 1,3.

³⁴⁰ Cf. Pr 3,12; Eb 12,5-8.

³⁴¹ Lc 11,44.

³⁴² Cf. Gv 8,7; 1 Gv 1,8: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi».

³⁴³ Cf. *STh* I-II, q. 69, a. 2, ad 2: «I buoni, sebbene in questa vita non ricevano talora dei premi materiali, tuttavia non mancano mai di quelli spirituali».

³⁴⁴ Cf. *STh* I-II, q. 69, a. 2, ad 2: «I malvagi, sebbene talora non soffrano in questa vita pene temporali, soffrono tuttavia quelle spirituali».

I confuciani considerano i saggi come esempi autorevoli, i quali hanno utilizzato i libri classici e i loro commenti come mezzi di istruzione. Tuttavia, ho cercato in tutti i libri classici e nei loro commenti: non nominano nemmeno la dottrina del paradiso e dell'inferno. Com'è possibile che i saggi abbiano ignorato questa verità? Perché l'hanno nascosta, e non l'hanno trascritta? (389).

Possono esserci diversi motivi per cui oggi non si trovano scritti riguardanti tale dottrina nei libri classici. Dice il LO:

Quando i saggi insegnavano, certamente tenevano conto delle capacità di apprendimento dei loro ascoltatori; perciò a volte spiegavano in modo parziale. Può anche darsi che gli insegnamenti orali non siano stati completamente trascritti; oppure sono stati trascritti, ma in seguito sono stati perduti; o forse, più tardi, storici perversi che non credevano in essi ne hanno rimosso alcune parti. Inoltre, i resoconti scritti sono frequentemente soggetti ad alterazioni; non si può dire che, in mancanza di resoconti scritti, qualcosa non esista (390).

Qui si vede evidentemente che egli non è d'accordo con quei confuciani, per quanto autorevoli, che «interpretano male i libri antichi». Così sappiamo che è ingiusta l'accusa fatta a Ricci da molti studiosi, i quali sostengono che egli avrebbe favorito il confucianesimo per ottenere la simpatia da parte dei funzionari, al solo fine di garantire la libertà dell'evangelizzazione in Cina. Il testo ci conferma che egli non ebbe paura di indicare le incomprensioni e gli errori dei confuciani: poiché, pur nella consapevolezza che la novità cristiana «è fermento di liberazione e di autentico rinnovamento all'interno di ogni società»,³⁴⁵ egli rispetta le sane usanze cinesi come «semi del Verbo», con la certezza che la Rivelazione potrà ancor più valorizzarle e completarle.

Innumerevoli volte i confuciani odierni interpretano male i libri antichi: essi pongono più enfasi sulle parole che sui contenuti, quindi, malgrado fiorisca la lettura dei testi, l'interpretazione dei loro conte-

³⁴⁵ BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo*, 536-538.

nuti è decaduta.³⁴⁶ Il *Libro delle Odi* dice: «Il re Wen è lassù, luminoso nel cielo... Il re Wen ascende e discende, sta sempre al fianco del Sovrano Supremo». Dice ancora: «Per generazioni ci sono stati re saggi, i tre antichi re saggi sono in cielo».³⁴⁷ Nella *Lettera del duca di Shao* si dice: «Il Cielo ha già rifiutato di confermare il mandato al grande stato di Yin, ponendo fine ad esso malgrado i molti sapienti re di Yin che sono in cielo».³⁴⁸ Espressioni come «lassù», «in cielo» e «sta sempre al fianco del Sovrano Supremo», a che cosa si riferiscono se non al paradiso? (391).

Il LC riconosce che i testi antichi parlano sostanzialmente del paradiso: «Leggendo attentamente questi testi, sappiamo che i saggi dei tempi antichi credevano nell'esistenza di un luogo di gioia riservato ai buoni dopo la morte. Però nei classici non si può assolutamente trovare alcun riferimento all'inferno» (392).

Il gesuita maceratese ritiene che le cose sono tra loro concatenate da rapporti continui di dipendenza sempre necessaria; la causalità è evidente sia nell'ordine fisico, sia nell'ambito della legge morale.³⁴⁹ Così è ovvio che «affermare che l'inferno esiste non significa ammettere che sia una situazione parallela e simmetrica rispetto al paradiso. È anzi divenuto consueto, [...] parlare di una *asimmetria* tra salvezza e condanna».³⁵⁰

³⁴⁶ Ricci sostiene che sia necessaria una nuova interpretazione dei testi classici alla luce della Verità; basata non tanto sulle parole, quanto sui contenuti. Si vede anche una certa somiglianza con l'affermazione dell'Angelico, secondo cui, talvolta, una fioritura di testi non favorisce la comprensione della Verità, anzi ne diventa l'impedimento. Cf. *STh*, Proemio: «Abbiamo infatti notato che i novizi di questa dottrina si trovano assai impicciati in ciò che fu scritto da vari autori: in parte per la moltiplicazione di questioni, articoli e argomenti inutili».

³⁴⁷ 《诗经·大雅》：“文王在上，於昭于天；文王陟降，在帝左右。”又曰：“世有哲王，三后在天。”

³⁴⁸ 《周书·召诰》：“天既遐终大邦殷之命。兹殷多先哲王在天。”

³⁴⁹ Cf. OLMI, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 264.

³⁵⁰ CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 378.

Nell'antica storia cinese, i primi tre personaggi erano comunemente considerati uomini virtuosi, mentre gli ultimi tre malvagi; qui, certamente, non si tratta di condannare qualcuno, ma di comprendere che la salvezza dell'uomo è essenzialmente legata all'uso della sua libertà, poiché il non «accogliere l'amore misericordioso di Dio, significa rimanere separati per sempre da lui per una nostra libera scelta».³⁵¹

Se c'è il paradiso ci dev'essere anche l'inferno; l'uno non può stare senza l'altro, perché la ragione della loro esistenza è unica. Se il re Wen, il re Yin e il duca di Zhou sono realmente lassù in paradiso, allora il re Jie, il re Zhou e il brigante Zhi devono essere laggiù all'inferno.³⁵² Poiché ciascuno si comporta in modo diverso, ciascuno viene ricompensato diversamente; questa è la ragione universale, che non consente dubbi. Così, quando le persone sono in punto di morte, più sono state buone più appaiono serene, non mostrando alcun segno di timore; più sono state indegne più appaiono angosciate, considerando la morte come una grande sofferenza e la massima delle disgrazie (393).

Il LO non condivide l'affermazione del LC anche perché «il vero che è nelle cose si identifica con l'ente in tutta la sua realtà. Mentre il vero che è nell'intelletto si identifica con l'ente, come l'espressione con la cosa espressa. Ed infatti, proprio in questo consiste la ragione di vero».³⁵³

Se si sostiene che l'inferno non esiste perché non è menzionato in nessun libro classico, si commette un grave errore. Secondo il metodo dimostrativo usato nelle accademie d'Occidente: «Un testo ortodosso può provare l'esistenza di un fatto, ma non può provarne la non esi-

³⁵¹ CCC 1033.

³⁵² 如真文王、殷王、周公在天堂上，则桀、纣、盗跖必在地狱下矣。

³⁵³ *STh* I, q. 16, a. 3, ad 1.

stenza». ³⁵⁴ Nei testi classici delle nazioni occidentali è scritto che in principio il Signore del Cielo creò il cielo e la terra; creò un uomo chiamato Adamo e una donna chiamata Eva, progenitori di tutti gli uomini sulla terra; ³⁵⁵ però non si fa menzione degli imperatori Fuxi e Shennong. ³⁵⁶ Da ciò possiamo dedurre che realmente ci furono due persone chiamate Adamo ed Eva, ma non possiamo dedurne che dopo non ci furono gli imperatori Fuxi e Shennong (394).

Come le nazioni occidentali non sono menzionate nelle opere di 禹 [Yǔ], ma non si può affermare che non esistano, così «non si può non credere» nella dottrina del paradiso e dell'inferno.

Leggendo i libri cinesi possiamo trovare che nella Cina anticamente esistettero Fuxi e Shennong, ma non possiamo trovare che i nostri progenitori, Adamo ed Eva, non sono mai esistiti. Dal momento che nei documenti delle opere di Yu ³⁵⁷ non sono menzionate le numerose

³⁵⁴ Cf. *Sth* I, q. 16, a. 6, co: «In un certo senso esiste un'unica verità, per la quale tutti gli esseri sono veri, mentre non è così in un altro senso. [...] La verità è primariamente o nell'intelletto, secondariamente nelle cose in quanto dicono ordine alla intelligenza divina. Se dunque parliamo della verità in quanto, secondo la propria nozione, è nell'intelletto, allora, dato che esistono molte intelligenze create, vi sono anche molte verità; e anche in un solo e medesimo intelletto vi possono essere più verità, data la pluralità degli oggetti conosciuti. [...] Se poi parliamo della verità in quanto è nelle cose, allora tutte le cose sono vere in forza dell'unica prima verità, alla quale ciascuna di esse si conforma nella misura del proprio essere. E così, sebbene siano molteplici le essenze o forme delle cose, tuttavia unica è la verità dell'intelletto divino, secondo la quale tutte le cose si denominano vere».

³⁵⁵ Cf. Gen 2,7; 3,20.

³⁵⁶ 伏羲 (tra il 2800 e il 2700 a.C.), il mitico inventore della pesca, della caccia e della scrittura e 神农 (intorno al 2000 a.C.), il leggendario inventore dell'agricoltura, sono comunemente annoverati tra i Tre Sovrani.

³⁵⁷ Ricci si riferisce a 禹 (vissuto tra il 2200 e il 2100 a.C.), fondatore della dinastia 夏. Come altri saggi regnanti del passato, 禹 fu lodato da Confucio come esempio di virtù morale. È uno dei pochi imperatori cinesi ad essere stato onorato con l'appellativo «il Grande».

nazioni dell'Occidente, si potrebbe dire che non esistano quelle nazioni sotto il cielo? Perciò, anche se i libri confuciani non parlano esplicitamente della dottrina del paradiso e dell'inferno, non si può non credere in essa (395).

6.8. Il bene e il male, il paradiso e l'inferno

Il LC domanda: «I buoni salgono in paradiso e i cattivi scendono all'inferno; se ci fossero persone che non sono né buone né cattive, dove andrebbero dopo la morte?» (396).

«Il male agisce in virtù di un bene incompleto. Se infatti non ci fosse un minimo di bene, non si avrebbe un ente, e non potrebbe esserci un'azione».³⁵⁸ È chiaro che qui si tratta prevalentemente del bene morale e del male morale, poiché sono in relazione con la moralità degli atti umani.³⁵⁹

Non c'è via di mezzo tra il bene e il male: se qualcosa non è bene, è male, e se non è male, è bene.³⁶⁰ Tra il bene e il male c'è solo distinzione di grado.³⁶¹ Il bene e il male sono come la vita e la morte, se un uomo non è vivo è morto, se non è morto è vivo; non c'è mai stato nessuno che non fosse né vivo né morto (397).

Il LC chiede ancora: «Una persona inizialmente era buona, poi è divenuta malvagia; un'altra era cattiva all'inizio, ed è diventata buona in seguito. Che cosa accade dopo la morte di queste due persone?» (398).

³⁵⁸ *STh* I-II, q. 18, a. 1, ad 1.

³⁵⁹ Cf. *CCC* 1749-1961.

³⁶⁰ Cf. *STh* I-II, q. 20, a. 6, co: «Se prendiamo un atto che è unico secondo il genere della moralità, è impossibile che sia insieme moralmente buono e cattivo. Se invece è unico per unità di natura, e non per unità morale, può essere insieme buono e cattivo».

³⁶¹ Cf. *CCC* 310: «il più perfetto e il meno perfetto».

«Nella sua sapienza e nella sua bontà infinite, Dio ha liberamente voluto creare un mondo “in stato di via” verso la sua perfezione ultima»;³⁶² anche gli uomini devono camminare verso il loro destino ultimo per libera scelta – ma essi hanno peccato. Dopo la loro deviazione, Dio padre ha tratto dal male «i più grandi beni: la glorificazione di Cristo e la nostra redenzione. Con ciò, però, il male non diventa un bene».³⁶³ Dice il LO:

Il Signore del Cielo è il padre di tutti gli uomini; pone limiti a questa vita per esortarci a praticare la virtù fino al momento della morte, e poi decidere definitivamente la nostra sorte.³⁶⁴ Così, se qualcuno agisce bene durante tutta la sua vita, ma muore subito dopo aver mutato il cuore verso il male, è diventato malvagio e subirà le eterne pene dell’inferno; però, grazie al bene compiuto, la sua punizione potrebbe essere alleggerita. Invece se qualcuno agisce male durante tutta la sua vita, ma muore dopo aver mutato il cuore verso il bene, è sostenuto e perdonato dal Signore del Cielo;³⁶⁵ le sue precedenti colpe sono perdonate e gli sarà donato il paradiso per godere della felicità eterna (399).³⁶⁶

Il LC domanda: «In tal caso, come potrebbe ricevere una ricompensa adeguata il male compiuto in tutta la sua vita?» (400).

Da questo momento Ricci inizia a citare esplicitamente i «libri classici di Dio» – ossia la Bibbia –, anche se non letteralmente:

Nei libri classici del Signore del Cielo è detto: «Se un uomo muta interiormente dal male in bene, o si pente profondamente della sua malvagità, o si sforza di espiare le colpe del passato, e in questo modo cerca il perdono del Signore del Cielo, il Signore del Cielo lo perdo-

³⁶² CCC 310.

³⁶³ CCC 312.

³⁶⁴ Cf. CCC 314.

³⁶⁵ Cf. Ez 33,19; Rm 5,20; Lc 23,43.

³⁶⁶ Cf. Ez 18,21-28.

nerà certamente;³⁶⁷ egli salirà in paradiso dopo la morte.³⁶⁸ Se il suo pentimento non fosse sufficientemente profondo, e l'espiazione per le colpe precedenti non fosse adeguata, negli inferi c'è un altro luogo in cui mettere tali persone, infliggendo loro punizioni di alcuni giorni o alcuni anni al fine di castigare adeguatamente i peccati compiuti sulla terra.³⁶⁹ Dopo aver espriato totalmente, egli potrà andare in paradiso». ³⁷⁰ Questa è la dottrina (401).

6.9. L'uomo nobile certamente crede in Dio e salirà in paradiso

Il LC comprende finalmente la dottrina del paradiso e dell'inferno, e tuttavia ritiene che non sia necessario crederla:

Ora comprendo bene tale dottrina, ma nei libri degli antichi saggi si dice: «Perché si dovrebbe credere nel paradiso o nell'inferno? Se c'è un paradiso l'uomo nobile ci andrà sicuramente, e se c'è un inferno l'uomo meschino ci entrerà certamente. Dobbiamo semplicemente essere uomini nobili». ³⁷¹ Può essere sbagliata questa affermazione? (402).

Il LO non approva pienamente tale affermazione, poiché «in essa manca qualcosa. E perché? Se c'è un paradiso, l'uomo nobile ci andrà sicuramente; ma chi non crede nella verità del paradiso e dell'inferno non è certamente un uomo nobile» (403).

³⁶⁷ Cf. Sir 17,18-22; Ez 18,30 ss.; 33,19; Is 1,13; Mt 3,2; Dn 13,22.

³⁶⁸ Cf. Lc 23,43.

³⁶⁹ Si riferisce esplicitamente al purgatorio. Cf. 2 Mac 12,45; 1 Cor 3,12-15; LG 49-51; CCC 1030-1032.1472.

³⁷⁰ Cf. CCC 1030.

³⁷¹ Parlando delle cose importanti avvenute tra lui e i letterati cinesi, così Ricci racconta questo episodio al padre Acquaviva. 瞿太素, un suo amico stretto, disse con convinzione: «Se avrà paradiso, i buoni entreranno in esso; se avrà inferno, gli cattivi là cascheranno; procuriamo noi di esser buoni e di non essere cattivi». (RICCI, *Lettere*, 317).

Il LC rimane assai perplesso e chiede: «Per quale ragione?» (404).

L'interlocutore occidentale pone un'altra domanda: «Mi permetta di chiederLe: qualcuno che non crede nell'esistenza del Sovrano Supremo può essere un uomo nobile?» (405).

L'interlocutore cinese risponde: «No, perché nel *Libro delle Odi* si dice: "Questo re Wen, con molta attenzione e reverenza, serviva fedelmente il Sovrano Supremo".³⁷² Come potrebbe chi non crede nel Sovrano Supremo essere considerato un uomo nobile?» (406).

Il LO continua il suo ragionamento: «Qualcuno che non crede che il Sovrano Supremo è sommamente benevolo e giusto, può essere un uomo nobile?» (407).

La risposta del LC si accorda ragionevolmente con tutto ciò che è stato detto in precedenza: «No, perché il Sovrano Supremo è l'origine della benevolenza e il signore della giustizia dei diecimila esseri. Come si potrebbe essere considerati uomini nobili se non si crede che Egli sia sommamente benevolo e giusto?» (408).

La giustizia di Dio è quella mossa dall'amore che non si limita all'esteriorità, perché il Padre celeste è «benevolo verso gli ingrati e i malvagi». ³⁷³ Quindi, la ricompensa sulla terra è assai approssimativa, mentre la retribuzione autentica è soltanto quella di natura trascendente ed escatologica. ³⁷⁴

L'uomo benevolo può sia amare le persone, sia abborrirle. Se il Sovrano Supremo non facesse entrare i buoni in paradiso, come si potrebbe dire che ama gli uomini? Se Egli non respingesse i cattivi all'inferno, come si potrebbe dire che li aborrisce? I premi e le punizioni in questo mondo sono approssimativi, e possono non essere totalmente giusti; se paradiso e inferno non fossero assegnati agli uomini dopo la morte, ricompensandoli adeguatamente per ciò che hanno fatto, non sarebbe possibile evitare la parzialità. Se qualcuno non credesse in questo, come potrebbe credere che il Sovrano Supremo è benevolo e giusto? (409).

³⁷² 《诗经·大雅》：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝。” Cf. TZSY 105.

³⁷³ Lc 6,35.

³⁷⁴ Cf. GIBERTI, «Retribuzione», 1303-1306.

Ricci aggiunge che tale dottrina, universalmente creduta, è anche garantita dalla Rivelazione divina.

Inoltre, sia i buddhisti sia i daoisti in Cina credono nella retribuzione del paradiso e dell'inferno; anche i sapienti tra i confuciani seguono questa dottrina. Dall'estremo Oriente all'estremo Occidente non la si mette in dubbio. È anche scritta nella sacra Scrittura del Signore del Cielo;³⁷⁵ precedentemente l'ho messa in chiaro, provandone la verità. Chi vi si oppone con ostinazione non può certamente essere un uomo nobile (410).

6.10. Gioia del paradiso e sofferenze dell'inferno

Sentendo queste argomentazioni del LO, il LC desidera saperne di più: «Se è così, ci credo fermamente. Però vorrei sentire di più su ciò che riguarda tale dottrina» (411).

L'interlocutore occidentale riconosce che

è un tema molto difficile da spiegare. La Scrittura del Signore del Cielo ne dà solo una sintesi, e non lo tratta in dettaglio. In un certo senso, i disastri naturali in questa vita si avvicinano alle punizioni dell'inferno e possiamo paragonarli ad esse; ma come si potrebbe descrivere la gioia del paradiso?³⁷⁶ Le tribolazioni di questa vita cessano, e giungono sempre alla fine; le sofferenze dell'inferno sono continue e inesauribili (412).³⁷⁷

³⁷⁵ Cf. Gen 3,23; Ger 31,13; Is 11,6-9; 35,5 s.; Ap 20,14; Dn 12,2; Sap 5,15; Lc 23,43; 2 Cor 12,4.

³⁷⁶ Cf. Is 52,15; 64,3: «di cui non si udi parlare da tempi lontani. Orecchio non ha sentito, occhio non ha visto che un Dio, fuori di te, abbia fatto tanto per chi confida in lui».

³⁷⁷ Cf. Mt 25,46; Ap 9,6: «In quei giorni gli uomini cercheranno la morte, ma non la troveranno; brameranno morire, ma la morte li fuggirà».

L'inferno «è riservato a chi sino alla fine della vita rifiuta di credere e di convertirsi [...] [in esso] possono perire sia l'anima che il corpo». ³⁷⁸ In altre parole, chi ha finito la propria vita in peccato mortale, ossia in uno stato di avversione volontaria a Dio, sarà punito nell'anima e nel corpo con una pena eterna; ³⁷⁹ essa consiste principalmente «nella separazione eterna da Dio». ³⁸⁰

Quando i saggi parlano dell'inferno dividono le sofferenze in due tipi: quelle interiori e quelle esteriori. Ad esempio, le sofferenze esteriori sono un freddo e un caldo insostenibili, ³⁸¹ odori insopportabili, una fame e una sete estreme; le sofferenze interiori comprendono il tremare di paura alla vista della prepotenza del diavolo, l'invidia nel vedere la beatitudine degli angeli, ³⁸² il rimorso profondissimo nel ricordare tutte le cattive azioni compiute. ³⁸³ Anche così, ciò che colpisce più duramente i peccatori è la perdita della grande beatitudine; perciò si lamentano e piangono incessantemente colmi di rimpianto, ³⁸⁴ dicendo: «Ahimè! Quando ero in vita ho rinunciato alla beatitudine infinita per la stoltezza dei piaceri peccaminosi, e sono caduto nel baratro profondo dove si accumulano le diecimila sofferenze. Anche se ora volessi cambiare e scappare da queste tribolazioni, sarebbe troppo tardi. Anche se volessi suicidarmi per fuggire di qui non potrei farlo, perché il tempo della conversione è ormai passato» (413).

La dottrina dell'inferno è «un *appello alla responsabilità* [...] l'uomo deve usare la propria libertà in vista del proprio destino eterno»; essa costituisce «un *pressante appello alla conversione*». ³⁸⁵

³⁷⁸ CCC 1034.

³⁷⁹ Cf. *Sth spl*, q. 86, a. 2, co.

³⁸⁰ CCC 1035.

³⁸¹ Cf. *Sth spl*, q. 97, a. 1, ad 3.

³⁸² Cf. *Sth spl*, q. 98, a. 9.

³⁸³ Cf. *Sth spl*, q. 98, a. 2.

³⁸⁴ Cf. *Sth spl*, q. 97, a. 3.

³⁸⁵ CCC 1036.

Le giuste leggi del Signore del Cielo sono queste: Egli punisce gli uomini affinché soffrano, ma non permette loro di distruggere i propri corpi, destinati a subire la pena eterna. Se una persona non vuol danarsi dopo la morte, tutto dipende da come vive: se medita sulle sofferenze, sulle fatiche, sulle tribolazioni dell'inferno ella si premunisce, e così non sprofonda nei vizi ed evita di precipitare nell'inferno (414).

Dopo aver trattato dell'inferno, il LO parla del paradiso:

Se le dure punizioni dell'inferno non riescono a smuovere il Suo cuore, dovrebbe sperare nella beatitudine del paradiso. La Scrittura dice: «La gioia del paradiso che il Signore del Cielo ha preparato per gli uomini benevoli nessun occhio l'ha mai vista, nessun orecchio l'ha mai udita, né è mai entrata nel cuore dell'uomo».³⁸⁶ Da ciò si prova che in paradiso tutti i beni confluiscono insieme, ed ogni male viene allontanato (415).

«Coloro che muoiono nella grazia e nell'amicizia di Dio [...] vivono per sempre con Cristo. Sono per sempre simili a Dio».³⁸⁷ Il paradiso è «questa vita perfetta, questa comunione di vita e di amore con la Santissima Trinità, con la Vergine Maria, gli angeli e tutti i beati».³⁸⁸ È evidente che il gesuita maceratese conosce bene la storia iconografica dell'aldilà come paradiso e anche «la parodia della "Gerusalemme celeste" di Ap 21. La descrizione dell'isola poi prosegue rigogliosa e fantasiosa: basterà menzionare la mancanza della notte, l'eterna primavera, l'abbondanza di fiori e frutti».³⁸⁹

Se ci si vuole raffigurare il paradiso si dovrebbero osservare il cielo, la terra, i diecimila esseri e tutte le cose belle che suscitano ammirazione, pensando: se tutto ciò che è stato donato dal Sovrano Supremo per

³⁸⁶ 1 Cor 2,9.

³⁸⁷ CCC 1023.

³⁸⁸ CCC 1024.

³⁸⁹ CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 323.

l'uso comune degli uomini e degli animali e come domicilio dei buoni e dei cattivi è così perfetto, quanto sarà migliore un luogo di assoluta beatitudine, preparato esclusivamente per i buoni? Esso godrà sicuramente di un costante tepore primaverile, senza i problemi dell'inverno e dell'estate; sarà sempre giorno, senza l'alternanza della notte;³⁹⁰ le persone saranno felici e non soffriranno l'angoscia, la rabbia, i lamenti e il pianto;³⁹¹ godranno di un benessere permanente, senza pericoli; il loro aspetto giovanile e splendido non svanirà mai; gli anni potranno venire e andarsene, ma la loro vita non si accorcerà, perché tutti saranno immortali e vivranno eternamente al fianco del Sovrano Supremo.³⁹² Come possono immaginarlo gli uomini mondani? E come può il linguaggio umano descriverlo? (416).

È formidabile la capacità di Ricci di sintetizzare numerosi punti ricchi di contenuto, e poi esporli in modo affascinante ed amabile. Il paradiso è presentato come pienezza di vita, completa realizzazione delle proprie aspirazioni, compimento delle attese, perfezione di amore, comunione con Dio e con tutti i santi, e infine lode e gratitudine perenne. Tutto ciò ricorda le immagini bibliche³⁹³ che «proiettano le esperienze terrene più gioiose nell'aldilà, presentando dunque la vita eterna come il compimento degli aneliti terreni».³⁹⁴

I santi sempre desiderano l'abbondante fonte di ogni beatitudine e beneficio, e si abbeverano ad essa senza mai esserne sazi.³⁹⁵ Grazie ai meriti ottenuti durante la vita, ognuno di loro ne fruisce in modo diverso.³⁹⁶ La beatitudine di cui essi godono è proporzionale ai meriti

³⁹⁰ Cf. *STh spl*, q. 85, a. 1.

³⁹¹ Cf. *STh spl*, q. 82, a. 1.

³⁹² Cf. *STh spl*, q. 92, a. 1.

³⁹³ Cf. Mt 6,9: il Cielo; 13,44-50: il tesoro nascosto, la perla preziosa e la rete piena; 25,1-12: le nozze; Lc 14,15-24: il banchetto; Ap 21,2: la Città nuova; 21,9 s.: Dio stesso è il tempio.

³⁹⁴ CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 324.

³⁹⁵ Cf. *STh spl*, q. 96, a. 1.

³⁹⁶ Cf. *LG* 49.

ottenuti, e nessuno si lamenta di nessun altro.³⁹⁷ Questo perché? Perché ciascuno ha ottenuto soddisfazione rispetto alle proprie capacità. È come ciò che avviene con un corpo umano il quale, se alto, indossa vesti lunghe, e se basso, indossa vesti corte; ognuno riceve ciò che è appropriato, che sia lungo o che sia corto; come si potrebbe provare risentimento reciproco?³⁹⁸ Tutti i buoni godono di compagnia, armonia, prosperità, intimità ed amore;³⁹⁹ quando guardano dall'alto le sofferenze dell'inferno,⁴⁰⁰ come non potrebbero accrescere la loro gratitudine? Il bianco è ancora più bianco se paragonato al nero; e la luce è ancora più luminosa se paragonata all'oscurità (417).

Tra le allegorie e metafore di Platone, il mito della caverna è probabilmente il più conosciuto. Per il filosofo greco il sole che brilla all'esterno della caverna rappresenta l'idea del bene, ovvero una divinità creativa e indipendente. Normalmente gli uomini sono tenuti prigionieri, costretti ad osservare semplici ombre di forme che non sono neanche veri oggetti; questi si possono trovare solo al di fuori della caverna.

Il suddetto mito è utilizzato da Ricci, ma viene modificato notevolmente. A chi si riferisce con la figura di una donna incinta? Non possiamo saperlo con certezza, però è plausibile che voglia indicare Eva, o le donne incinte di Mt 24,19. Con la prima figura metterebbe in rilievo la conseguenza del peccato originale, mentre con la seconda l'aspetto escatologico. È meraviglioso vedere che, grazie all'incoraggiamento della madre, il bambino sente interiormente il desiderio di una pienezza di vita, e quindi intraprende un cammino faticoso verso «la gioia degli amici e dei parenti», ossia «l'eterna relazione di amore»⁴⁰¹ e la vera patria in cui abbondano l'amicizia e la comunione con Dio padre e tutti gli angeli e santi.

³⁹⁷ Cf. CCC 2006-2011.

³⁹⁸ Cf. *STh* spl, q. 93, a. 3.

³⁹⁹ Cf. CCC 1023-1029.

⁴⁰⁰ Cf. *STh* spl, q. 94, a. 2.

⁴⁰¹ CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 326-327.

La religione ortodossa del signore del Cielo usa questa dottrina per guidare gli uomini e insegnare loro; noi che siamo legati a ciò che vediamo, non comprendiamo questa verità che non vediamo. È come se una donna incinta, che si trova in carcere, partorisce un bambino nella buia cella; il bambino, una volta cresciuto, non saprebbe nulla della luce del sole e della luna, o della bellezza delle montagne, dei fiumi, e degli esseri umani. Per lui una grande candela sarebbe come il sole, una candela piccola come la luna, i carcerati persone normali e degne di stima; non avvertirebbe le sofferenze del carcere, e forse le confonderebbe con la gioia, quindi non penserebbe mai di abbandonare la prigione. Se sua madre gli parlasse della luce del sole e della luna, dei vestiti e degli ornamenti dei nobili, delle dimensioni smisurate del cielo e della terra, della loro ampiezza che si estende per decine di migliaia di li,⁴⁰² e della loro altezza che misura miliardi di zhang, allora potrebbe comprendere quanto siano piccole le luci nella cella, dolorosi i ceppi alle mani e ai piedi, angusta e sporca la prigione; in tal caso, non vorrebbe più accettarla come casa. Perciò inizierebbe, notte e giorno, a cercare di liberarsi dai ceppi delle mani e dei piedi, e di andarsene a cercare la gioia degli amici e dei parenti.⁴⁰³ Gli uomini di questo mondo non credono nel paradiso e nell'inferno, alcuni sono scettici e altri li deridono. Non sono forse da compatire? (418).

6.11. Conclusione

Il LC risponde affermativamente; poi dice che le suddette parole sono come «esortazioni materne»; infine manifesta il proprio desiderio di tornare alla «vera patria», chiedendo umilmente la via del ritorno, come Tommaso l'aveva chiesta al Signore:⁴⁰⁴

Sono proprio da compatire! Gli uomini di questo mondo che non accettano le stravaganze di Buddha e Laozi, vagano comunque come

⁴⁰² Il 里 equivale a 500 m.

⁴⁰³ Cf. Il mito della caverna in PLATONE, *Repubblica*, VII, 514-520.

⁴⁰⁴ Cf. Gv 14,5.

pecore senza pastore, e considerano il mondo di sofferenze come un paradiso o come un luogo di felicità. Le Sue parole, invece, sono le esortazioni di una madre misericordiosa; ora so che ho una vera patria, e vorrei conoscere la via di ritorno a casa (419).

Il salterio si apre partendo dall'immagine delle due vie: quella degli empi e quella dei giusti.⁴⁰⁵ La via larga e comoda è quella del vizio e del piacere, mentre quella stretta e difficile è la via della virtù. Gesù adotta la stessa prospettiva, ma introduce un cambiamento unendo all'immagine della via quella della porta:⁴⁰⁶ una si apre alla vita, e una sulla perdizione. Conoscendo il legame tra questi due passi biblici, Ricci elabora una propria versione che è facile da comprendere per i cinesi; il senso rimane sempre lo stesso, perché il significato della «vita» e della «perdizione» è chiaro per tutti, e non ha bisogno di spiegazioni. La porta e la via larga sono comode, ma conducono alla perdizione; la via e la porta stretta sono quelle comunemente conosciute come rinuncia, sequela, croce, persecuzione, tentazione e così via – ma solo queste ultime portano alla vita. L'uomo è libero di scegliere non solo una di esse, ma anche le conseguenze che comportano.

Infine, è necessario menzionare la prudenza⁴⁰⁷ intesa come «*auriga virtutum* – cocchiere delle virtù».⁴⁰⁸

La retta via è piena di ostacoli, mentre quella sbagliata è aperta e ampia.⁴⁰⁹ Ci sono dunque alcune persone che non conoscono la Via, ma imprudentemente vogliono farsi guida degli altri.⁴¹⁰ La vera Via

⁴⁰⁵ Cf. Sal 1.

⁴⁰⁶ Cf. Gv 10,7: «Io sono la porta delle pecore».

⁴⁰⁷ Cf. *STh* II-II, q. 47, a. 2, co: «Il compito della prudenza non è soltanto la considerazione della ragione, ma anche l'applicazione di essa all'opera, che è il fine della ragione pratica».

⁴⁰⁸ CCC 1806.

⁴⁰⁹ Cf. Mt 7,13-14.

⁴¹⁰ Non a caso, subito dopo aver parlato delle due vie, vengono menzionati i falsi profeti o guide. Cf. Mt 7,15-20.

sembra quella falsa, e la falsa sembra quella vera; così non ci si deve sbagliare nello sceglierla. Se si cammina in direzione delle diecimila felicità, e improvvisamente si giunge alle diecimila sofferenze, la colpa è del percorso che si è scelto. Come si potrebbe non essere prudenti⁴¹¹ (420)?

7. UN TRATTATO SULLA BONTÀ DELLA NATURA UMANA E SULLA DOTTRINA ORTODOSSA DEI CRISTIANI

Nel capitolo VII si trova *Un trattato sulla fondamentale bontà della natura umana e sulla dottrina ortodossa dei fedeli del Signore del Cielo*. Il missionario maceratese definisce i termini 性 [xìng] «natura», 善 [shàn] «bene», 恶 [è] «male» (423-424), al fine di spiegare che la natura umana è fondamentalmente buona: l'uomo possiede la capacità di ragionare, e può provvedere a curare se stesso, infettato dal male (428-429). Il LC nota la difficoltà di coltivare la virtù (443), e dubita che nel tempo presente compaiano ancora uomini santi (445); il LO propone alcune norme di educazione morale⁴¹² che consentono di perfezionare il senso della «benevolenza», ossia dell'amore cristiano (467-487). Il LC domanda se la venerazione del Buddha e la recitazione delle scritture buddhiste possano giovare al perfezionamento personale (486); Ricci denuncia con durezza la falsità di tali dottrine, e l'inganno del pensiero sincretistico che mescola le religioni della Cina (508).

7.1. Fondamentale bontà della natura umana

Dopo aver brevemente fatto un resoconto di tutto ciò che è stato detto, il LC chiede quale sia il modo retto per servire il Signore del Cielo:

⁴¹¹ Cf. CCC 1835: «La prudenza dispone la ragione pratica a discernere, in ogni circostanza, il nostro vero bene e a scegliere i mezzi adeguati per attuarlo».

⁴¹² FERRERO, *The cultivation of virtue in Matteo Ricci's «The True Meaning of the Lord of Heaven»*, 362-366.

Prima di tutto, sono stato aiutato da Lei a comprendere che il Signore del Cielo è il più degno di venerazione, padre di mille miliardi di uomini; da tutto ciò ho capito che devo giustamente ammirarLo e amarLo sempre. Poi Lei mi ha fatto comprendere che l'anima dell'uomo non si distrugge dopo la morte, e sono ora consapevole che questo mondo è solo una dimora temporanea, da non considerare troppo importante. Dopodiché ho sentito che chi agisce bene sale in paradiso, dove tutti coloro che hanno deciso di praticare la virtù servono il Sovrano Supremo, e sono in compagnia degli angeli e dei santi. Inoltre esiste l'inferno, dove coloro che hanno ostinatamente rivolto il loro cuore al male sono puniti per diecimila generazioni, senza mai poter fuggire. Vorrei ora interrogarLa sul retto modo di servire il Signore del Cielo. Secondo i nostri insegnamenti confuciani la pratica della Via consiste nel seguire la natura umana; se essa fosse buona, ci si sbaglierebbe? E se invece non fosse totalmente buona, allora sarebbe inaffidabile; che cosa si dovrebbe fare? (421).

Il LO sostiene che il vero sapere deve condurre alla vera conoscenza dell'uomo:

Ho letto molti libri confuciani che parlano della natura umana, ma non ho mai trovato un'opinione unanime; nello stesso confucianesimo ci sono frequentemente dottrine opposte. Se chi conosce le cose non è in grado di conoscere l'uomo, allora questo sapere non può essere il vero sapere (422).

È indispensabile definire la natura, il bene e il male, poiché senza tale chiarimento non si potrebbe discutere se la natura dell'uomo sia buona o no.

Volendo comprendere se la natura umana sia fondamentalmente buona oppure no, si dovrebbe prima chiarire che cosa sia la natura, e che cosa siano il bene e il male. La natura non è altro che l'essenza necessaria di ogni specie:⁴¹³ «di ogni specie» significa che esseri della

⁴¹³ Cf. *STh* III, q. 2, a. 1, co: «Noi ora dunque parliamo della natura in quanto significa l'essenza o la quiddità della specie».

stessa specie hanno la stessa natura, ed esseri di specie diverse hanno nature diverse; «necessaria» significa che tutto ciò che è caratteristico di più specie non può costituire la natura di una specie sola; «essenza» significa che tutto ciò che non fa parte dell'essenza di un essere non rientra nella natura di esso. Nel caso delle sostanze, anche le loro nature sono indipendenti; nel caso degli accidenti, sono dipendenti anche le loro nature (423).

Il bene non solo «esprime l'idea di cosa perfetta, vale a dire desiderabile»,⁴¹⁴ ma è anche «tutto ciò che è appetibile: e quindi siccome ogni natura desidera il proprio essere e la propria perfezione, è necessario affermare che l'essere e la perfezione di tutte le creature si presentano come un bene. Perciò non è possibile che il male indichi un qualsiasi essere. [...] Rimane dunque che col termine male si indica una carenza di bene».⁴¹⁵ Ovviamente qui si tratta non solo del male naturale, ma piuttosto di quello morale.

Tutto ciò che è amabile e desiderabile è definito «bene»,⁴¹⁶ e tutto ciò che è detestabile e odioso è definito «male».⁴¹⁷ Comprese queste definizioni, si può discutere se la natura umana sia buona oppure no (424).

Dopo aver distinto tra l'uomo e le altre creature, ragionevoli e no, il LO arriva ad una definizione della natura umana. «Con la sua ragione l'uomo conosce la voce di Dio che lo “chiama sempre [...] a fare il bene e fuggire il male”»;⁴¹⁸ anche le virtù confuciane si basano sull'uso della ragione.

⁴¹⁴ *STh* I, q. 5, a. 1, ad 1.

⁴¹⁵ *STh* I, q. 48, a. 1, co.

⁴¹⁶ Cf. *STh* I, q. 5, a. 1, co.

⁴¹⁷ Cf. YARNOLD, «Male», 815-834; *STh* I, q. 48, a. 1, ad 2: «Poiché il bene riveste l'aspetto di fine, bene e male sono differenze specifiche per le azioni o per le qualità morali; il bene in forza di se stesso, il male in quanto è allontanamento dal debito fine».

⁴¹⁸ CCC 1706.

I letterati occidentali definiscono l'«uomo» come segue: «un essere vivente dotato di percezione e di ragione». ⁴¹⁹ «Essere vivente» lo distingue dai metalli e pietre; «dotato di percezione» lo distingue dalle piante; «dotato di ragione» lo distingue dagli animali; la «ragione» discorsiva, e non l'intelletto intuitivo, lo distingue dagli spiriti. Gli esseri spirituali intuiscono profondamente e completamente i principi delle cose, come se li vedessero in uno specchio; a loro non serve il ragionamento discorsivo. Gli esseri umani invece debbono ragionare per comprendere, e per trovare ciò che è nascosto; essi usano ciò che già sanno per dedurre ciò che ancora non sanno. ⁴²⁰ Per questo motivo diciamo che la facoltà di ragionare pone l'uomo nella propria specie; chiamiamo la sua essenza «natura umana», perché è diversa da quella di tutti gli altri esseri. Benevolenza, rettitudine, decoro, saggezza vengono solo dall'uso della ragione (425). ⁴²¹

Sia in Occidente che in Oriente nessuno dubita che la ragione sia buona. Mentre i saggi occidentali definiscono l'uomo come animale ragionevole, quelli cinesi non identificano la ragione con la natura umana: sostenendo che, pur in modo parziale, anche gli animali abbiano l'uso di ragione. In realtà la ragione non è una sostanza, ma solo un accidente: «Nessun intelletto creato può presentarsi come atto di tutto l'essere universale; perché bisognerebbe che fosse un ente infinito». ⁴²²

La ragione in se stessa è un accidente, e non coincide con la natura umana. Nei tempi antichi si era in disaccordo se la natura umana fosse

⁴¹⁹ Attribuita ad Aristotele, la definizione di uomo come *animal rationale* è un luogo comune della filosofia scolastica.

⁴²⁰ Cf. *STh* I, q. 58, a. 5, co: «Noi infatti raggiungiamo talora il concetto della quiddità per mezzo di giudizi affermativi e negativi, come quando ricerchiamo una definizione per esclusione, o mediante una dimostrazione. Orbene, ciò non si verifica negli angeli, poiché essi nel conoscere la quiddità di una cosa conoscono insieme tutte le proprietà che le appartengono».

⁴²¹ Cf. 《朱子语类卷第四》性理一：“以气言之，则知觉运动人物若不异；以理言之，则仁义理智之禀，非物之所能也。”

⁴²² Cf. *STh* I, q. 79, a. 2, co.

buona o meno; ma chi può dubitare che la ragione sia buona? Mencio dice: «La natura umana è diversa da quella dei buoi e dei cani». ⁴²³ Un suo commentatore dice: «L'uomo ha ricevuto la natura in tutta la sua integrità, mentre gli animali l'hanno ottenuta in modo parziale». ⁴²⁴ Ma la «ragione» è una sola, e non è parziale: perciò i saggi dei tempi antichi non la identificavano con la natura (426).

Tutta la creazione, di cui l'uomo è il vertice poiché «Dio ha creato tutto per l'uomo», ⁴²⁵ è «opera comune della Santissima Trinità». ⁴²⁶ Siccome «in virtù della sua anima e delle sue potenze spirituali d'intelligenza e di volontà, l'uomo è dotato di libertà», ⁴²⁷ egli può liberamente seguire la legge divina «che risuona nella coscienza e che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo». ⁴²⁸ Per questo motivo, Ricci afferma che «l'essenza e le passioni della natura umana» sono «essenzialmente buone». Con l'avverbio «essenzialmente» egli intende lasciare uno spazio per la giusta interpretazione del «mistero dei misteri» ⁴²⁹ e sottolineare che «l'esercizio della vita morale attesta la dignità della persona». ⁴³⁰

Dopo aver spiegato tutto ciò, posso rispondere alla Sua domanda: la natura umana è buona oppure no? L'essenza e le passioni della natura

⁴²³ 《孟子》曰：“人性与牛犬性不同。”参原文《孟子·离娄下》：“人之所以异於禽兽者几希。”

⁴²⁴ 解者曰：“人得性之正，禽兽得性之偏也。”参阅《朱子语类卷第四》性理一：“以其气而言之，则得其正且通者为人，得其偏且塞者为物。人性虽同，禀气不能无偏重。唯阴阳合德，五性齐备，然后中正而我圣人也。”

⁴²⁵ CCC 358.

⁴²⁶ CCC 292.

⁴²⁷ CCC 1705.

⁴²⁸ CCC 1706.

⁴²⁹ Cf. CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 381-382: «Il “mistero dei misteri” è dunque la libertà umana, davanti alla quale dobbiamo arrestarci: è infatti necessario che la teologia non tenti di forzare il muro del mistero oltre quanto le è permesso dalla Scrittura accolta e custodita nella Chiesa».

⁴³⁰ CCC 1706.

umana sono create dal Signore del Cielo, e se facciamo sì che la ragione le domini, allora esse saranno amabili, desiderabili ed essenzialmente buone, non cattive (427).

Così, «gli atti liberamente scelti in base ad un giudizio di coscienza, sono moralmente qualificabili»,⁴³¹ poiché «l'uomo è padrone dei suoi atti mediante la ragione e la volontà».⁴³²

Se parliamo invece delle intenzioni, allora tutto dipende da noi. Possiamo essere amabili, ma possiamo anche essere odiosi, perché il nostro comportamento è mutevole; quindi non è sempre buono o cattivo, e a questo punto entrano in gioco le passioni (428).⁴³³

La bontà del volere dell'uomo dipende dalla ragione, perché «la volontà può tendere al bene universale conosciuto dalla ragione; mentre l'appetito sensitivo tende soltanto al bene particolare conosciuto dalle potenze sensitive».⁴³⁴ Ricci spiega che il corpo è buono; «e tuttavia, ferito dal peccato, l'uomo sperimenta le ribellioni del corpo».⁴³⁵ Però, infine, la natura intelligente dell'uomo «può e deve raggiungere la perfezione».⁴³⁶

Se la natura umana non fosse ferita obbedirebbe alla ragione senza ribellarsi, e il male non esisterebbe.⁴³⁷ Ma le passioni sono i piedi della natura umana, e sono frequentemente malati;⁴³⁸ non bisogna,

⁴³¹ CCC 1749.

⁴³² *STh* I-II, q. 1, a. 1, co.

⁴³³ Cf. *STh* I-II, q. 24, a. 1, co.

⁴³⁴ *STh* I-II, q. 19, a. 3, co.

⁴³⁵ *GS* 14.

⁴³⁶ *GS* 15.

⁴³⁷ Cf. *STh* I-II, q. 19, a. 3, ad 1; *GS* 13: «Infatti, l'uomo, se guarda dentro nel suo cuore, si scopre inclinato anche al male e immerso in tante miserie, che non possono certo derivare dal Creatore, che è buono».

⁴³⁸ Cf. *STh* I-II, q. 24, a. 3, ad 3: «La passione che tende al male, se precede il giudizio della ragione, diminuisce il peccato: ma se è conseguente in uno dei modi predetti, lo accresce, o ne indica l'accrescimento».

quindi, seguire unicamente i propri desideri, senza chiedersi quali siano i dettami della ragione. Quando il corpo è sano, i cibi dolci hanno un gusto dolce, e quelli amari hanno un gusto amaro; talvolta accade, però, che quando ci si ammala i cibi dolci risultino amari, e quelli amari dolci. Poiché la nostra natura è malata, entrando in contatto con le cose noi ne ricaviamo un'impressione errata, che non segue la ragione; il nostro amore e il nostro odio, il nostro discernimento tra il giusto e lo sbagliato raramente sono corretti e veri.⁴³⁹ Ciononostante la natura umana era originariamente buona, e non possiamo affermare che non lo fosse; poiché può usare la ragione, la sua «abilità innata» esiste sempre ed è possibile servirsene per riconoscere la malattia e provvedere alla cura (429).⁴⁴⁰

Riconoscendo l'adeguatezza di tale definizione, il LC chiede se sia vera un'altra affermazione.

Nel Suo nobile paese il bene è stato definito come ciò che è amabile, il male come ciò che è odioso. Certamente questa definizione descrive in modo adeguato la natura del bene e del male. Ma nel mio umile paese qualche letterato dice: «Ciò che produce il bene è bene, ciò che produce il male è male». Anche questa dovrebbe essere un'affermazione vera. Se la nostra natura è buona, il male da dove viene? (430).

Come è stato detto, nessuno dubita che la ragione sia buona e l'uomo sia l'animale ragionevole; perciò, quanto è contrario all'ordine della ragione è contrario alla natura umana. «La virtù umana, la quale “rende buono l'uomo, e buona l'opera che egli compie”, in tanto è secondo l'umana natura, in quanto concorda con la ragione: il vizio invece in tanto è contro la natura dell'uomo, in quanto è contrario all'ordine della ragione».⁴⁴¹ Il LO ribadisce che la virtù morale viene acquisita umanamente, per cui l'intenzione è un elemento essenziale:

⁴³⁹ Cf. CCC 1707.

⁴⁴⁰ Cf. CCC 1706.

⁴⁴¹ *STh* I-II, q. 71, a. 2, co.

La natura umana può compiere sia il bene sia il male; tuttavia non può essere detta originariamente cattiva.⁴⁴² Il male non ha una propria sostanza, è un modo di indicare l'assenza del bene;⁴⁴³ come la morte, che è un modo di parlare della mancanza della vita. Il sommo magistrato penale può sentenziare la pena di morte per i criminali; ma come si potrebbe dire che porta la morte nella sua persona? Se dal momento della nascita gli uomini potessero soltanto agire bene, che senso avrebbe affermare che qualcuno diventa buono?⁴⁴⁴ Nessuno sotto il cielo può agire bene, se non ne ha l'intenzione (431).⁴⁴⁵

Innanzitutto, la libertà dell'uomo è considerata un arricchimento, «una forza di crescita e di maturazione nella verità e nella bontà»;⁴⁴⁶ però essa implica anche «la possibilità di *scegliere tra il bene e il male*, e conseguentemente quella di avanzare nel cammino di perfezione oppure di venire meno».⁴⁴⁷ Così, l'uomo è «*padre dei propri atti*»,⁴⁴⁸ poiché «la libertà rende l'uomo *responsabile* [...] Il progresso nella virtù, la conoscenza del bene e l'ascesi accrescono il dominio della volontà sui propri atti».⁴⁴⁹

⁴⁴² Cf. *STh* I-II, q. 71, a. 2, ad 1.

⁴⁴³ Cf. *STh* I, q. 48, a. 1, co: «Il bene e il male si possono chiamare generi non in senso rigoroso, ma soltanto relativamente ai contrari; poiché come ogni forma riveste la natura di bene, così ogni privazione, in quanto tale, riveste quella di male».

⁴⁴⁴ Cf. *CCC* 1804: «Le *virtù umane* sono attitudini ferme, disposizioni stabili, perfezioni abituali dell'intelligenza e della volontà che regolano i nostri atti, ordinano le nostre passioni e guidano la nostra condotta secondo la ragione e la fede».

⁴⁴⁵ Cf. *CCC* 1752: «Per il fatto che sta alla sorgente volontaria dell'azione e la determina attraverso il fine, l'intenzione è un elemento essenziale per la qualificazione morale dell'azione».

⁴⁴⁶ *CCC* 1731.

⁴⁴⁷ *CCC* 1732.

⁴⁴⁸ *CCC* 1749.

⁴⁴⁹ *CCC* 1734.

Io ho la possibilità di astenermi dal compiere il bene, tuttavia lo compio grazie a un atto della volontà; soltanto così posso essere considerato un uomo nobile, che agisce bene. Dal momento in cui il Signore del Cielo ha dato all'uomo la sua natura, questi è stato capace di compiere sia il bene sia il male;⁴⁵⁰ così l'umanità è stata arricchita. Poiché è possibile accogliere il bene o rifiutarlo, i meriti della bontà non solo aumentano, ma divengono propri dell'uomo.⁴⁵¹ È per questo che si dice: «Quando il Signore del Cielo ci ha creati, non ce l'ha chiesto; ma quando ci vuole buoni, deve servirsi di noi».⁴⁵² Non si dispone un bersaglio affinché l'arciere lo manchi; e così il male non esiste per incoraggiare gli uomini a compierlo.⁴⁵³ La natura dei metalli, delle pietre e degli animali non può agire bene o male; invece la natura umana, che è ben diversa, può compiere il bene per acquistare meriti.⁴⁵⁴ Essi non hanno nulla a che vedere con i meriti del rango o degli onori,⁴⁵⁵ ma solo con quelli autentici della virtù. Sebbene la natura umana sia fondamentalmente buona, non si può dire che tutti gli uomini siano buoni; solo chi è virtuoso può essere considerato tale. È la condotta virtuosa unita alla bontà a perfezionare ciò che è fondamentalmente buono (432).⁴⁵⁶

Il LC dice: «La natura certamente comprende la virtù; se così non fosse, come potrebbe essere buona? Il cosiddetto uomo nobile è colui che ripristina la natura originaria» (433).

Il LO invece sostiene che la distinzione delle bontà esiste realmente, e la virtù umana non è altro che una nuova acquisizione. In tal modo, facendo una nuova ermeneutica della distinzione confuciana tra

⁴⁵⁰ Cf. CCC 1744.

⁴⁵¹ Cf. CCC 1732: La libertà «contraddistingue gli atti propriamente umani. Diventa sorgente [...] di merito e di demerito».

⁴⁵² Cf. AGOSTINO, *Sermo*, CLXIX, 1.

⁴⁵³ Cf. GS 17: «Spesso però coltivano in modo sbagliato quasi sia lecito tutto quel che piace, compreso il male».

⁴⁵⁴ Cf. Rm 6,17; CCC 1733.

⁴⁵⁵ Cf. CCC 1740.

⁴⁵⁶ Cf. CCC 1731: «La libertà raggiunge la sua perfezione quando è ordinata a Dio».

le «conoscenze», egli mette in evidenza che la virtù è la vera conoscenza dell'uomo. Così, la verità ricercata dalla ragione e il bene desiderato dalla volontà combaciano armoniosamente nella virtù. Sulla scia tracciata da Ricci, non potrebbe esserci una nuova via percorribile per interpretare la relazione tra le virtù umane e la grazia?⁴⁵⁷

Se la bontà consistesse semplicemente nel ripristino della natura originaria, allora tutti gli uomini alla nascita sarebbero santi; e allora perché si dovrebbe distinguere tra «conoscenza innata» e «conoscenza acquisita»?⁴⁵⁸ Se Lei dice che la virtù non è una nuova acquisizione,⁴⁵⁹ ma il semplice recupero di ciò che già si aveva, veramente la sua perdita è un grande peccato; mentre il ritrovare ciò che si era perso non può essere considerato un grande merito (434).

Non si può parlare dei propri meriti in relazione alla bontà innata: ciò che «è posto nella definizione della virtù non è il bene in generale, che coincide con l'ente, e che è più esteso della qualità: ma è il bene di ordine razionale».⁴⁶⁰ I meriti dell'uomo presso Dio derivano dal fatto che «Dio ha liberamente disposto di associare l'uomo all'opera della sua grazia. L'azione paterna di Dio precede con la sua ispirazione, mentre il libero agire dell'uomo viene dopo nella sua collaborazione».⁴⁶¹

Bisogna riconoscere che esistono due tipi di bontà: la bontà della natura umana è innata, quella della virtù è acquisita.⁴⁶² La bontà innata è la

⁴⁵⁷ Cf. CCC 1810-1811.

⁴⁵⁸ Cf. 《中庸·哀公问道九》：“或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之一也。”

⁴⁵⁹ Il termine 知, ricco di significati, viene comunemente tradotto come «conoscenza», «studio», «acquisizione» e «percezione» (anticamente anche come «saggezza» e «sapienza»); può essere tradotto come «conoscere», «acquisire», «sapere», «amministrare», «comprendere», «apprezzare», «partecipare», «discernere», «percepire», ecc. Esso è usato ben 197 volte nel *TZSY*.

⁴⁶⁰ Cf. *STh* I-II, q. 55, a. 4, ad 2.

⁴⁶¹ CCC 2008.

⁴⁶² Cf. *STh* I-II, q. 55, a. 4, ad 3.

virtù di cui il Signore del Cielo ha originariamente dotato l'uomo, il quale non può vantarne alcun merito.⁴⁶³ I meriti di cui parlo, invece, sono limitati a quella virtù che l'uomo acquisisce nel tempo, mettendola in pratica (435).⁴⁶⁴

Al fine di rendere più chiara la distinzione delle virtù, Ricci dà alcuni esempi concreti:

I bambini amano i propri genitori, ma anche gli animali fanno la stessa cosa; la gente comune, sia o meno capace di benevolenza, quando vede un bambino sul punto di cadere in un pozzo è impaurita e in stato di apprensione;⁴⁶⁵ tutto ciò deriva dalla bontà innata.⁴⁶⁶ Ma quale virtù hanno gli animali e le persone non benevole? La virtù è fare ciò che è retto.⁴⁶⁷ Se si agisce in modo non conforme alla rettitudine, o si è trascurati nel comprenderla e nel metterla in pratica, non si può essere considerati virtuosi (436).

«Ogni persona umana ha il diritto naturale di essere riconosciuta come un essere libero e responsabile»,⁴⁶⁸ poiché è stata creata ad immagine di Dio. Basandosi sul dono ricevuto da Dio, «con tutte le proprie energie sensibili e spirituali la persona virtuosa tende verso il bene; lo ricerca e lo sceglie in azioni concrete». ⁴⁶⁹ Così, l'uomo sceglie liberamente l'abito,⁴⁷⁰ ossia la virtù, per se stesso.

⁴⁶³ Cf. CCC 2007.

⁴⁶⁴ Cf. CCC 2010.

⁴⁶⁵ 典出《孟子·公孙丑上》：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕侧隐之心。”

⁴⁶⁶ Cf. *STh* I-II, q. 58, a. 2, co.

⁴⁶⁷ Cf. CCC 1804.

⁴⁶⁸ CCC 1738.

⁴⁶⁹ CCC 1803.

⁴⁷⁰ Come quell'uomo che venne invitato alle nozze dal re ma non indossò l'abito nuziale, di cui parla Mt 22,11, così anche noi siamo invitati gratuitamente alla vita eterna, però a condizione di indossare l'abito nuziale – ossia la virtù.

Pertanto, il cuore dell'uomo su cui nulla è ancora stato scritto è come la bellezza esteriore di una donna. Per quanto amabile, è soltanto una qualità ereditata dai genitori, che non dimostra a sufficienza la meraviglia della sua virtù. Se invece la si vede indossare un mantello sopra la tunica di seta, allora si conoscerà la sua virtù; perché le appartiene propriamente.⁴⁷¹ Possiamo anche avere belle qualità, ma se non le adorniamo di virtù, di che cosa potremo vantarci? (437).

Il termine «virtù» indica la perfezione di una potenza, poiché «le potenze razionali non sono determinate a una sola cosa, ma sono indirizzate, in modo indeterminato, a molte: esse vengono determinate ai loro atti dagli abiti. Dunque le virtù umane sono abiti».⁴⁷² Però, tra le virtù, soltanto «la rettitudine che dice ordine al debito fine e alla legge divina, la quale [...] forma la regola della volontà umana, è una qualità comune a tutte le virtù».⁴⁷³

I sapienti dell'Occidente dicono che la virtù è il prezioso *habitus* dello spirito, e che pensando abitualmente alla rettitudine la si mette in pratica nella vita. Gli abiti possono essere indossati, o essere depositi. Chi vuole indossarli deve avere la ferma intenzione di fare il bene; in tal caso è saggio, altrimenti è malvagio. Però la virtù e il vizio sono entrambi immateriali, e solo la mente e il cuore immateriali – ciò che ho definito «spirito» – possono adornarsene (438).⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Con l'espressione «indossare un mantello sopra la tunica di seta» si vuol significare l'umiltà di chi veste in tal modo poiché la bellezza dell'interiorità, ossia dello spirito, non è mai appariscente e vistosa. Da ciò si conoscerà la sua virtù: 表示谦抑内敛的精神。参阅《中庸》第三十三章：“《诗曰》：衣锦尚絺，恶其文之着也。故君子之道，闇然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道，淡而不厌，简而文，温而理；知远之近，知风之自，知微之显，可与入德矣。”

⁴⁷² *STh* I-II, q. 55, a. 1, co.

⁴⁷³ *STh* I-II, q. 55, a. 4, ad 4.

⁴⁷⁴ Cf. *STh* I-II, q. 56, a. 1, co; I-II, q. 56, a. 3, co.

Il LC è soddisfatto dell'insegnamento sulla fondamentale bontà della natura umana. Con le sue profonde parole di comprensione, egli, da una parte, esalta la bellezza della natura adornata di virtù, dall'altra sente compassione verso coloro che si dedicano totalmente «alle cose esteriori».

Sia nei tempi antichi, sia in quelli moderni, molti hanno parlato a proposito della natura e della virtù dell'uomo; ma è la prima volta che ho ascoltato i fondamenti di questa materia descritti con tanta chiarezza. Chi non agisce secondo rettitudine è come se insudiciasse la propria natura; invece, chi agisce con rettitudine è come se si adornasse di vestiti decorosi per esaltarla. Per tale motivo, la natura di chi perfeziona la propria virtù diventa ancora più bella; questa, in verità, è l'efficacia del perfezionamento di sé operato dall'uomo nobile. Ma esiste anche chi si dedica completamente alle cose esteriori, e non riesce più a ritornare all'interiorità (439).

Anche il LO esprime la grande compassione provata nel vedere le persone mondane, le quali impiegano tutte le loro energie per le cose passeggiere trascurando quelle durature; al momento della morte esse raccoglieranno quello che avranno seminato, perché «chi semina nella sua carne, dalla carne raccoglierà corruzione; chi semina nello Spirito, dallo Spirito raccoglierà vita eterna».⁴⁷⁵

Che peccato! L'uomo mondano trascorre tutto il giorno impiegando le proprie forze mentali e fisiche per accumulare falsi tesori che appaiono agli occhi del corpo, e non vuol aprire gli occhi del cuore per vedere la bellezza delle mille volte diecimila generazioni, e i veri tesori dello spirito. Perciò ogni giorno della sua vita è pieno di ansia e di sofferenza, e quando giunge al momento dell'agonia è colmo di angoscia e di paura; è come un animale che sta per essere condotto alla morte nel macello (440).⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ Gal 6,8.

⁴⁷⁶ Cf. Sal 49,2-21.

In realtà, l'uomo «è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non [può] ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé». ⁴⁷⁷ Ma egli può sempre liberamente rifiutare tale chiamata; così, è vero che «la scelta della disobbedienza e del male è un abuso della libertà e conduce alla schiavitù del peccato». ⁴⁷⁸

Quando il Signore del Cielo ci ha creati in questo mondo ha voluto solo che ci dedicassimo fedelmente alla pratica della virtù, in modo tale da ottenere la felicità infinita senza affannarci dietro alle cose esteriori; ⁴⁷⁹ se invece ci lasciamo sopraffare dall'avvilimento e ci rendiamo schiavi dei diecimila esseri, ⁴⁸⁰ gettandoci in cento tipi di pericoli, ⁴⁸¹ di chi è la colpa? (441).

Ciò che l'uomo desidera veramente non sono né la gloria né la ricchezza di questo mondo, ma Dio stesso. Qui scopriamo che il desiderio della beatitudine, ossia la salvezza, «non dipende da noi». Il valore superiore dell'anima viene spesso sottolineato nelle sacre Scritture. ⁴⁸²

L'uomo non si preoccupa particolarmente degli onori e delle ricchezze; ma sempre vuol avere ciò che desidera. Non c'è altro modo di ottenere ciò che si desidera ad eccezione del non tenere in gran conto ciò che si vorrebbe, ma che non dipende da noi. Non c'è dubbio che io esista veramente, e che i danni inferti al mio cuore e alla mia mente siano reali. ⁴⁸³ La persona umana è unità di corpo e di spirito, ⁴⁸⁴ ma lo spirito trascende il corpo; perciò il sapiente considera lo spirito come il vero sé, e il corpo come il recipiente in cui il sé è nascosto. ⁴⁸⁵ Nei

⁴⁷⁷ GS 24. Cf. Lc 17,33.

⁴⁷⁸ CCC 1733.

⁴⁷⁹ Cf. CCC 356.374-379.

⁴⁸⁰ Cf. CCC 405.

⁴⁸¹ Cf. CCC 408.

⁴⁸² Cf. Mt 10,28; 26,38; Gv 12,27; 2 Mac 6,30.

⁴⁸³ Cf. Rm 7,19 ss.

⁴⁸⁴ Cf. CCC 365.

⁴⁸⁵ Cf. CCC 363-364.

tempi antichi c'era un saggio ministro, chiamato Yana, che quando fu ucciso da un usurpatore disse imperturbabilmente: «Avete ferito il recipiente di Yana, ma non potete ferire Yana». Costui era veramente un uomo illuminato (442).

Non è difficile vedere la bellezza delle virtù, ma siccome sono pochi coloro che le praticano, il LC si chiede:

Chi non sa che ribellarsi alla rettitudine porta a disgrazie, e che seguire la virtù porta a godere di buona sorte e di grande felicità senza bisogno di confidare nelle cose esteriori? Ma ogni generazione vede sempre meno persone dedite alla pratica della virtù; ciò accade perché il sentiero della virtù è difficile da comprendere, o perché è difficile percorrerlo? (443).

Viene messa in rilievo la necessità di essere coerenti nella conoscenza e pratica della virtù: la vera saggezza risiede soprattutto nel praticare ciò che si conosce della Via.⁴⁸⁶ La conoscenza puramente razionale della virtù non giova a nulla, anzi «recherà danno».

Esistono entrambe le difficoltà, in particolare quella di percorrerlo. Chi conosce la Via ma non si mette in cammino è doppiamente colpevole, e anche la sua conoscenza finisce per diminuire.⁴⁸⁷ È come qualcuno che mangia: se non riesce a digerire, non solo il cibo non lo nutrirà ma gli recherà danno. Chi cerca di mettere in pratica ciò che ha conosciuto è come se aumentasse l'abilità e il sapere, e accrescesse la propria forza per terminare il percorso che ancora gli rimane. Se Lei facesse la prova, si accorgerebbe che è veramente così (444).⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Cf. Mt 21-27.

⁴⁸⁷ Cf. *STh* I-II, q. 58, a. 5, co.

⁴⁸⁸ Cf. 《五行》：“闻君子道，聪也。闻而知之，圣也。圣人知天道也。知而行之义也。行之而时，德也。见贤人，明也。见而知之，智也。知而安之，仁也。安而敬之，礼也。”

7.2. La «conoscenza del Cielo», ovvero la teologia

Riflettendo sulla vera conoscenza e sul vero insegnamento, e su quale sia il rapporto tra loro, il LC desidera saperne di più:

Anticamente i letterati cinesi studiavano gli insegnamenti dei nostri saggi, e divenivano saggi a loro volta. Ma ormai da molto tempo non compare alcun saggio, e dubito che l'insegnamento di oggi provenga da uomini saggi; perciò vorrei che Lei mi fornisse indicazioni più dettagliate (445).

Qui non si tratta assolutamente della superiorità della «conoscenza occidentale», ma di quella del Cielo: ossia della teologia come conoscenza delle realtà divine, chiamata da Ricci «conoscenza universale» poiché «permette di comprendere la peculiarità della sapienza nel suo stretto legame con la fede e la conoscenza divina». ⁴⁸⁹ Definendo la «conoscenza», nella sua prospettiva realista Ricci sa riconoscere ciò che di oggettivo accomuna tutti gli uomini. Di certo il LO non intende presentare al LC una «scienza» tra le tante, ma la comprensione ragionevole del messaggio della rivelazione accolto dalla fede.

Ho letto moltissimi libri nei quali, parlando della conoscenza, ognuno espone il suo punto di vista; se io avessi trovato e compreso conoscenze universali, come potrei rifiutarle e trattenermi ancora dal parlare della conoscenza occidentale? ⁴⁹⁰ In definitiva, tocca a Lei decidere se accettare o rifiutare ciò che dico. Il termine «conoscenza» ⁴⁹¹ non solo

⁴⁸⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 44.

⁴⁹⁰ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 44: In san Tommaso, «il magistero della Chiesa ha visto e apprezzato la passione per la verità; il suo pensiero, proprio perché si mantenne sempre nell'orizzonte della verità universale, oggettiva e trascendente».

⁴⁹¹ Il termine 学, ricco di significati, viene comunemente tradotto come «scienza», «studio», «conoscenza», «apprendimento», «erudizione», «insegnamento» e «scuola»; può essere tradotto anche come «conoscere», «assimilare», «imparare», «imitare», «insegnare», «raccontare», «conseguire», ecc. Tale termine è usato 84 volte nel *TZSY*.

ha una connotazione specifica, che indica l'emulazione delle azioni e delle parole degli uomini del passato, ma si riferisce anche all'intuizione personale e alle deduzioni fatte osservando il cielo, la terra e i diecimila esseri. Per questo si dice che il saggio non si preoccupa se i libri o gli insegnanti vengono a mancare: perché il cielo, la terra e i diecimila esseri sono i suoi insegnanti e i suoi libri (446).⁴⁹²

Dopo aver chiarito la natura della «conoscenza», il LO precisa di che cosa stia parlando. Se la «conoscenza» contribuisce a far sì che l'uomo conosca se stesso, affinché poi migliori il proprio comportamento, allora essa è efficace e vera.

Il significato della parola «conoscenza» è così ampio che abbraccia il retto e il deviato, il grande e il piccolo, l'acuto e l'ottuso. Certamente Lei non mi sta interrogando sull'eterodossia, perché l'apprendimento degli interessi egoistici e delle cose inutili non suscita alcun interesse nell'uomo nobile. La conoscenza di cui sto parlando ha a che fare con la vita interiore, e con ciò che riguarda se stessi; in breve è detta «perfezionamento di sé». I difetti del mondo non sono dovuti a una carenza di conoscenza, ma piuttosto alla conoscenza di cose che sarebbe meglio non sapere,⁴⁹³ e che non contribuiscono affatto a migliorare il nostro comportamento (447).

L'espressione 神修 [shénxiū], tradotta come «coltivare lo spirito», è ormai diffusa tra i cristiani cinesi per indicare la dedizione di coloro che si impegnano nelle cose di Dio. Senza dubbio, qui il LO si riferisce anche al giudizio e alla formazione della coscienza, da cui propriamente deriva la buona moralità dell'uomo.

Il nostro spirito non solo è nobile e prezioso, ma è anche il signore del nostro corpo;⁴⁹⁴ cosicché coltivare lo spirito è anche coltivare il corpo.

⁴⁹² Cf. La catechesi sulla creazione del CCC 282-289.

⁴⁹³ Cf. *STh* proemio: «Abbiamo infatti notato che i novizi di questa dottrina si trovano assai impicciati in ciò che fu scritto da vari autori».

⁴⁹⁴ Cf. CCC 363-365.

Non esiste un perfezionamento spirituale accompagnato a un decadimento fisico; perciò l'uomo nobile si dedica principalmente allo spirito, e a ciò che nel Suo stimato paese si definisce «cuore immateriale» (448).⁴⁹⁵

Sant'Agostino ha detto che «la verità non dobbiamo aspettarla totalmente dai sensi. E difatti si richiede il lume dell'intelletto agente per conoscere l'immutabile verità nelle cose mutevoli, e per distinguere la realtà delle cose dalle immagini di esse».⁴⁹⁶ La genialità di Ricci risiede nel raggiungere sempre il fine espressivo che si è proposto utilizzando mezzi adeguati: ad esempio, pur adottando l'antropologia tomista, secondo la quale ci sono solo due facoltà dell'anima (intelletto e volontà), per facilitare la comprensione ai suoi lettori – e farli giungere più rapidamente al nocciolo di verità del cristianesimo – tratta inizialmente della memoria in prospettiva agostiniana, ossia come una facoltà indipendente.

Il corpo materiale ha le orecchie, la bocca, gli occhi, il naso, i quattro arti per entrare in contatto con gli oggetti fisici e percepirli;⁴⁹⁷ lo spirito immateriale ha tre facoltà per comunicare con l'esterno: la memoria, l'intelletto, e la volontà.⁴⁹⁸ Tutto ciò che è detto, udito, gustato o percepito entra attraverso le cinque porte del corpo per raggiungere lo spirito; lo spirito impiega la facoltà della memoria per ricevere tali cose e custodirle come in un magazzino, affinché non vengano dimenticate.⁴⁹⁹ In seguito, quando si vuol comprendere pienamente qualco-

⁴⁹⁵ Cf. CCC 368; TZSY 75.142.150: 无形之心.

⁴⁹⁶ *STh* I, q. 84, a. 6, ad 1.

⁴⁹⁷ Cf. *STh* I, q. 84, a. 6, co.

⁴⁹⁸ Qui Ricci si allontana un po' dall'ortodossia tomista, secondo cui la memoria non è una facoltà dell'anima da porsi sullo stesso piano dell'intelletto e della volontà. Nella cultura cinese è certamente più comprensibile questa concezione della memoria, la quale raccoglie e immagazzina tutto ciò che è percepito dai cinque sensi. Nel numero successivo del TZSY, Ricci recupera la concezione tomista sui rapporti tra intelletto, volontà e memoria.

⁴⁹⁹ Cf. *STh* I, q. 79, a. 6, co.

sa, si usa l'intelletto per astrarne l'essenza da ciò che è immagazzinato nella memoria, e vedere se è conforme o meno alla verità.⁵⁰⁰ se è buono, con la volontà lo si desidera e lo si ama; se è cattivo, con la volontà lo si detesta e lo si odia.⁵⁰¹ Perciò l'intelletto comprende pienamente che cosa è giusto e che cosa è sbagliato, mentre la volontà decide di amare ciò che è bene e di odiare ciò che è male (449).⁵⁰²

In questo testo si vede che l'intento del LO non è quello di arrivare a un'astratta teoria filosofica, ma piuttosto condurre il LC a riconoscere che l'uomo è immagine di Dio: in particolare per il «*principio spirituale* [che è] nell'uomo», ovvero l'anima.⁵⁰³ Così, spiegando dettagliatamente le facoltà dell'anima e i loro oggetti, egli mostra che la realizzazione della persona umana è in «tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato, quello che è virtù e merita lode». ⁵⁰⁴ Dunque, chi non cerca la verità e non giunge alla bontà è malato spiritualmente.

Soltanto nella fede, resa possibile dall'illuminazione della grazia divina, l'intelletto e la volontà sono complementari e trovano la loro perfezione: poiché «credere è un atto dell'intelletto che aderisce alla verità divina sotto il comando della volontà mossa da Dio mediante la grazia e quindi è soggetto al libero arbitrio in ordine a Dio». ⁵⁰⁵ Come è già stato detto, la verità e la bontà supreme sono Dio stesso.

Quando le tre facoltà sono ben sviluppate non c'è nulla che rimanga incompiuto. Inoltre, quando la volontà e l'intelletto sono sviluppati, anche la memoria lo è; perciò nello studio accademico si prendono in considerazione solo quelle due facoltà. L'oggetto dell'intelletto è la verità, mentre l'oggetto della volontà è la bontà. Pertanto più la nostra conoscenza è vera, e più tale verità è estesa, migliore sarà il nostro

⁵⁰⁰ Cf. *STh* I, q. 84, a. 6, ad 2.

⁵⁰¹ Cf. *STh* I, q. 82, a. 5, ad 2.

⁵⁰² Cf. *STh* I, q. 83, a. 3, co.

⁵⁰³ Cf. *CCC* 363.

⁵⁰⁴ Fil 4,8.

⁵⁰⁵ *STh* II-II, q. 2, a. 9, co.

intelletto;⁵⁰⁶ più il nostro desiderio è buono, e più questa bontà è grande, migliore sarà la nostra volontà.⁵⁰⁷ Se l'intelletto non giunge alla verità, e la volontà non giunge alla bontà, ambedue le facoltà perdono il loro nutrimento; di conseguenza, lo spirito è malato e langue (450).

Qui, vediamo che le virtù cristiane vengono presentate in grande sintonia con le virtù confuciane. Cristo è la pienezza della verità, «capace di invadere la mente e di farla gioire compiutamente. È questa gioia che allarga le dimensioni dell'animo umano, risolvendolo dalle angustie dell'egoismo e rendendolo capace di amore autentico».⁵⁰⁸

Ciò a cui mira l'intelletto è la rettitudine, ciò su cui si fonda la volontà è la benevolenza; perciò l'uomo nobile considera molto importanti la benevolenza⁵⁰⁹ e la rettitudine.⁵¹⁰ Esse sono complementari, e nessuna delle due dev'essere trascurata. Solo quando l'intelletto conosce la benevolenza, la volontà può amarla e preservarla; solo quando la volontà ama la rettitudine, l'intelletto può conoscerla e osservarla.⁵¹¹ Ma la benevolenza è l'essenza della rettitudine; chi è ricco di benevolenza ha un intelletto più illuminato. Per questo motivo l'educazione dell'uomo nobile si incentra principalmente su di essa (451).

Come è stato detto più volte, il LO eleva la «benevolenza» confuciana al livello della carità cristiana; per cui sostiene che «la benevolenza è la virtù più nobile»,⁵¹² in sintonia con san Paolo: «Queste sono tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità».⁵¹³ I responsabili del governo del popolo possono

⁵⁰⁶ Cf. CCC 158-159.215-217.

⁵⁰⁷ Cf. CCC 160.214.218-221.

⁵⁰⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea plenaria della Congregazione per la dottrina della fede*, 10 febbraio 2006.

⁵⁰⁹ Cf. TZSY 246.372.467-487.

⁵¹⁰ Cf. TZSY 167.306.372.

⁵¹¹ Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti*.

⁵¹² Cf. CCC 1826.

⁵¹³ 1 Cor 13,13.

conseguire una più adeguata realizzazione del bene comune aderendo ai principi della giustizia e della solidarietà, perché «il fine della società civile è universale [...] riguarda il bene comune, a cui tutti e singoli i cittadini hanno diritto nella debita proporzione».⁵¹⁴

La 仁 (benevolenza) è la virtù più nobile; una volta appresa non può essere danneggiata o distrutta, anche se non la si acquista spontaneamente o la si nasconde per lungo tempo.⁵¹⁵ La virtù esercitata a favore del prossimo cresce ancor più rigogliosa;⁵¹⁶ negli uomini di alto grado è particolarmente preziosa. Si dice che la virtù è come l'argento negli uomini comuni, è come l'oro negli uomini che ne guidano altri, ma è un vero tesoro nei re (452).

L'esempio del viaggiatore è molto appropriato nella cultura cinese, per indicare che il senso della vita dell'uomo è in Dio.

Dal significato originale del termine dao e dal suo uso estensivo nei testi antichi, potremmo già intravedere il carattere antropologico nella struttura e nella teoria del termine dao. Dall'inizio l'uomo, anzi tutto l'uomo, era già totalmente coinvolto nel grande Dao. L'uomo non deve camminare fuori del Dao. Senza il Dao non si potrebbe conoscere veramente l'essenza dell'uomo, e nello stesso tempo non si potrebbe comprendere veramente il Dao senza conoscere profondamente l'uomo. Questo rapporto stretto dell'uomo con il Dao ci dice che l'uomo è lo spazio privilegiato per la manifestazione del Dao stesso.⁵¹⁷

Così dice il LO:

Ho sentito dire che, quando un saggio compie un'azione, prima deve averne l'intenzione e poi deve cercare il modo migliore per realizzarla.⁵¹⁸

⁵¹⁴ LEONE XIII, Lettera Enciclica *Rerum novarum*, *Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 134.

⁵¹⁵ Cf. Ct 8,6; 2 Cor 5,14 s.

⁵¹⁶ Cf. CCC 1827; At 20,35.

⁵¹⁷ JING, «Il concetto di Tian e Dao», 394.

⁵¹⁸ Cf. *STh* I-II, q. 12, a. 1, ad 4.

Ad esempio: un viaggiatore deve prima decidere dove andare, e poi chiedere quale strada lo conduca a destinazione. La sua intenzione dev'essere ben chiara sin dall'inizio (453).

Sant'Agostino sostiene che esiste una distinzione tra due livelli della ragione, «per le funzioni dei loro atti e in base ai loro diversi abiti: infatti alla ragione superiore è attribuita la sapienza, a quella inferiore la scienza». ⁵¹⁹ In modo analogico, Ricci sviluppa l'argomento e lo rende più comprensibile ai cinesi: se la conoscenza è per vantarsene, non serve a nulla; se è per trarne profitto, è un bene inferiore; se invece è usata «al fine di perfezionare se stessi, allora è detta saggezza» – è il 道 che ci porta «verso la realizzazione di noi stessi». ⁵²⁰

Allo stesso modo, per quel che riguarda 学道 (l'apprendimento della Via), dobbiamo conoscere il nostro scopo: perché vogliamo apprenderla? Altrimenti, se siamo imprudenti, non sappiamo neanche noi il motivo di ciò che stiamo facendo. Se si studia solo per avere un po' di conoscenza, è studiare invano; se solo per vendere la conoscenza, è vile ricerca di profitto; se solo per farsi conoscere dagli altri, è vana diligenza; se per istruire gli altri, è chiamato misericordia; se al fine di perfezionare se stessi, allora è detto saggezza (454).

Qui vediamo chiaramente come Ricci non rimanga semplicemente sul piano antropologico, ma si sollevi al livello cristologico: come Gesù considera suo cibo fare la volontà del Padre, ⁵²¹ così l'uomo deve fare lo stesso e considerare il perfezionamento di sé la più vera e più alta conoscenza umana. Poiché veniamo da Dio e a Lui ritorniamo, la vera saggezza consiste nel ritorno all'Origine: che si attua conducendo una vita santa, ossia una piena realizzazione di noi stessi, sempre in relazione con Dio e con il prossimo.

⁵¹⁹ *STh* I, q. 79, a. 9, co.

⁵²⁰ JING, «Il concetto di Tian e Dao», 395.

⁵²¹ Cf. Gv 4,34.

Così, direi che la più alta aspirazione della conoscenza consiste unicamente nel perfezionare se stessi, in conformità alla santa volontà del Signore del Cielo;⁵²² è da Lui che si viene, a Lui che si ritorna⁵²³ (455).

Il LC ha compreso bene che il perfezionamento di sé non può essere soggettivo o individualistico, per cui chiede: «Se è così, ci si perfeziona per il Signore del Cielo, non per se stessi. Questa non è una conoscenza esteriore?» (456).

È interessante notare come il LO conduca il LC a riconoscere che il più grande comandamento,⁵²⁴ l'amore di Dio e del prossimo, è assolutamente superiore alla benevolenza confuciana, anche se questa raggiunge il livello più alto, ossia l'amore per gli altri. Il vero perfezionamento di sé stessi è in Dio, perché l'uomo è creato a Sua immagine.

Come può un uomo perfezionarsi senza agire per se stesso? Avere come fine il Signore del Cielo, questo è il vero perfezionamento di sé! Quando Confucio parla di benevolenza, parla semplicemente dell'amore per gli altri;⁵²⁵ ma gli uomini colti non la considerano una conoscenza esteriore.⁵²⁶ Quando parlo di benevolenza, parlo dell'amore per il Signore del Cielo e per gli uomini,⁵²⁷ cioè del venerare la radice senza dimenticare i rami; come si può dire che questa sia una conoscenza esteriore? Anche le persone più care, come il padre e la madre, confrontate con il Signore del Cielo sono da considerare estranei.⁵²⁸ Inoltre, il Signore del Cielo è sempre presente nella realtà, e quindi non va considerato come qualcosa di esteriore.⁵²⁹ Più alta è l'aspira-

⁵²² Cf. 1 Pt 1,16; Lv 19,2.

⁵²³ Cf. Sap 4,7-17; Tb 1,21; Gv 14,2.

⁵²⁴ Cf. Lc 10,27.

⁵²⁵ 《论语·颜渊》：樊迟问仁。子曰：“爱人。”问知。子曰：“知人。”

⁵²⁶ Cf. GS 12: «L'uomo, infatti, per sua intima natura è un essere sociale, e senza i rapporti con gli altri non può vivere né esplicare le sue doti».

⁵²⁷ Cf. Mc 12,30-31; Dt 6,4 s.; Lv 19,18; Gv 15,12.

⁵²⁸ Cf. Mt 10,37; Is 49,15; 44,21.

⁵²⁹ Cf. CCC 301.

zione, più nobile è la conoscenza; se l'aspirazione di chi vuole la conoscenza è limitata a se stesso, quale nobiltà ci potrà mai essere? Se invece si aspira al Signore del Cielo, la conoscenza è supremamente nobile; come potrà essere considerata vile?⁵³⁰ (457).

«L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato».⁵³¹ Secondo Ricci, anche per il confucianesimo è attraverso la coscienza – in modo particolare tramite la testimonianza credibile dei santi – che si rende manifesta «quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo».⁵³²

La «coscienza»⁵³³ della natura umana è stata impressa nel nostro cuore dal Signore del Cielo; di conseguenza è impossibile distruggerla.⁵³⁴ Questo è ciò che intendono i classici confuciani del Suo stimato paese quando parlano di «virtù luminose» e di «natura luminosa».⁵³⁵ Ma la luce è stata occultata dalle passioni egoistiche, fino ad essere avvolta dall'oscurità;⁵³⁶ se i saggi non ne avessero dato una personale testimonianza, gli uomini come avrebbero potuto conoscerla?⁵³⁷ Forse avrebbero considerato le basse passioni alla stregua di virtù luminose, allontanandosi ancor di più dal vero insegnamento (458).

⁵³⁰ Cf. CCC 27.

⁵³¹ GS 16.

⁵³² GS 16.

⁵³³ L'espressione 圣学 può essere tradotta come «coscienza», «conoscenza santa», «saggezza», «scuola santa», «insegnamento santo», ecc. Cf. TZST 446; CCC 1776-1802.

⁵³⁴ Cf. Rm 1,19 s.; 2,15.

⁵³⁵ Le espressioni 明德 e 明命 possono essere tradotte come «virtù luminose» e «natura luminosa», oppure «virtù innata» e «vita luminosa». 参阅《大学》：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”“《康诰》曰：克明德。《大甲》曰：顾諟天之明命。《帝典》曰：克明峻德。皆自明也。”

⁵³⁶ Cf. CCC 402-406.

⁵³⁷ Cf. Gv 13,15; Fil 3,17; 1 Cor 4,16; 11,1; CCC 2044.

È insufficiente conoscere soltanto quale sia il «vero insegnamento»: poiché «chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica è simile a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia». ⁵³⁸ E ancora, chi vuol entrare nella vita eterna deve osservare i comandamenti. ⁵³⁹ Ma l'osservanza dei comandamenti richiede la fede, ⁵⁴⁰ e «la fede dipende dunque dalla predicazione e la predicazione a sua volta si attua per la parola di Cristo». ⁵⁴¹

Il valore di questo insegnamento dipende totalmente dalla sua applicazione, mentre gli uomini d'oggi credono invano che basti discuterne. ⁵⁴² Come si potrebbe far loro sapere che la sua efficacia consiste nella pratica della virtù, e non nel parlare di essa? Ciononostante non si deve trascurare di parlarne: ⁵⁴³ perché così facendo ripassiamo ciò che abbiamo appreso e impariamo cose nuove; ⁵⁴⁴ comprendiamo più profondamente i misteri e risolviamo i dubbi; siamo spronati ad esortare gli altri a fare lo stesso, in modo da diventare sapienti e degni di fede. ⁵⁴⁵ La Via della bontà è inesauribile, perciò chiunque voglia agire bene deve continuare ad apprendere per tutta la vita; ogni giorno, finché vive, non può non imparare. ⁵⁴⁶ Chi dice di essere arrivato, non è ancora partito; ⁵⁴⁷ chi dice di non voler più progredire nel bene, è regredito al male (459).

⁵³⁸ Mt 7,24.

⁵³⁹ Cf. Mt 19,16-19.

⁵⁴⁰ Cf. Rm 3,27-31; 4,15 s.; 7,7-13.

⁵⁴¹ Rm 10,17.

⁵⁴² Cf. Lc 6,46-49; Rm 2,3.

⁵⁴³ Cf. Mc 16,15; Is 52,7; Rm 10,15.

⁵⁴⁴ 《论语·为政》：“温故而知新，可以为师矣。”

⁵⁴⁵ Cf. CCC 1783-1789.

⁵⁴⁶ Cf. CCC 1787: L'uomo «deve sempre ricercare ciò che è giusto e buono e discernere la volontà di Dio espressa nella Legge divina».

⁵⁴⁷ Cf. 1 Cor 10,12; Gal 6,1.

7.3. Come si può mettere in pratica il «vero insegnamento»

Dopo aver compreso bene che il valore più grande risiede nel mettere in pratica il «vero insegnamento», il LC chiede quali siano le sue modalità di attuazione: «Queste parole sono vere; posso chiederLe in che modo cominciare a metterle in pratica?» (460).

Ricci sviluppa un esempio dato da san Paolo, il quale paragona un cristiano a un agricoltore che lavora duramente per ottenere il raccolto.⁵⁴⁸

Ho sempre paragonato il raggiungimento di questo obiettivo alla coltivazione delle piante. Prima di tutto si prepara il terreno, si estirpano le erbacce, si tolgono dal suolo i cocci rotti e le pietre, si fanno scorrere le acque stagnanti verso i fossi di irrigazione; solo quando tutto ciò sia stato fatto si può piantare la buona semente (461).⁵⁴⁹

Siccome «i vizi possono essere catalogati in parallelo alle virtù alle quali si oppongono»,⁵⁵⁰ è dunque necessario eliminare «le cattive abitudini» prima di cominciare a mettere in pratica il comandamento dell'amore.

Chi vuole imparare deve liberarsi dalle cattive abitudini per poter raggiungere la bontà; come è stato detto, ci sono cose da evitare prima di iniziare ad agire. All'inizio dell'apprendimento le cattive abitudini sono sfrenate, e le loro radici viziose penetrano a fondo nel cuore.⁵⁵¹ Chi vuole strapparle per eliminarle come potrebbe riuscirci se non impegnandosi completamente? Il coraggio risiede nella conquista di se stessi.⁵⁵² Applicandosi all'apprendimento sin dall'infanzia l'efficacia dello sforzo sarà moltiplicata per dieci, perché i bambini non portano il peso di abitudini già acquisite (462).⁵⁵³

⁵⁴⁸ Cf. 2 Tm 2,6.

⁵⁴⁹ Cf. 1 Cor 6-9; 9,10 s.

⁵⁵⁰ CCC 1866.

⁵⁵¹ Cf. Mt 15,19 s.; CCC 1853: «La radice di tutti i peccati è nel cuore dell'uomo».

⁵⁵² Cf. Mt 16,24; 10,38 s.; Mc 8,34. 《论语·宪问》：“仁者必有勇。”《论语·为政》：“见义不为，无勇也。”

⁵⁵³ Cf. Pio XII, «Come si coltivano le virtù?», Il discorso dell'udienza generale del mercoledì, 14 aprile 1943.

Certamente la persona di cui si parla nel brano seguente non è esemplare, perché troppo interessata all'onorario:⁵⁵⁴ ma il suo comportamento è significativo, perché evidenzia quanto sia grande la fatica di correggere errori preesistenti.

Nei tempi antichi c'era un uomo dotato di grande talento nell'istruire le persone; quando gli giungevano discepoli che intendevano seguirlo, invariabilmente chiedeva loro se avessero avuto altri maestri. A quelli che rispondevano di sì domandava il doppio dell'onorario, perché erano già stati indotti in errore: dovevano quindi essere corretti dagli errori precedenti, affinché lui potesse insegnare loro le nuove conoscenze (463).

«La teologia cristiana ha dato [alla concupiscenza] il significato specifico di moto dell'appetito sensibile che si oppone ai dettami della ragione umana. L'apostolo Paolo la identifica con l'opposizione della "carne" allo "spirito"». ⁵⁵⁵ Una serie di domande del LO serve a far comprendere la necessità, innanzitutto, di «estirpare le erbacce» e «togliere dal suolo le pietre» e poi di «irrigare e piantare».

Se malgrado la conoscenza si rimane ancora nella concupiscenza, come si può incoraggiare lo spirito?⁵⁵⁶ Come si può progredire nell'umiltà se si è ancora orgogliosi, ingannando se stessi e gli altri?⁵⁵⁷ Come si può preservare l'onestà quando si è ancora stregati dalle ricchezze disoneste, che ci si rifiuta di restituire al legittimo proprietario?⁵⁵⁸ Come si può avere la superiore virtù della Via, quando ci si abbandona alla vana gloria dell'onore e della fama?⁵⁵⁹ Come può chi si lamenta del Cielo e degli uomini tenersi ben saldo nella benevolen-

⁵⁵⁴ Cf. *TZSY* 454: «se solo per vendere la conoscenza, è vile ricerca di profitto».

⁵⁵⁵ *CCC* 2515.

⁵⁵⁶ Cf. *Rm* 7,14 ss.; *Gb* 14,4; *1 Gv* 2,16; *Gal* 5,16 s.; *Ef* 2,3.

⁵⁵⁷ Cf. *CCC* 2094.2540.2728; *TZSY* 213.

⁵⁵⁸ Cf. *Mt* 18,23-35; 24,45-51; *Mc* 12,1-9; *CCC* 2535-2537.

⁵⁵⁹ Cf. *Mt* 23,12.

za e nella rettitudine?⁵⁶⁰ Se si versano l'aceto e il sale nei vasi rituali, non si può più usarli per mettervi il vino sacrificale.⁵⁶¹ Chi riconosce i propri peccati vede già l'inizio della bontà; di conseguenza, si incammina più facilmente sul cammino della virtù (464).⁵⁶²

La regola della Compagnia di Gesù viene presentata come uno strumento efficace per conoscere profondamente se stessi, esaminando «i propri pensieri, parole e opere», al fine di «estirpare tutti i mali e radicarsi nel bene».

Per estirpare tutti i mali e radicarsi nel bene sarebbe meglio seguire le regole della mia umile Compagnia, e fare l'esame di coscienza due volte al giorno, cioè ripercorrere ogni mezza giornata i propri pensieri, parole e opere: incoraggiando se stessi a proseguirli, se sono buoni; castigando se stessi per potersene liberare, se sono cattivi. Mantenendo questa pratica per lungo tempo si evita di cadere in gravi errori, anche qualora manchi la vigilanza di un maestro (465).

Qui, si vede chiaramente come per Ricci il vero perfezionamento dell'uomo non può essere mai individualistico, ma risiede nel vivere costantemente alla presenza di Dio con cuore purificato: affinché la «conversione, che procede da una fervida carità, [possa] arrivare alla totale purificazione del peccatore».⁵⁶³

Il grado più alto del diligente perfezionamento di sé è guardare costantemente il Signore del Cielo con l'occhio del cuore, come se lo si vedesse faccia a faccia. Così il cuore non si allontanerà dal Supremo Onorato, i pensieri malvagi cesseranno naturalmente di germogliare, e non ci sarà bisogno di fare nient'altro; spontaneamente i quattro arti dell'uomo non faranno più nulla che non sia conforme alla rettitudine.⁵⁶⁴ Perciò per

⁵⁶⁰ Cf. CCC 1722-1723.

⁵⁶¹ “秬卣盈以醯盐，不能斟之郁鬯矣。”

⁵⁶² Cf. Rm 6,12; LG 36; CCC 385.1435.1993.

⁵⁶³ CCC 1472.

⁵⁶⁴ Cf. CCC 1991.

allontanarsi dal male la cosa più importante è una vera conversione: pentirsi dei peccati commessi, e proporsi di non commetterli mai più.⁵⁶⁵ Quando il cuore è purificato, può indossare le vesti preziose della virtù (466).⁵⁶⁶

Nessuno è capace di enumerare tutti i tipi di virtù poiché «tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato»⁵⁶⁷ è virtù. Però, si potrebbe riassumerle nella benevolenza 仁: la quale non solo nella Bibbia, ma anche nei testi antichi cinesi, viene considerata la più grande virtù.

Ci sono molti tipi di virtù, e non posso enumerarli tutti. Ora, con Lei parlo soltanto del nucleo essenziale costituito dalla benevolenza.⁵⁶⁸ Una volta che lo si sia ottenuto, tutto il resto ne consegue; perciò il *Libro dei Mutamenti* dice: «Ciò che si chiama Principio è la somma qualità della bontà; l'uomo nobile, incarnando la benevolenza, può governare gli altri uomini» (467).⁵⁶⁹

Qui, Ricci equipara la benevolenza 仁 alla carità, per questo la considera superiore a tutte le virtù.⁵⁷⁰ Non è un semplice riportare l'insegnamento della Chiesa, poiché egli cerca di darne una ragione ai suoi contemporanei cinesi, tenendo conto del loro contesto socioculturale. Ad esempio, dopo aver detto che la 仁 è «la virtù teologale per la

⁵⁶⁵ Cf. Mt 4,17; CCC 1430.1436.1440.1856.2000.2608.

⁵⁶⁶ Cf. Ef 4,24; Col 3,10; TZSY 437-438. CCC 1810-1813.

⁵⁶⁷ Fil 4,8.

⁵⁶⁸ Cf. TZSY 246.

⁵⁶⁹ 《易》云：“元者，善之长；君子体仁，足以长人。” L'ultima parte potrebbe essere tradotta anche così: «l'uomo nobile, incarnandosi nella benevolenza, può far crescere gli altri uomini». 源自《周易·乾卦》：“文言曰：元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事，君子行此四德者，故曰：乾，元亨利贞。”

⁵⁷⁰ Cf. 1 Cor 13,13.

quale amiamo Dio sopra ogni cosa per se stesso, e il nostro prossimo come noi stessi per amore di Dio»,⁵⁷¹ egli spiega che l'amore è qualcosa di interiore, per cui nessuno «può dire di non riuscire ad amare». È per desiderio di felicità e per gratitudine che l'uomo liberamente ama Dio, Sommo Bene.⁵⁷²

La dottrina della benevolenza potrebbe essere così riassunta: amare il Signore del Cielo, poiché Egli è incomparabile e supremo; e amare gli altri come se stessi, per amore del Signore del Cielo.⁵⁷³ Se qualcuno la osserva, le sue cento opere saranno perfette.⁵⁷⁴ Ma questi due precetti sono, in definitiva, uno soltanto.⁵⁷⁵ Chi ama sinceramente qualcuno, ama anche ciò che costui ama; poiché il Signore del Cielo ama le persone, se Lo amiamo veramente come potremo non amare loro?⁵⁷⁶ È solo per questo che la virtù della benevolenza è così nobile: perché equivale all'amore nei confronti del Sovrano Supremo.⁵⁷⁷ Se il Signore del Cielo volesse utilizzare qualcosa di esteriore al fine di condurmi alla perfezione, potrei cercare di ottenerlo; ma se non ci riuscissi, rimarrei nell'imperfezione. Tutto però dipende dall'interiorità, in particolare dall'amore; e chi può dire di non riuscire ad amare? Il Signore del Cielo è la somma di tutti i beni: ci ha creati, ci nutre, ha fatto sì che fossimo persone e non animali, e inoltre ci ha dato una

⁵⁷¹ CCC 1822.

⁵⁷² Cf. CCC 1718.1732.

⁵⁷³ Cf. Mt 22,35-36; Mc 12,28-34; Lc 10,27; CCC 1824.

⁵⁷⁴ Cf. CCC 1827: «L'esercizio di tutte le virtù è animato e ispirato dalla carità. Questa è il "vincolo di perfezione" (Col 3,14); è la *forma delle virtù*; le articola e le ordina tra loro; è sorgente e termine della loro pratica cristiana».

⁵⁷⁵ Cf. Rm 13,10; CCC 2055: «Il Decalogo deve essere interpretato alla luce di questo duplice ed unico comandamento della carità».

⁵⁷⁶ Cf. 1 Gv 4,20.

⁵⁷⁷ Cf. CCC 1723: La beatitudine ci invita a «cercare l'amore di Dio al di sopra di tutto. Ci insegna che la vera felicità non si trova né nella ricchezza [...] per quanto utile possa essere, come le scienze, le tecniche e le arti, né in alcuna creatura, ma in Dio solo, sorgente di ogni bene e di ogni amore».

natura con cui possiamo praticare la virtù.⁵⁷⁸ Se amiamo il Signore del Cielo Egli ci predilige e ci ricompensa; come potrebbe sussistere qualcosa di infausto?⁵⁷⁹ (468).

È decisamente importante la comprensione profonda del rapporto dinamico tra volontà e intelletto, che trovano in Dio la loro piena realizzazione come bontà e verità supreme. Per la loro stessa origine, non solo non si oppongono reciprocamente, ma facilitano la contemplazione della verità universale e la ricerca del fine ultimo, al fine di apprezzare e amare sempre più il valore rivelato della benevolenza. Il LO conclude affrontando il discorso della virtù nel suo stretto legame con la fede e la conoscenza divina, quindi con il «conoscere i Suoi insegnamenti e obbedire ad essi».

La volontà del cuore umano è diretta verso il bene; più grande è il bene, maggiore è l'appagamento della volontà. La bontà del Signore del Cielo è infinita, quindi la nostra virtù può crescere senza limiti; e di conseguenza solo Lui può soddisfare la nostra natura.⁵⁸⁰ Però se non comprendiamo il bene, certamente non possiamo amarlo. Sapendo che una conchiglia lunga un cun vale cento, la amiamo come cento; sapendo che un grande anello di giada preziosa vale mille, lo amiamo come mille. Così, l'intenzione dell'amore è indicata dalla ragione; chi vuol arrivare a un grado più alto di benevolenza deve prima fare i più grandi sforzi del cuore e della mente per comprendere la verità del Signore del Cielo, al fine di conoscere i Suoi insegnamenti e di obbedire ad essi (469).⁵⁸¹

Manifestando la propria diffidenza verso la conoscenza che viene da altri, il LC domanda: «La verità del Signore del Cielo è invisibile, è

⁵⁷⁸ Cf. Sal 118,29; 145,9 s.; CCC 356-358.

⁵⁷⁹ Cf. Rm 8,28.

⁵⁸⁰ Cf. CCC 1718.

⁵⁸¹ Cf. TZY 147; *STh* I, q. 82, a. 5, co: «La volontà ha per oggetto il bene secondo la ragione universale di bene».

qualcosa che non si può percepire con la vista; ciò a cui si crede sono parole e scritture di altri uomini. Riponendo la propria fiducia nella conoscenza altrui, che di per sé è molto vaga, come si può stabilire la direzione da seguire?» (470).

Il LO sottolinea che soltanto nel relazionarsi con gli altri l'uomo può vivere ed esplicitare le sue doti, poiché egli «per sua intima natura è un essere sociale». ⁵⁸² Così, riporre la fiducia nella conoscenza altrui non è un'incertezza, ma la vera realizzazione di sé. La pietà filiale, ossia la virtù della 孝 [xiào], svolge tuttora un ruolo particolarmente importante nella società cinese, quindi l'esempio è facile da comprendere per i lettori del *TZSY*: ma nella sua strategia missionaria, Ricci vuole mettere al primo posto l'amore filiale verso Dio Padre:

L'uomo ha un corpo materiale, e quando si mette in rapporto con gli altri deve necessariamente fidarsi di loro;⁵⁸³ quanto più avverrà così quando si mette in rapporto con l'invisibile? Ora non vorrei affrontare argomenti troppo remoti, ma facendo un esempio: nel coltivare con attenzione la pietà filiale⁵⁸⁴ verso i Suoi genitori, Lei come fa a sapere che la sta attuando veramente? È solo fidandosi delle parole di altri che Lei sa che quell'uomo è Suo padre, colui il quale L'ha generata. Se non si fidasse di ciò che Le è stato detto, come potrebbe arrivare a conoscerlo da solo? (471).

Dopo aver parlato della 孝, prendendo ad esempio una delle Cinque Relazioni confuciane – ovvero quella tra un ministro e l'imperatore –, Ricci mostra come l'uomo debba aver fiducia nella conoscenza che proviene da altri.

⁵⁸² *GS* 12.

⁵⁸³ Cf. *GS* 12; *CCC* 360-361.

⁵⁸⁴ Il termine 孝 è stato tradotto come «coltivare la pietà filiale»; può essere anche tradotto come «praticare la pietà filiale», «onorare i genitori», «offrire sacrificio a Dio», «vestirsi a lutto», ecc. Tale termine è usato per 33 volte nel *TZSY*. Cf. *CCC* 2197. 《论语·泰伯》：“禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神。”《周书·谥法》：“慈惠爱亲为孝，协时肇享为孝，五宗安之曰孝，秉德不回曰孝。”《孝经》：“夫孝，德之本也。又，天之经也，民之行也。”

Lei serve fedelmente il Suo sovrano e non ha rimpianti, anche se dovesse dare la vita per lui. Che quello sia il Suo sovrano, però, è qualcosa che crede grazie alla comunicazione datane dai libri ufficiali; come potrebbe un ministro conoscere da solo chi sia veramente il suo signore? (472).

Qui, il missionario maceratese indica l'autorità dell'insegnamento e della Parola di Dio come verità universale, che al tempo stesso è anche testimoniata dagli uomini di grandi virtù e sapienza.

Ora, ciò che io credo possiede reali argomenti di prova, e non si può dire che non sia vero o chiaro; è sufficiente a fondare la virtù della benevolenza. Inoltre, l'insegnamento del Signore del Cielo non proviene da un uomo comune; Egli stesso ha donato la Parola vera, che i saggi di molte nazioni ci hanno trasmesso e che viene seguita dai migliori uomini sotto il cielo. Credere in essa non è certamente assurdo, come potrebbe considerarla qualcosa di vago? (473).

Considerando la varietà delle virtù, il LC fa fatica a concedere che l'amore sia la sintesi di tutte: «In tal caso ci credo senza alcun dubbio. Però la Via della benevolenza è immensa, e come il cielo e la terra abbraccia ogni cosa; limitarla solo all'amore mi sembrerebbe troppo meschino» (474).

Ricci ricorre a sant'Agostino, il quale sostiene che «l'amore si sente di più quando il bisogno lo rivela»; così spiega «perché, tra tutte le passioni del concupiscibile, la concupiscenza è la più sentita. E per questo essa domina le facoltà». ⁵⁸⁵ Sappiamo che «dall'amore sono prodotti il desiderio, la tristezza, il godimento e di conseguenza tutte le altre passioni. Perciò tutti gli atti che promanano da qualche passione derivano, come da prima loro causa, dall'amore». ⁵⁸⁶ Il LO non si accontenta di esporre un trattato teorico su tutto ciò, e quindi fa un esempio che è quasi un'immagine, affinché il LC comprenda che dal-

⁵⁸⁵ *STh* I-II, q. 25, a. 2, ad 1.

⁵⁸⁶ *STh* I-II, q. 28, a. 6, ad 2.

l'amore o dall'attaccamento ai beni materiali scaturiscono tutte le passioni. Non possiamo non riconoscere che, in tal modo, egli genialmente invita a riflettere sul rapporto tra il denaro e l'uomo alla luce del Vangelo: occorre decidersi se servire Dio o mammona.⁵⁸⁷

L'amore sensuale è il padrone delle altre passioni; quanto più importante è allora l'amore spirituale e ragionevole?⁵⁸⁸ Chi persegue i beni materiali, ad esempio, considera la ricchezza come un bene e la povertà come un male. Egli perciò ama i beni materiali; se ancora non li possiede, li desidera; se è in condizione di averli, ci spera; se non ne è in grado, li abbandona; se già li ha, è colmo di gioia; se qualcuno lo deruba di ciò che gli appartiene, lo odia; se è preoccupato che qualcuno possa derubarlo, fugge da lui; se può vincere, combatte audacemente; se non può vincere, ha paura; se perde ciò che ama, è triste; se è privato di ciò che ama da qualcuno forte e difficile da contrastare, cerca in qualche modo di opporglisi, oppure si infuria desiderando la vendetta. Queste undici passioni derivano tutte dall'attaccamento ai beni materiali (475).⁵⁸⁹

L'amore per i beni materiali, o il piacere carnale, o la fama, o il potere, rende l'uomo schiavo di ciò che cerca. Al contrario, l'amore verso Dio rende l'uomo libero di dedicarsi al servizio Suo e del prossimo. Ambedue gli amori trascinano e coinvolgono interamente la persona umana. Perché paragonare questi amori opposti? Direi che in questo testo si nota una somiglianza con Lc 16,1-8. Ovviamente Gesù non approva ciò che fa l'amministratore disonesto, ma lo loda per la sua scaltrezza; ugualmente Ricci loda l'amore capace di muovere tutte le forze umane.

⁵⁸⁷ Cf. Mt 6,24.

⁵⁸⁸ Cf. *STh* I-II, q. 25, a. 2, co; I-II, q. 28, a. 6, ad 1: «L'obiezione parla dell'amore che è una passione dell'appetito sensitivo. Invece noi ora parliamo dell'amore in genere, in quanto abbraccia l'amore intellettuale, razionale, animale e naturale».

⁵⁸⁹ Cf. Il trattato tommasiano sulle passioni: *STh*, I-II, 24-48.

Riassumendo: ogniqualvolta nasce un appetito nei confronti di qualcosa, il cuore muta; e allora come può il corpo restare calmo e indifferente senza far nulla?⁵⁹⁰ Perciò chi ama i beni materiali dovrà recarsi dappertutto a curare i propri affari, per ottenere profitti; chi ama la lussuria affronterà grandi spese dalla mattina alla sera, per provvedere alle concubine preferite; chi ama la fama affronterà cento pericoli nel corso della vita, per raggiungere il suo scopo; chi ama le cariche e gli emolumenti ufficiali si dedicherà con sacrificio allo studio delle arti civili e militari, per acquistarne una profonda competenza. Le diecimila cose sotto il cielo sono fatte per amore; perché mai l'amore verso il Signore del Cielo dovrebbe costituire un'eccezione? Chi ama il Signore del Cielo Lo venera e Lo serve, divulga con sicurezza le Sue opere meritorie, diffonde i Suoi insegnamenti, tramanda la Sua santa dottrina e confuta le eresie (476).

L'evangelista Giovanni dice: «Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede».⁵⁹¹ Così, l'amore di Dio si concretizza nell'amore del prossimo; anzi Ricci lo mette in relazione con le opere di misericordia, sia corporale sia spirituale, esattamente come viene insegnato dalla dottrina cattolica. L'interpretazione della perfezione data da sant'Agostino spiega bene che nell'amore vero non si può sbagliare strada né fallire la meta.

L'amore sincero per gli uomini è il risultato dell'amore per il Signore del Cielo.⁵⁹² Si dice che la benevolenza è l'amore nei confronti del prossimo; se non si ama il prossimo, come si può testimoniare la sincera venerazione per il Sovrano Supremo?⁵⁹³ Questo amore non è vuoto, ma si mette in pratica nutrendo gli affamati, dando da bere agli assetati, vestendo chi è nudo, donando una casa ai senza tetto, confortando compassionevolmente chi è stato vittima di sciagure, istruendo gli ignoranti, ammonendo i peccatori, perdonando chi ci umilia, sep-

⁵⁹⁰ Cf. *STh* I-II, q. 28, a. 6, co.

⁵⁹¹ 1 Gv 4,20.

⁵⁹² Cf. 1 Col 3,14; CCC 1840.1844.1882.2055.2086.2093.

⁵⁹³ Cf. 1 Gv 4,11-21.

pellendo i morti, e non dimenticando di pregare il Sovrano Supremo per tutti gli uomini vivi e defunti.⁵⁹⁴ Nel passato, in Occidente, un uomo chiese a un santo: «Che cosa dovrei fare per essere perfetto?». Questi rispose: «Ama il Signore del Cielo, e fa' ciò che vuoi».⁵⁹⁵ Il santo intendeva dire che se un uomo decide di seguire questo sapiente consiglio, sicuramente non sbaglierà la strada (477).

Per il LC è difficile accettare l'idea di un amore universale, perché non si deve essere conniventi con i cattivi; anche se si possono amare tutti «coloro che rientrano nelle Cinque Relazioni».

Amare i buoni, va bene; ma non tutti gli uomini sono buoni. I cattivi non devono essere amati; a maggior ragione, come possono essere amati profondamente? Trattandosi di estranei, ciò non costituisce un gran problema; ma in effetti, se si tratta di coloro che rientrano nelle Cinque Relazioni, noi cinesi li amiamo lo stesso anche se sono cattivi. Malgrado il padre di Shun fosse Gusou e suo fratello minore fosse Xiang,⁵⁹⁶ egli li amava ugualmente (478).

Qui, per la prima volta, Ricci afferma letteralmente che la benevolenza è equivalente all'amore cristiano.

Nel modo comune di parlare la benevolenza è equiparata all'amore. Esso, però, si riferisce solo a ciò che può essere ricambiato; quindi l'amore per gli animali, i metalli e le pietre non è benevolenza. Se anche l'amore benevolente fosse ricambiato dall'odio, dovremmo per questo smettere di amare?⁵⁹⁷ (479).

⁵⁹⁴ Cf. Appendice del CCC-C: le sette opere di misericordia corporale e le sette opere di misericordia spirituale; Mt 25,35-36.

⁵⁹⁵ AGOSTINO, *In Epistolam Joannis*, VII, 8.

⁵⁹⁶ 舜 (circa 2200-2100 a.C.), uno dei Cinque Imperatori, fu uno straordinario esempio di virtù. Malgrado il padre 瞽瞍 fosse incapace di riconoscere i suoi meriti, e il fratellastro 象 tentasse ripetutamente di ucciderlo, non cessò mai di avere benevolenza nei loro confronti.

⁵⁹⁷ Cf. Mt 5,46-47.

Come san Paolo dice che la carità «non cerca il proprio interesse»,⁵⁹⁸ così Ricci afferma che la benevolenza non cerca il «proprio vantaggio». È necessario aggiungere un chiarimento sul significato di «benevolenza»: che non è esclusivamente un «amore» verso le persone, ma potrebbe essere anche un cercare solo il proprio interesse. L'esempio scelto, riguardante l'amore dei genitori per i loro figli, è particolarmente sentito nella cultura cinese.

Il principio della benevolenza consiste unicamente nel desiderio che un'altra persona ottenga il bene e il bello, non nel desiderio di raggiungere il bene e il bello a proprio vantaggio. Ad esempio: si ama un liquore dolce non per la bellezza ma per il buon aroma, e perché lo si può gustare; non si può dire quindi di avere benevolenza nei confronti del liquore. Amare il proprio figlio significa invece desiderare il suo bene: desiderare cioè che possa avere ricchezza e nobiltà, sicurezza e serenità, talento e conoscenza, virtù e capacità di agire rettamente; questo vuol dire amare un figlio. Se amasse Suo figlio solo perché in futuro potrà prendersi cura di Lei, questo non sarebbe amore per lui ma solo per Lei stesso;⁵⁹⁹ come potrebbe chiamarlo benevolenza? (480).

Dio odia i peccati, però ama i peccatori poiché «l'amore è più forte del peccato».⁶⁰⁰ L'uomo benevolo «ama se stesso e gli altri» perché «la carità di Cristo lo spinge a trattare con amore, con prudenza e pazienza gli esseri umani che sono nell'errore o nell'ignoranza».⁶⁰¹

Il male è sicuramente detestabile, ma anche in un uomo cattivo si può trovare qualcosa di buono; così, nessuno è totalmente indegno di amore.⁶⁰² L'uomo benevolo ama il Signore del Cielo, e di conseguenza, per amore Suo, ama se stesso e gli altri.⁶⁰³ Essendo consapevole di

⁵⁹⁸ 1 Cor 13,5.

⁵⁹⁹ Cf. Lc 6,33.

⁶⁰⁰ CCC 2844.

⁶⁰¹ DH 14.

⁶⁰² Cf. Lc 7,36-50; CCC 1878.2104.2443.2608.

⁶⁰³ Cf. CCC 459.1337.1823.2055.2067.2069.

farlo per il Signore del Cielo egli trova ogni uomo degno di amore; come potrebbe amare solamente i buoni? Ciò che c'è di buono in ogni uomo viene amato perché ha origine dalla bontà del Signore del Cielo, e non perché sia un bene propriamente umano (481).⁶⁰⁴

Come Dio usa misericordia affinché l'uomo si converta dalla sua malvagità e viva, così anche noi possiamo amarlo dello stesso amore. «Questo è il suo comandamento: che crediamo nel nome del Figlio suo Gesù Cristo e ci amiamo gli uni gli altri, secondo il precetto che ci ha dato». ⁶⁰⁵ Quindi, c'è una motivazione assolutamente valida per amare il prossimo: noi dovremmo amarlo non solo e non tanto perché è moralmente legato a noi, ma perché ce lo chiede un comandamento di Dio. La fonte della benevolenza, ossia la carità, è sempre Dio. «Se Dio ci ha amato, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri»,⁶⁰⁶ senza distinzione di bontà, razza, lingua e nazione.

Pertanto, anche se un uomo è malvagio, possiamo avere benevolenza verso di lui non per amare la sua malvagità, ma affinché possa convertirsi dal male al bene.⁶⁰⁷ Inoltre, i genitori, i fratelli, i superiori ci hanno fatto del bene, o sono vincolati a noi da legami di ordine morale; è conveniente per noi ricompensarli. Anche i comandamenti del Signore del Cielo ci chiedono di amare il prossimo; è conveniente per noi osservarli.⁶⁰⁸ Non tutte le persone sono uguali; anche se non tutte sono buone,⁶⁰⁹ come potremmo soffocare il nostro amore per loro? C'è chi ama i propri genitori, ma non per amore del Signore del Cielo; questa è una buona disposizione, ma non è la virtù perfetta della benevolenza: anche se il cucciolo di una tigre diventasse un leopardo, la tigre lo amerebbe poiché lo ha generato. Così, coloro che desiderano compiere la volontà del Signore del Cielo ameranno tutti gli uomini e i

⁶⁰⁴ Cf. Mt 5,43-45.

⁶⁰⁵ 1 Gv 3,23.

⁶⁰⁶ 1 Gv 4,11.

⁶⁰⁷ Cf. Lc 15,7.10.32; Rm 11,32; 2 Pt 3,9; Ez 18,21-32.

⁶⁰⁸ Cf. Mt 22,36-40; Lc 10,29-37; Gv 15,12; Rm 13,9.

⁶⁰⁹ Cf. Mt 7,11; Lc 11,13.

diecimila esseri sotto il cielo,⁶¹⁰ senza bisogno di fare discorsi assurdi sull'unità organica di tutte le cose (482).

Il LC, pur comprendendo finalmente il vero senso della «benevolenza» come «virtù senza difetti» radicata in Dio, non riesce ancora a capire il significato delle preghiere e del culto a Dio.

Gli uomini del mondo che leggono i libri classici li guardano soltanto, senza essere in grado di comprenderne il senso. Una volta leggevo il *Libro delle Odi*, che dice: «Questo re Wen, con molta attenzione e reverenza, serviva fedelmente il Sovrano Supremo; così riceveva una copiosa benedizione e benefici per gli altri, e la sua virtù era grande e senza cedimenti».⁶¹¹ Ora, avendo udito il Suo profondo discorso sulla benevolenza, e su come essa si orienti al Signore del Cielo, comprendo per la prima volta che cosa volesse dire l'autore di quel libro: chiunque serva il Signore del Cielo avrà una virtù senza difetti.⁶¹² Tuttavia, poiché benevolenza non significa altro che amore per il Signore del Cielo,⁶¹³ ed Egli certamente ama l'uomo benevolo, che bisogno c'è di bruciare incenso e di prestare culto, di recitare le preghiere e di dimostrare i propri meriti? Sicuramente, tutto ciò che è necessario è di essere vigilanti nelle azioni di ogni giorno, accertandosi che siano conformi al retto ordine delle cose (483).

Dio ha creato tutti gli animali e li nutre, ma essi non sono in grado di ricambiarLo; ad eccezione della persona umana, che «è un essere insieme corporeo e spirituale»,⁶¹⁴ «l'uomo è stato creato “ad immagine di Dio”, capace di conoscere e di amare il suo Creatore, e fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per

⁶¹⁰ Cf. 1 Gv 4,19-21.

⁶¹¹ 《诗经·大雅》：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福，厥德不回。”
Cf. *TZSY* 105.

⁶¹² Cf. 1 Gv 4,17: «Per questo l'amore ha raggiunto in noi la sua perfezione».

⁶¹³ Cf. Col 1,8,28; 1 Gv 2,5.

⁶¹⁴ *CCC* 362.

governarle e servirle a gloria di Dio». ⁶¹⁵ Il LO non intende condurre il suo interlocutore verso la rigorosa osservanza dei precetti del culto, ma piuttosto vuole portarlo ad accogliere la visione in cui «la liturgia crea [un] ampio mondo esuberante di intensa vita spirituale e fa sì che l'anima vi si muov[a] e vi si svilupp[i]». ⁶¹⁶

Il Signore del Cielo ci ha donato sia il corpo sia lo spirito, ⁶¹⁷ e noi dobbiamo usare entrambi per servirLo. ⁶¹⁸ Il Signore del Cielo ha creato gli animali e li nutre, ha provveduto splendidamente ai diecimila esseri; ma essi non sanno come ricambiarLo. Solo l'uomo è capace di costruire edifici sacri, di compiere riti sacrificali, di pregare e di venerare come espressione di gratitudine; e perché? Perché il Signore del Cielo ama gli uomini più di tutti gli altri esseri! ⁶¹⁹ La misericordia del grande Padre teme che le cose esteriori possano fuorviare la benevolenza interiore dell'uomo; perciò ha comandato ai santi di istituire riti esteriori che ispirino la nostra virtù interiore, in modo da poterla sempre preservare e meditare, da poter innalzare ogni giorno il nostro sguardo e pregare per la Sua grazia, e quando abbiamo ricevuto ciò che Gli abbiamo chiesto, da poterLo lodare per la Sua bontà senza mai dimenticarci di esprimere la nostra gratitudine. ⁶²⁰ Inoltre, dobbiamo comprendere che ogni singolo capello ci è stato donato dall'Alto; ⁶²¹ accresciamo ancor di più la nostra benevolenza, e la ricompensa nella vita che verrà sarà di certo abbondante (484). ⁶²²

Dopo aver mostrato l'amore del «grande Padre» per gli uomini, il LO arriva al centro delle Scritture: la preghiera del Signore. Anche se

⁶¹⁵ GS 12.

⁶¹⁶ GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 75.

⁶¹⁷ Cf. *STh* I, q. 75, a. 4, co.

⁶¹⁸ Cf. Dt 6,5; Lc 10,27.

⁶¹⁹ Cf. CCC 356-358.

⁶²⁰ Cf. GS 13; CCC 1066-1075.2559-2565.

⁶²¹ Cf. Lc 12,7; 21,18.

⁶²² Cf. Mt 19,29; Mc 10,30.

qui non presenta il «Pater» alla lettera,⁶²³ di certo ne mostra il contenuto sostanziale. Chi ascolta la Parola del Signore, accresce dinamicamente la propria fede, ed ha la luce per comprendere i segreti della Via. La liturgia è stata istituita dal Signore affinché il cuore dell'uomo non sia invaso dai pensieri malvagi, e sia colmo di santità.

La preghiera insegnataci dal Signore del Cielo⁶²⁴ non consiste in altro che nell'adorazione⁶²⁵ del Sovrano Supremo e nella Sua lode,⁶²⁶ nella domanda di perdono per i peccati commessi,⁶²⁷ e nella richiesta della grazia necessaria a superare i pericoli, evitare gli errori e progredire in direzione della perfetta virtù.⁶²⁸ Perciò chi la recita spesso ha sempre più fede in questa Via, e accresce costantemente la luce del suo cuore al fine di comprendere i segreti di tale conoscenza.⁶²⁹ Temendo che i

⁶²³ Cf. Mt 6,7-13.

⁶²⁴ 天主之经 è tradotto come «la preghiera insegnataci dal Signore del Cielo»; può essere tradotto anche come «la Parola trasmessaci dal Signore del Cielo», o «la Bibbia del Signore del Cielo».

⁶²⁵ Cf. CCC 2626-2628.

⁶²⁶ Cf. CCC 2639-2643. Precedentemente abbiamo già visto che Dio è chiamato Padre; ora vediamo l'atteggiamento filiale di adorazione e lode da parte dell'uomo verso Dio.

⁶²⁷ Considerando il contesto socioculturale e religioso della Cina, qui si introduce una grande novità per i cinesi: poiché la domanda di remissione dei propri peccati richiede una radicale dipendenza da Dio, solo Dio può salvare l'uomo e la redenzione dell'uomo non può mai essere autosufficiente.

⁶²⁸ Cf. CCC 1212. Al perdono dei peccati subentra la richiesta della grazia divina che va alla radice della precedente, perché i nostri peccati sono frutto del consenso ai pericoli, ossia alla tentazione. Il missionario maceratese mette in rilievo la perfetta virtù, che ha un intrinseco legame con tutto ciò che ci insegna la Preghiera: infatti, come san Tommaso afferma, «la preghiera del Pater noster è perfettissima» (*STh* II-II, q. 83, a. 9, co).

⁶²⁹ Cf. CCC 2651; *DV* 8: La tradizione della preghiera cristiana «progredisce nella Chiesa [...], sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro, sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità».

pensieri malvagi possano invadere il cuore dell'uomo e condurlo alla dissipatezza, il Signore del Cielo ha istituito anche la liturgia;⁶³⁰ così uomini e donne recitano ogni giorno le preghiere canoniche, e Lo adorano per porre fine al male (485).

Il LO invita con forza a mettere in pratica tutto ciò che è trasmesso da Cristo; non basta sapere che Gesù è il Signore, la Verità e la Via, ma bisogna imitarLo nella vita di ogni giorno per assaporare la dolcezza della benevolenza. Tuttavia, Ricci afferma chiaramente che i dettami della Tradizione e della catechesi non sono completi nel *TZSY*.

La pratica trasmessa dal nostro Signore del Cielo non ha nulla a che vedere con gli insegnamenti sul vuoto e sul nirvāṇa⁶³¹ di Laozi e di Buddha; mira soltanto a condurre il cuore dell'uomo, tramite la sincerità e la verità, alla meraviglia della Via della benevolenza.⁶³² Essa inizialmente spazza via tutti i mali dal cuore, poi illumina l'oscurità e i dubbi, e alla fine è conforme alla volontà del Signore del Cielo.⁶³³ Il cuore dell'uomo sarà allora una cosa sola con quello del Signore del Cielo;⁶³⁴ e così l'uomo non sarà diverso dagli angeli.⁶³⁵ Se si mette in atto questa pratica, la si troverà certamente efficace; però ora non ho il tempo di esporGliela nei particolari (486).

Un'osservazione umile, ma al tempo stesso molto coraggiosa da parte del missionario maceratese, è offerta ai cinesi a proposito di «una debolezza comune»: ignorare o sottovalutare la fragilità umana, e di conseguenza non rivolgersi a Dio per chiederGli aiuto. Ecco perché sono pochi gli «uomini di perfetta virtù»; e tale fatto è riconosciuto sia dal LO che dal LC.

⁶³⁰ Cf. *SC* 47; *CCC* 1210-1211.

⁶³¹ Il sanscrito «nirvāṇa» (in cinese 寂寞, alla lettera «pace», «silenzio», «solitudine») esprime l'esperienza suprema del buddhismo e il fine ultimo dell'esistenza umana: la definitiva liberazione dal dolore.

⁶³² Cf. *Gv* 15,7-11; 16,13; *Sal* 16,11.

⁶³³ Cf. *Gv* 4,34.

⁶³⁴ Cf. *Gv* 17,11; *At* 4,32.

⁶³⁵ Cf. *Mt* 22,30.

Secondo il mio modesto parere, gli uomini istruiti del Suo nobile paese hanno una debolezza comune: essi parlano di coltivare l'illustre virtù, ma ignorano il fatto che la volontà umana si stanca facilmente, e non può compiere da sola lo sforzo della pratica virtuosa. Inoltre, essi non sanno rivolgersi con venerazione al Sovrano del Cielo, per chiedere aiuto al Padre misericordioso.⁶³⁶ Per questo motivo è raro che si incontrino uomini di perfetta virtù (487).

7.4. Il buddhismo e il taoismo non sono religioni ortodosse

Il LC continua ad esprimere le proprie perplessità: «Non si ha alcun beneficio nel venerare l'immagine del Buddha e nel recitare le sue preghiere?» (488).

Come già è stato detto all'inizio del presente capitolo, nel buddhismo ci sono sei principali punti incompatibili con il cristianesimo; quindi il LO non può che dissentire dal LC: «Non solo non si ha alcun beneficio, ma si porta grande danno alla retta Via. Commettendo questo errore, più si indulge ai sacrifici e alla venerazione, più grave sarà il peccato» (489).

La realtà non si contraddice, e anche il discorso non può essere contraddittorio poiché si riferisce alla realtà.⁶³⁷ In base al principio di non contraddizione, Ricci mostra l'incompatibilità tra l'agire di alcuni letterati e le loro parole.⁶³⁸

Una famiglia può avere un solo capo, è una colpa averne due; una nazione può avere un solo sovrano, è una colpa averne due. Anche l'universo può avere un solo Signore; come può non essere una grave colpa averne due?⁶³⁹ Gli uomini colti desideravano liberare la Cina da

⁶³⁶ Cf. Rm 8,16; Lc 15,11-32.

⁶³⁷ Cf. OLMÍ, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 263.

⁶³⁸ Cf. *TZSY* 68; *CCC* 2468.

⁶³⁹ Cf. Mt 12,25.

queste due religioni, ma ora li vediamo costruirne i templi e prestare culto agli idoli; tutto ciò è come voler seccare gli alberi dannosi, nutrendo però in profondità le loro radici: allora essi, certamente, vivranno in prosperità (490).

Il LC riconosce che Dio è il Signore dell'universo; però forse il Suo modo di amministrarlo è simile a quello dei sovrani terreni:

Senza dubbio il Signore del Cielo è il più degno di venerazione nell'universo, però le diecimila nazioni sotto il cielo e le nove regioni sono così estese che forse Egli ha incaricato il Buddha, gli Immortali e i Bodhisattva di proteggere tutti i luoghi;⁶⁴⁰ così come il Figlio del Cielo, che risiede al centro e delega ai suoi ufficiali il compito di governare per suo conto le nove regioni e i cento distretti. Forse il Suo nobile paese ha anche altre divinità (491).

Con sapienza, il LO mostra che l'apparente ragionevolezza di questa argomentazione non è tale, qualora la si applichi a Dio.

Questo discorso sembrerebbe giusto, ma in realtà è sbagliato. Se non viene esaminato con cura, lo si può erroneamente credere vero. Il Signore del Cielo non è come un feudatario che vive da solo in un luogo, e che non può controllare altri posti senza inviare persone da lui incaricate (492).

La Sua «onnipotenza è universale, perché Dio, che tutto ha creato, tutto governa e tutto può».⁶⁴¹ «In Dio la potenza e l'essenza, la volontà e

⁶⁴⁰ Gli Otto Immortali (八仙) sono personaggi della mitologia cinese, venerati dal daoismo, dotati del potere di donare la vita e di distruggere il male. «Bodhisattva» (菩薩) è un sostantivo maschile sanscrito che indica «colui che si incammina verso il risveglio», oppure «colui la cui essenza è il risveglio». Secondo il buddhismo mahāyāna, qualunque essere umano può diventare un bodhisattva, e col tempo divenire un buddha perfettamente illuminato.

⁶⁴¹ CCC 268.

l'intelligenza, la sapienza e la giustizia sono una sola e identica cosa, di modo che nulla può esserci nella potenza divina che non possa essere nella giusta volontà di Dio o nella sua sapiente intelligenza».⁶⁴²

La conoscenza e il potere del Sovrano Supremo sono illimitati; può fare tutto senza necessità di azioni a Lui esterne.⁶⁴³ Egli è onnipresente⁶⁴⁴ e governa maestosamente i nove cieli e le diecimila nazioni; dona l'esistenza e sostiene il creato con più facilità di quanto noi possiamo stendere le nostre mani. Come potrebbe aver bisogno di attendere qualche Suo sostituto? (493).

«Ciò che è nella realtà costituisce la verità delle cose; ma ciò che è in quanto conosciuto costituisce la verità dell'intelletto. [...] Anche il falso è ciò che non è».⁶⁴⁵ Qui non si tratta del concetto astratto della verità: fa riflettere l'affermazione «fuori della Chiesa non c'è salvezza», che, «formulata in modo positivo, significa che ogni salvezza viene da Cristo-Capo per mezzo della Chiesa che è il suo corpo».⁶⁴⁶ È dunque importante ricordare che la «pienezza della grazia e della verità, [...] è stata affidata alla Chiesa cattolica».⁶⁴⁷ La Chiesa ha ricevuto dal suo fondatore la missione di proclamare e insegnare tutto ciò che lei stessa ha ricevuto: «La Chiesa è sacramento, Cristo è il sacramento "primordiale", da cui dipende la Chiesa».⁶⁴⁸

Inoltre, due verità non possono essere entrambe corrette.⁶⁴⁹ Se la religione del Sovrano Supremo è vera, allora tutte le altre religioni sono

⁶⁴² CCC 271.

⁶⁴³ Cf. Zc 8,6; Mt 26,53; Lc 1,37; Ap 4,11.

⁶⁴⁴ Cf. *STh* I, q. 8, a. 2, co: «Dio è in ogni luogo, ossia dappertutto. [...] Dio riempie ogni luogo».

⁶⁴⁵ *STh* I, q. 17, a. 4, ad 1.

⁶⁴⁶ CCC 846. Cf. *LG* 14.

⁶⁴⁷ *UR* 3.

⁶⁴⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 321.

⁶⁴⁹ Cf. *STh* I, q. 17, a. 4, co.

false; se una qualsiasi delle altre religioni fosse vera, la religione del Sovrano Supremo sarebbe falsa. La Corte può disporre di un gran numero di ufficiali, ognuno dei quali ha il suo compito, ma tutti servono l'unico sovrano; davanti all'unico sistema di riti e di musica, di leggi e di decreti, tutti sono uguali.⁶⁵⁰ Il buddhismo e il daoismo sono diversi tra loro; quanto più dunque dovranno essere differenti dalla religione del Signore del Cielo? Queste religioni non venerano il Sovrano Supremo ma soltanto se stesse, ignorando la Grande Origine e Radice; ciò che proclamano e insegnano è decisamente diverso da ciò che ha stabilito il Signore del Cielo. Si può dire che si siano date da sole il mandato; come potrebbe averglielo affidato il Signore del Cielo? (494).⁶⁵¹

I seguaci del buddhismo e del daoismo sono considerati come falsi profeti; qui di seguito, il LO cita letteralmente l'autorità della Bibbia: «Guardatevi dai falsi profeti che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci. Dai loro frutti li riconoscerete».⁶⁵²

Nelle Scritture del Signore del Cielo si dice: «Fate molta attenzione a coloro che indossano pelli di pecora ma, in realtà, sono lupi rapaci; l'albero buono produce frutti buoni, e l'albero cattivo frutti cattivi; dalle loro opere conoscerete che genere di uomini sono».⁶⁵³ Qui parliamo proprio di questo tipo di persone (495).

Il LO prosegue sottolineando che «Dio è veritiero»⁶⁵⁴ poiché «è sorgente di ogni verità. La sua parola è verità. La sua legge è verità».⁶⁵⁵

⁶⁵⁰ Un esempio che si riferisce sia alla cattolicità sia all'unicità della Chiesa.

⁶⁵¹ Qui, indirettamente, ci si riferisce al mandato missionario della Chiesa da parte di Cristo.

⁶⁵² Mt 7,15-16.

⁶⁵³ Cf. Mt 7,15-20; Lc 6,43-44; Gv 10,1-18; 2 Pt 2,1-3; Ap 13,11.

⁶⁵⁴ Gv 3,33.

⁶⁵⁵ CCC 2465.

Nelle Scritture del Signore del Cielo non c'è neanche mezza parola che sia falsa.⁶⁵⁶ Come può il Signore del Cielo ingannare gli uomini, diffondendo insegnamenti sbagliati?⁶⁵⁷ I falsi scritti che riportano dottrine erronee sono pieni di fantasie, troppo numerose per essere contate; e nessuna proviene dal Signore del Cielo. Ad esempio, si dice: «Di notte il sole si nasconde dietro il Monte Sumeru»; «Ci sono quattro continenti nel mondo che galleggiano sull'oceano, per metà emergenti dal livello del mare e per metà sommersi»; «Arhan copre il sole e la luna rispettivamente con la mano sinistra e con la mano destra, e ciò determina le eclissi solari e lunari». Questi argomenti sono legati all'astronomia e alla geografia, che in India non erano conosciute. I nostri eruditi occidentali li deridono, e si rifiutano persino di trattarli (496).

Come si è detto all'inizio del IV capitolo del presente lavoro, Ricci afferma chiaramente che numerosi punti della dottrina buddhista sono incompatibili con la fede cristiana.

Gli errori del buddhismo sono incalcolabili; ora provo a riferirne tre o quattro riguardanti la vita dell'uomo. Si parla di quattro tipi di nascita nelle Sei Direzioni; sarebbe questa la reincarnazione⁶⁵⁸ dell'anima umana. Si sostiene che l'anima di chi uccide una creatura vivente non sale in paradiso, o che, se ciò avvenisse, tornerebbe poi a rinascere sulla terra; quando l'inferno sarà colmo, potrebbe anche rinascere nel mondo degli uomini. Si dice, inoltre, che anche gli animali, ascoltando gli insegnamenti buddhisti, possono ottenere i frutti della Via. Tutte queste sono parole irragionevoli, già confutate con chiarezza nei capitoli IV e V (497).

Sarebbe ingiusto paragonare il clima odierno di dialogo interreligioso con quello di oltre quattro secoli fa, perché, pur non rinunciando

⁶⁵⁶ Cf. *DV* 11.

⁶⁵⁷ Cf. Mt 22,16; Gv 8,26; Gc 1,13; 1 Cor 10,13; 1 Gv 5,11.

⁶⁵⁸ Cf. *CCC* 1013: l'unico numero in cui è menzionata la reincarnazione, che non c'è dopo la morte.

alla propria identità, «la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni». ⁶⁵⁹ Quindi, ora si tende a non evidenziare le differenze con le altre religioni, cercando piuttosto di dialogare e collaborare al fine di mettere in rilievo ciò che unisce e che riflette «un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini». ⁶⁶⁰

Si dice anche che il matrimonio non è la retta Via. Ma allora, perché il Signore del Cielo avrebbe creato gli uomini e le donne affinché il genere umano si riproducesse? ⁶⁶¹ Non è forse un'assurdità? Se non ci fosse il matrimonio, da dove sarebbe nato il Buddha? Proibendo di uccidere qualsiasi vita e poi anche di sposarsi, la sua ovvia intenzione era distruggere il genere umano e lasciare tutto ciò che è sotto il cielo agli animali (498).

Il LO tocca anche l'argomento della preghiera. A questo proposito, il Signore ha dato questo insegnamento: quando pregate, «non sprecate parole come i pagani, i quali credono di venire ascoltati a forza di parole». ⁶⁶² «La preghiera di fede non consiste soltanto nel dire: "Signore, Signore", ma nel disporre il cuore a fare la *volontà del Padre*». ⁶⁶³

Un altro testo, chiamato il *Sutra del Loto*, istruisce le generazioni successive dicendo: «Chi recita questa scrittura otterrà il paradiso e godrà di una vita beata». ⁶⁶⁴ Ora, ragioniamoci su: se un uomo malvagio acquistasse questa scrittura e la recitasse, salirebbe poi al Cielo e godrebbe della beatitudine? ⁶⁶⁵ Al contrario, se un uomo perfezionasse

⁶⁵⁹ NAE 2.

⁶⁶⁰ NAE 2.

⁶⁶¹ Cf. CCC 1601-1605.

⁶⁶² Mt 6,7.

⁶⁶³ CCC 2611.

⁶⁶⁴ Il *Sutra del Loto*, o *Sutra della mistica Legge del Loto* (*Saddharma Puṇḍarīka Sūtra*, in cinese 妙法蓮華經) è uno dei più popolari e influenti sūtra del buddhismo mahāyāna, fondamento della scuola 天台 in Cina, e 日蓮系諸宗派 Nichiren-kei sho shūha in Giappone.

⁶⁶⁵ Cf. Lc 13,25-27; Mt 25,11.

la propria virtù e praticasse la Via, ma essendo povero non potesse acquistarla, scenderebbe all'inferno? (499).⁶⁶⁶

La preghiera non può essere una specie di magia per evitare l'inferno, ma «la vita del cuore nuovo»⁶⁶⁷ per collaborare con il disegno divino.⁶⁶⁸ Essa è un dono di Dio, una relazione di alleanza tra Dio e l'uomo in Cristo e una comunione di vita con Dio e l'uomo;⁶⁶⁹ non potrebbe mai essere di incoraggiamento a compiere il male o a portare confusione nelle Cinque Relazioni.

Si dice ancora che chi invoca il Buddha Amitābhaḥ non so quante volte sarà perdonato per i suoi peccati, dopo la morte godrà di pace e di buona sorte, e non sperimenterà alcun castigo. È così facile salire dall'inferno in paradiso? Se ciò fosse vero, non solo non promuoverebbe la virtù ma incoraggerebbe a compiere il male. Quando l'uomo meschino sente tali cose e ci crede, come può non seguire le sue basse passioni, insudiciare se stesso, insultare il Sovrano Supremo e portare confusione nelle Cinque Relazioni, dal momento che ritiene sufficiente, nel momento dell'agonia, invocare il nome del Buddha un certo numero di volte per diventare un Immortale o un Buddha anche lui? (500).

Dopo aver menzionato l'imparzialità della giustizia divina, il LO tratta concisamente la natura della preghiera cristiana. L'uomo ha il dovere di rispettare la verità e di attestarla poiché «a motivo della loro dignità, tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, [...] sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione».⁶⁷⁰ Anche perché «le offese alla verità esprimono, con parole o azioni, un rifiuto di impegnarsi nella rettitudine morale: sono profonde infedeltà a Dio».⁶⁷¹

⁶⁶⁶ Cf. Gc 2,17-26; Mt 7,21; 25,34-40.

⁶⁶⁷ CCC 2697.

⁶⁶⁸ Cf. Mt 9,38; Lc 10,2; Gv 4,34.

⁶⁶⁹ Cf. CCC 2559-2565.

⁶⁷⁰ DH 24.

⁶⁷¹ CCC 2464.

Le ricompense e le punizioni del Signore del Cielo non potrebbero mai essere tanto inique e improprie.⁶⁷² Che cosa c'è di così profondo e meraviglioso nelle parole «Buddha Amitābhaḥ» da renderle capaci di allontanare punizioni severe e di ottenere grandi ricompense? Se non si loda la virtù,⁶⁷³ non si prega per chiedere aiuto,⁶⁷⁴ non ci si pente dei propri peccati,⁶⁷⁵ non si parla del vantaggio dell'osservare i comandamenti,⁶⁷⁶ come si possono compiere azioni virtuose e perfezionare se stessi? Se un uomo stringe amicizia con un altro, e poi gli accade di sostenere una o due menzogne, l'altro non oserà più fidarsi completamente delle sue parole.⁶⁷⁷ Ora, i personaggi in questione hanno parlato di cose importantissime con grande falsità e assurdità, ma la gente ancora crede ai loro discorsi. Come si spiega? (501).

Il LC chiede: «Quando iniziò l'uso di rappresentare il Buddha e le divinità» (502)?

L'uso di rappresentare le divinità è assai vario, ma è principalmente dovuto alla nostalgia di alcuni grandi personaggi, che ha spinto a costruire monumenti a loro immagine, e successivamente a considerarli come divinità; dice il LO:

Nei tempi antichi gli uomini erano ignoranti, poiché non conoscevano il Signore del Cielo. Provando nostalgia di quelli che avevano un po' di autorità o di coloro ai quali erano affezionati li commemoravano dopo la morte, costruendo monumenti a loro immagine e templi. Trascorso molto tempo, essi cominciarono anche a bruciare incenso e a offrire monete di carta per ottenerne la benedizione e la protezione (503).

⁶⁷² Cf. Lc 16,22; Mt 25,14-46; CCC 1021-1022.1821.2016.

⁶⁷³ Cf. CCC 2623-2628.2637-2643.

⁶⁷⁴ Cf. CCC 2629-2636.

⁶⁷⁵ Cf. CCC 2677.2838-2854.

⁶⁷⁶ Cf. CCC 2052-2557.

⁶⁷⁷ Cf. CCC 2464-2503.

Non si può escludere che ci siano stati anche uomini malvagi, i quali si sono posti al livello di Dio per diffondere il loro insegnamento e riceverne onore.

Ci furono altresì individui molto malvagi, che si servirono della stregoneria per soggiogare gli spiriti cattivi. Operando così in modo fuori dell'ordinario, chiamarono se stessi Buddha e Immortali; approfittando della diffusione del proprio insegnamento promisero fraudolentemente la benedizione e la felicità, spaventando e fuorviando le persone ottuse e volgari, e inducendole a fabbricare immagini e a compiere sacrifici in loro onore. Così tutto è iniziato (504).

Con molta perplessità il LC chiede: «Se sono spiriti cattivi, perché il Signore del Cielo ne permette l'esistenza invece di distruggerli? Inoltre, perché a volte si ottiene risposta dopo aver bruciato incenso e pregato sotto tali immagini?» (505).

Il LO è ben consapevole che «tutte le pratiche di magia e di stregoneria [...] sono ancora più da condannare quando si accompagnano ad una intenzione di nuocere ad altri o quando in esse si ricorre all'intervento dei demoni».⁶⁷⁸

Alcune preghiere ottengono risposta, altre no; ma le risposte non provengono dalle immagini degli spiriti cattivi. Il cuore dell'uomo ha la propria intelligenza, e di fronte a qualcosa di inspiegabile reagisce spontaneamente, turbato dalla sorpresa; ciò che avviene è dovuto alla cosa in se stessa, senza alcun intervento di forze esteriori.⁶⁷⁹ Quando l'uomo fa il male, il Signore del Cielo lo abbandona e non lo protegge; di conseguenza gli spiriti cattivi e i demòni, che si nascondono nelle immagini, possono approfittarsi di lui, possederlo, traviarlo, ingannarlo, sedurlo, aumentando la sua stoltezza.⁶⁸⁰ Se l'uomo serve gli spiriti cattivi la sua anima precipita nell'inferno dopo la morte, e lui finisce schiavo dei demòni;⁶⁸¹ questo è ciò che essi desiderano (506).

⁶⁷⁸ CCC 2117.

⁶⁷⁹ Cf. CCC 1955.

⁶⁸⁰ Cf. Es 32,7-10; 21-24; Mt 12,43-45; Lc 8,27-39; CCC 391-395.2116.

⁶⁸¹ Cf. Mt 10,28; 22,13; 25,30; Lc 13,27-28; CCC 2113.

Nonostante «la permissione divina dell'attività diabolica [sia] un grande mistero»,⁶⁸² si può sapere con certezza che la potenza degli spiriti cattivi non è infinita: infatti, essi non sono altro che creature. Essi hanno, inoltre, «un aspetto orribile»; invece l'arte sacra è vera e bella, perché «è una forma di sapienza pratica che unisce intelligenza e abilità per esprimere la verità di una realtà nel linguaggio accessibile alla vista e all'udito. [...] Come ogni altra attività umana, l'arte non ha in sé il proprio fine assoluto, ma è ordinata al fine ultimo e da esso nobilitata».⁶⁸³

Per buona ventura, il Signore del Cielo solo di rado permette che gli spiriti cattivi appaiano tra gli uomini. Quelli che vediamo quasi mai possiedono una bella immagine, ma sovente hanno un aspetto orribile: un corpo solo e cento braccia, o tre teste e sei braccia, o la testa di un bue, o la coda di un drago o altre mostruosità del genere, che fanno capire come ci si trovi di fronte non a parvenze celesti, ma al volto malvagio dei demòni. Ciononostante la gente ancora si confonde, fabbrica loro statue e le pone su troni dorati, le adora, offre loro sacrifici.⁶⁸⁴ Che tristezza! (507).

7.5. La Religione delle Tre in Una non è una religione ortodossa

Una forma religiosa che mescola dottrine, liturgie, pratiche spirituali di diversa provenienza è chiamata sincretismo. Secondo il missionario maceratese, la «Religione delle Tre in Una» è una forma di sincretismo, ed è assolutamente incompatibile con la Chiesa cattolica: poiché in essa credenze di vario genere vengono assimilate disordinatamente costituendo una specie di religione personale, manipolabile direttamente dagli individui.

⁶⁸² CCC 395.

⁶⁸³ CCC 2501.

⁶⁸⁴ Cf. CCC 2500-2503.

Un tempo, nel Suo stimato paese, ciascuna delle tre religioni aveva una sua chiara fisionomia. Recentemente è apparso un mostro, non so da dove: ha un corpo e tre teste ed è chiamato la Religione delle Tre in Una.⁶⁸⁵ La gente comune dovrebbe rifuggirla con spavento, e gli spiriti più nobili avrebbero dovuto subito censurarla; di fatto, invece, si sono prostrati di fronte ad essa e l'hanno seguita. Forse ciò non compromerà ancor di più il cuore degli uomini? (508).

Il LC desidera saperne di più: «Ho sentito parlare di una cosa del genere, ma le persone erudite non la condividerebbero mai. Vorrei che Lei fosse esplicito nell'indicarne gli errori» (509).

La fallacia della «Religione delle Tre in Una» può essere provata da numerose ragioni valide; qui, il LO ne presenta soltanto alcune.

Le Tre Religioni sono tutte vere e complete; oppure tutte sono false e incomplete; oppure una è vera e completa, e le altre due sono false e incomplete. Se una è vera e completa, è sufficiente credere ad essa; perché si dovrebbero praticare le altre due? Se sono tutte false e incomplete, dovrebbero essere rifiutate; perché abbracciarle tutte e tre? Indurre qualcuno a praticare una falsa religione è già un errore grave; quanto più grande sarà l'errore di indurlo a praticare tre false religioni? Se solo una è la religione vera e completa, e le altre due sono false e incomplete, allora bisogna seguire solo quella vera. A che cosa servono quelle false? (510).

Un'opinione comune dice: «il bene risulta dall'integrità, il male da qualunque difetto».⁶⁸⁶ Ad esempio, una bella donna a cui manchi il naso è da tutti considerata brutta. Ho già chiaramente spiegato, in pre-

⁶⁸⁵ 三函教 è tradotta in italiano come «Religione delle Tre in Una»; in cinese viene chiamata anche 三一教 o 夏教. È un sincretismo tra daoismo, buddhismo e confucianesimo. Questa idea filosofico-religiosa, risalente al primo periodo di divisione successivo alla caduta degli 汉, tra il III e il V secolo, acquistò particolare rilievo a partire dalla metà del XVI secolo. 林兆恩 (1517-1598) è stato considerato il fondatore della suddetta religione. Le sue opere principali sono 《林子三教正宗统论》, 《夏午真经》. Vedi <http://baike.baidu.com/view/717503.htm> (accesso: 16.09.2013).

⁶⁸⁶ *STh* I-II, q. 18, a. 2, co.

cedenza, come gli insegnamenti di quei due personaggi siano difettosi.⁶⁸⁷ Se adesso vengono sommati, ciò darà luogo inevitabilmente a un insieme di errori e assurdità (511).

Una religione retta induce i suoi fedeli a credere fermamente, con cuore integro e senza divisioni. Invece i fedeli della Religione delle Tre in Una debbono dividere il loro cuore, in modo da seguire tre sentieri differenti. Ciò non indebolirà la loro fede? (512).

È assurdo pensare che le intenzioni di ciascun fondatore delle Tre Religioni siano uguali, e addirittura identiche:

Le tre religioni in questione sono state fondate da tre uomini diversi. Confucio non percorse la strada di Laozi, ma fondò la scuola confuciana. Il Buddha era insoddisfatto delle scuole daoista e confuciana, e così portò il buddhismo in Cina. Le prospettive di queste religioni sono diverse l'una dall'altra, ma dopo duemila anni si fanno congetture sulle intenzioni dei loro fondatori, forzandole ad essere identiche. Ciò non è forse ingannevole? (513).

I concetti filosofici e caratteristici delle Tre Religioni sono completamente diversi tra di loro. Il principio di non contraddizione afferma che è impossibile essere e non essere contemporaneamente e nello stesso senso; e dunque è impossibile unire le Tre Religioni, proprio perché non c'è via di mezzo tra l'essere e il non essere.⁶⁸⁸

Delle Tre Religioni una enfatizza il non-essere, l'altra il vuoto, e l'ultima la realtà e l'essere. Tra le cose opposte sotto il cielo non ci sono distinzioni più grandi che tra il vuoto e la realtà, e tra il non-essere e l'essere.⁶⁸⁹ Se le Tre Religioni potessero unire l'essere e il non-essere, il vuoto e la realtà, allora noi potremmo unire anche l'acqua e il fuoco, il quadrato e il cerchio, l'oriente e l'occidente, il cielo e la terra; non ci sarebbe nulla di impossibile sotto il cielo (514).

⁶⁸⁷ Cf. *TZSY* 337.

⁶⁸⁸ Cf. OLMÍ, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», 263.

⁶⁸⁹ Cf. *TZSY* 180.

Come è possibile che i fedeli della Religione delle Tre in Una non siano confusi dal fatto che i suoi precetti basilari si contraddicono reciprocamente? Difatti, non solo la realtà non si contraddice, ma neanche il discorso può essere contraddittorio; tanto meno la dottrina e i precetti di una religione.

Perché non si tiene conto del fatto che i precetti basilari di ciascuna delle Tre Religioni sono diversi? Se una di esse proibisce di uccidere, e l'altra ordina di ammazzare gli animali per compiere i sacrifici, allora i fedeli della Religione delle Tre in Una che desiderano seguire il primo precetto debbono disobbedire al secondo; l'osservare e il trasgredire, il disobbedire e l'obbedire, non portano a una confusione totale? (515).

Dopo aver mescolato le differenti identità delle Tre Religioni non si trova più l'identità di nessuna religione, e l'uomo è costretto a cercare altrove la retta Via.

Chi crede nella Religione delle Tre in Una si troverà senza una vera religione da seguire; sarà privato di qualsiasi religione, e sarà costretto a cercare altrove la retta strada. Chi pone la sua fede nella Religione delle Tre in Una si illude di oltrepassare i limiti di una religione soltanto, mentre in realtà non crede in nessuna (516).

La retta Via non consiste in altro che nel «conoscere la perfetta virtù del Sovrano Supremo». ⁶⁹⁰ In realtà, la fede cristiana non è un concetto puramente filosofico, ma l'invito gratuito a fare esperienza di Dio. Qui si vede chiaramente come il LO proponga al LC la fede: «Piuttosto che conoscere la retta via del Sovrano Supremo, Lei forse vorrebbe essere seguace di qualcuno che parla della Via nel sogno?» (517).

⁶⁹⁰ Cf. Gv 17,3: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo». È bellissimo vedere che il missionario maceratese usa l'espressione 上帝正德 («la perfetta virtù del Sovrano Supremo») per indicare Cristo. Tale espressione rivela non solo l'identità di Dio come 正 (rettitudine e perfezione) e 德 (virtù e bontà), ma anche il rapporto di Dio con Cristo.

A partire dal fatto che «l'uomo è naturalmente proteso alla verità»,⁶⁹¹ il LO conduce il LC a riconoscere l'unica Verità, pur senza nominare Cristo; Verità a cui si conforma la Via, ossia il 道, per ottenere «la Vita in abbondanza». L'intenzione missionaria del gesuita maceratese è assai evidente, dal momento che «Dio vuole la salvezza di tutti attraverso la conoscenza della verità».⁶⁹² In tale modo Gesù – «la via, la verità e la vita»⁶⁹³ – è stato presentato con un linguaggio accessibile ai cinesi.

La Verità è unica, e la Via si conforma alla Verità;⁶⁹⁴ perciò ha la Vita in abbondanza.⁶⁹⁵ Se non si raggiunge l'unica Verità, le proprie radici non andranno in profondità; se le radici non sono profonde, il cammino sarà instabile; se il cammino è instabile, la propria fede mancherà di sincerità.⁶⁹⁶ Non raggiungere l'unica Verità, non avere radici profonde, non possedere una fede sincera: come può così la propria conoscenza essere perfetta? (518).

7.6. Conclusione

Il LC sospira per la lentezza del cuore umano nel cercare la salvezza, e al tempo stesso è grato delle parole di luce e di fede che ha ascoltato. Infine egli chiede umilmente al LO l'aiuto per mezzo del 正道 (retta Via):⁶⁹⁷

⁶⁹¹ CCC 2467.

⁶⁹² CCC 851.

⁶⁹³ Gv 14,6.

⁶⁹⁴ Cf. 2 Sam 7,28; Pr 8,7; 1 Gv 1,5; CCC 144.215-217.2465.

⁶⁹⁵ Cf. Gv 10,10; CCC 679.

⁶⁹⁶ Cf. Mt 7,24-27; Sal 80,10; Is 11,1.

⁶⁹⁷ L'espressione 正道 è ricca di significato: può essere tradotta come «retta Via», «giusta Dottrina», «Principio originario», ecc. Il termine 正, comunemente tradotto come «retto», «giusto», «originario», può essere tradotto anche come «positivo», «puro», «ortodosso», «quadrare», «rimettere a posto», «correggere» ecc. Tale termine è utilizzato ben 82 volte nel TZSY. Il significato di 道 è stato detto precedentemente, vedi TZSY 20.

Ahimè! I ladri si alzano nel cuore della notte per nuocere alle persone; e noi non ci siamo ancora destati per salvarci.⁶⁹⁸ Ascoltando le Sue parole, esse sono per me come un colpo di fulmine che mi risveglia dal sonno.⁶⁹⁹ Malgrado tutto spero ancora che Lei mi aiuti, per mezzo della retta Via (519).

Il suo interlocutore invita il LC ad alzare gli occhi al Cielo e a pregare Dio perché l'ora è favorevole: «Poiché il Suo cuore si è risvegliato e i Suoi occhi si sono aperti, è giunto il momento di guardare al Cielo e di pregare per riceverne l'aiuto» (520).

8. USANZE OCCIDENTALI, SIGNIFICATO DEL CELIBATO E RAGIONE PER CUI DIO È NATO IN OCCIDENTE

Il capitolo VIII presenta *Un sommario delle usanze occidentali, un trattato sul significato del celibato dei religiosi, e una spiegazione della ragione per cui il Signore del Cielo è nato in Occidente*. Il LC desidera conoscere l'insegnamento del Signore del Cielo, così com'è praticato nella terra del missionario; questi risponde fornendo un breve resoconto dell'organizzazione sociale del suo mondo (521-526), e del celibato dei religiosi confrontato con il matrimonio (527-573). Poi arriva il punto focale di tutto il dialogo, l'apice della convergenza pazientemente costruita attraverso la lunga conversazione sui valori delle due civiltà.

Dopo aver fatto riflettere l'interlocutore sull'esistenza e sugli attributi di Dio, che la ragione è in grado di scoprire, il LO lo mette di fronte alla Rivelazione cristiana, che supera la ragione umana. Quindi, nei pochi paragrafi che restano, viene fatto un breve resoconto della storia della salvezza: la creazione, il peccato e la caduta dell'uomo, la nascita del Salvatore Gesù Cristo, Figlio di Dio, la sua ascensione al Cielo, la missione evangelizzatrice dei discepoli, la Chiesa e ciò che è

⁶⁹⁸ Cf. Lc 16,8; Gv 8,12.

⁶⁹⁹ Cf. Rm 13,11; At 9,1-19; Sal 77,19; Dn 8,17.

necessario per farne parte, cioè il pentimento dei peccati e il battesimo (576-594). Infine, come il centurione, visto ciò che era accaduto, arriva a glorificare Dio – «Veramente quest'uomo era giusto» (Lc 23,47) –, così anche il LC arriva a riconoscere la propria provenienza da Dio Padre, è pieno di gratitudine verso il LO, è pentito dei peccati commessi e desideroso di compiere la volontà del grande Padre.

8.1. Usanze dei paesi di professione di fede cattolica

Dopo aver sentito parlare della dottrina cristiana, il LC desidera conoscere anche le sue usanze: «Poiché il Suo nobile paese pratica l'insegnamento del Signore del Cielo, la popolazione dovrebbe essere semplice e onesta, e i costumi corretti e raffinati. Vorrei sentir parlare delle vostre usanze» (521).

Consapevole della differenza culturale che intercorre tra lui e il suo interlocutore, il LO dice che le usanze dei cristiani possono essere diverse, però la conoscenza della Via, ossia del 道, è l'obiettivo più importante per tutti i popoli che credono in Cristo e nella sua Chiesa. I sovrani credenti si occupano anche di preservare la retta «tradizione», ovvero l'ortodossia, del 道:

I popoli che credono nella nostra santa Chiesa esprimono la loro fede in modi differenti; perciò, sebbene si possa dire che tutti credono nella stessa Via, non si può sostenere che tutti abbiano le medesime usanze. Ciononostante, in generale si può affermare che i paesi occidentali considerino la conoscenza della Via come loro compito fondamentale. Così anche i sovrani di queste nazioni si impegnano nel preservare la retta trasmissione della Via (522).

Di seguito, si tratta del romano Pontefice e dei vescovi: che «sono dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, che predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita».⁷⁰⁰

⁷⁰⁰ LG 25.

C'è anche un'altra istituzione, la più autorevole, chiamata Pontefice: il suo unico scopo è promulgare gli insegnamenti per conto del Signore del Cielo ed istruire il mondo, affinché le false dottrine non possano diffondersi in questi paesi.⁷⁰¹ Egli occupa la sede della Chiesa, esercitando la triplice autorità;⁷⁰² poiché non si sposa non ha eredi, e dunque un uomo virtuoso e abile viene eletto per succedergli.⁷⁰³ Tutti i sovrani e i ministri delle altre nazioni gli obbediscono.⁷⁰⁴ Poiché è libero da legami familiari può dedicarsi esclusivamente al bene comune; e non avendo figli considera mille miliardi di uomini come suoi figli, spendendo tutte le proprie energie per condurre le persone alla Via. Ciò che non può fare personalmente lo delega a uomini di talento e virtuosi, che insegnano e governano in molte nazioni (523).⁷⁰⁵

I precetti della Chiesa vengono presentati come un modo di vivere altamente morale in una civiltà evoluta. In realtà, «il carattere obbligatorio [delle] leggi positive promulgate dalle autorità pastorali, ha come fine di garantire ai fedeli il minimo indispensabile nello spirito di preghiera e nell'impegno morale, nella crescita dell'amore di Dio e del prossimo».⁷⁰⁶

In questi paesi la popolazione cessa ogni attività un intero giorno su sette. Vietati i cento lavori, gli uomini e le donne, nobili e plebei, si riuniscono nei santuari per vivere i momenti liturgici di adorazione e di sacrificio, e per ascoltare la predicazione sulla Via e la spiegazione della sacra Scrittura (524).⁷⁰⁷

Partirono verso i quattro angoli della terra schiere di giovani membri dei numerosi ordini religiosi. Questi erano dotati di grandi risorse

⁷⁰¹ Cf. *LG* 22; *CCC* 2035; *CIC* 330-334.749-752.

⁷⁰² Cf. *LG* 25-27; *CIC* 1008.

⁷⁰³ Cf. *CIC* 332.378.1037.

⁷⁰⁴ Cf. *CIC* 754; *CCC* 2037.

⁷⁰⁵ Cf. *LG* 22-24; *CCC* 2034; *CIC* 377.749.753.

⁷⁰⁶ *CCC* 2041.

⁷⁰⁷ Cf. *CCC* 2042; *CIC* 1248.

intellettuali, di una solida e intrepida fede, di zelo e amore per evangelizzare tutti i popoli:

Poi ci sono gli ordini religiosi, a cui appartengono letterati generosi. I loro membri viaggiano per ogni dove, insegnando ed esortando le persone ad agire bene.⁷⁰⁸ Tra questi ordini c'è la mia umile Compagnia, che porta il nome di Gesù; è stata fondata di recente, ma ha già avuto tre o quattro appartenenti la cui fama si è diffusa in molti paesi.⁷⁰⁹ Ogni nazione richiede membri della Compagnia affinché educino i discepoli e li guidino sulla vera Via (525).

8.2. Significato del celibato dei religiosi

Esprimendo la propria ammirazione per le buone istituzioni dell'Occidente, il LC elogia le regole evangeliche della Compagnia di Gesù, ma riconosce le difficoltà di metterle in pratica in Cina.

Un paese che elegge i sapienti come amministratori e manda i letterati ad istruire le persone stima la virtù; questi sono usi eccellenti! Ho anche inteso che chi entra in un ordine della Sua nobile religione non ha possedimenti privati, che la ricchezza dei membri è messa in comune, e che le cose vengono fatte non per propria decisione, ma sempre in obbedienza agli ordini dei superiori. I membri, quando sono giovani, si dedicano al perfezionamento della propria virtù e all'apprendimento della conoscenza; quando sono adulti, dopo aver terminato gli studi, sono in grado di istruirne altri. Questo scambio tra culture e questi incontri sinceri sono difficilmente messi in pratica in Cina, anche da parte di coloro che insegnano la Via (526).

⁷⁰⁸ Si riferisce principalmente ai missionari religiosi: ad esempio ai francescani, agli agostiniani, ai domenicani, ai gesuiti, ecc.

⁷⁰⁹ Si riferisce ai primi santi della Compagnia di Gesù, ad esempio a sant'Ignazio di Loyola (1491-1556), a san Francesco Saverio (1506-1552), a san Luigi Gonzaga (1568-1591), ecc.

Il LC considera il precetto del celibato come se fosse contro la natura delle «creature viventi» e il «fondamento della natura» di Dio, perciò domanda:

E però, che senso hanno il precetto del celibato casto per tutta la durata della vita e il divieto di sposarsi? Dev'essere difficile astenersi completamente da ciò che è naturale per le creature viventi; generare la vita è al fondamento della natura del Sovrano Supremo, è ciò che abbiamo ereditato dai nostri antenati per centinaia e migliaia di generazioni. Come possiamo interromperlo bruscamente? (527).

È veramente difficile rispondere a tale interrogativo, considerando il contesto storico e socioculturale della Cina. Ricci deve fare un uso molto accorto del linguaggio, nel tentativo di illustrare ai lettori cinesi la bellezza della castità come dono di Dio al servizio dell'uomo. Partendo dalla risposta del Vangelo, egli inizia un vero dialogo interculturale e interreligioso.

A proposito della castità, è certamente una condotta difficile per l'essere umano. Perciò il Signore del Cielo non ha ordinato che tutti la osservino, ma ci ha lasciati liberi di scegliere; chi vuole può osservarla.⁷¹⁰ Malgrado sia ardua, la castità può essere di conferma alla virtù; la sua difficoltà risiede nell'estrema austerità del retto comportamento che richiede (528).

La fermezza della scelta personale dell'uomo nobile viene esaltata, poiché egli non ha paura di affrontare «alcuna fatica nel perfezionare la propria virtù». Così, la prima difesa della castità risiede nel distinguere «ciò che è difficile» da «ciò che non è giusto».

⁷¹⁰ Cf. Mt 19,10-12; 1 Cor 7,6-8; CCC 2344: «La castità rappresenta un impegno eminentemente personale; [...] suppone il rispetto dei diritti della persona, in particolare quello di ricevere un'informazione e un'educazione che rispettino le dimensioni morali e spirituali della vita umana».

Chiunque abbia iniziato a progredire nella virtù ha scelto con fermezza la propria strada, e non muta direzione. L'uomo nobile non teme alcuna fatica nel perfezionare la propria virtù. Una volta che l'aspirazione del nostro cuore è stata fermamente stabilita, nulla al mondo può costituire per noi una difficoltà. Se si equiparasse ciò che è difficile a ciò che non è giusto, sarebbe ben arduo essere uomini retti (529).

Il LO ricorda solennemente che Dio è il Signore della vita, perché l'uomo, il cui cuore è misero, non può comprendere il cuore infinito di Dio. La castità, che trova la sua origine nell'unione al cuore di Dio, non genera figli, ma al tempo stesso è fonte di vita.

È il Sovrano Supremo che determina la vita; chi determina la morte? Entrambe derivano dall'Uno, e da nessun altro.⁷¹¹ Diecimila generazioni fa, prima che il cielo e la terra venissero all'esistenza e prima che il Sovrano Supremo creasse un solo essere vivente, dov'era la Sua natura generatrice di vita?⁷¹² Il cuore dell'uomo è misero e ottenebrato, e non può comprendere il sommo, nobile cuore di Dio; come può credere che sia in errore?⁷¹³ Inoltre, se l'uomo fosse partecipe con il proprio cuore del cuore del Sovrano Supremo,⁷¹⁴ non solo troverebbe giusto il generare figli, ma anche il non generarli (530).

Qui, la centralità di Cristo viene messa, pur implicitamente, in evidenza; poiché nella teologia paolina solo in Cristo può realizzarsi che «molte [siano] le membra, ma uno solo [sia] il corpo».⁷¹⁵ Si intravede un'altra caratteristica della Chiesa, ovvero la «cattolicità»:⁷¹⁶ nel quadro dell'integrità della fede e delle comunità cristiane, le diversità di ciascun membro non solo non vengono annientate, anzi sono moltiplicate come una ricchezza a vantaggio di tutti.

⁷¹¹ Cf. Dt 32,39; Rm 4,17; Is 48,1; Eb 11,19.

⁷¹² Cf. Sir 18,1; Gv 1,1ss; Col 1,15-20; Eb 1,2.

⁷¹³ Cf. Gdt 8,14; Gb 15,8; 36,26; Is 40,12-31; Sal 139,16-18; Rm 11,33.

⁷¹⁴ Cf. Rm 15,5; Fil 2,5s; Gv 10,30.

⁷¹⁵ 1 Cor 12,20.

⁷¹⁶ Cf. AG 1; CCC 830-838.1292.

Tutte le persone sotto il cielo, nel loro insieme, sono come un unico corpo, con un cuore solo e un'anima sola.⁷¹⁷ Il corpo, però, non risulta composto di un solo membro, ma di molte membra. Se il corpo fosse tutto testa o ventre, come potrebbe muoversi? Se fosse tutto mani o piedi, come potrebbe vedere o sentire o nutrirsi?⁷¹⁸ Alla luce di ciò, è sconveniente che tutti gli uomini di un paese siano costretti a uniformarsi alla medesima condotta (531).

È sottinteso che la sequela di Cristo richiede all'uomo non solo di seguirlo «nell'obbedienza del discepolo e nell'osservanza dei comandamenti»; questo appello a seguirlo è anche «accostato all'esortazione alla povertà e alla castità».⁷¹⁹ Così, perfettamente in linea con il Maestro, il missionario maceratese dice che il servizio di Dio «richiede uomini speciali e casti».

Lei sostiene che una persona, per essere completa, dovrebbe sia avere figli, sia essere sacerdote e dedicarsi al culto divino. Secondo il mio umile parere, però, anche se il desiderio di sposarsi non è facilmente eliminabile, il servizio del Sovrano Supremo richiede uomini speciali e casti.⁷²⁰ Se qualcuno si assumesse entrambe le responsabilità, trascurerebbe certamente il culto divino.⁷²¹ Quando un uomo serve il proprio sovrano, esercitando la temperanza riesce a vincere se stesso;⁷²² a maggior ragione, non dovrebbe moderarsi nelle passioni per servire il Sovrano Supremo? (532).

Nell'antichità un uomo virtuoso poteva «farsi carico della duplice responsabilità» della famiglia e dell'annuncio del Vangelo: ad esempio, gli apostoli erano quasi tutti sposati. Il problema odierno risiede nella carenza di persone virtuose; perciò l'educazione alla santità diventa sempre più urgente, e non si tratta semplicemente di aumentare il numero dei figli che si mettono al mondo.

⁷¹⁷ Cf. Rm 12,4 s.; 1 Cor 12,12; Ef 4,4; Gal 3,28; Col 3,11.

⁷¹⁸ Cf. 1 Cor 12,14-19.

⁷¹⁹ CCC 2053.

⁷²⁰ Cf. Mc 10,29-30; Mt 16,24; 19,10; Ap 14,4.

⁷²¹ Cf. 1 Cor 8,33.

⁷²² Cf. Mt 19,12. È probabile che qui ci si riferisca agli eunuchi, pur utilizzando parole gentili per non offendere i numerosi eunuchi cinesi che servivano l'Imperatore nell'epoca di Ricci.

Nei tempi antichi la popolazione non era numerosa, tuttavia le persone virtuose erano molte; così, un uomo poteva anche farsi carico della duplice responsabilità. I problemi di oggi non sono dovuti alla scarsità della popolazione, ma al fatto che, pur essendoci molte persone, poche sono virtuose. Desiderare molti figli e ignorare come istruirli equivale ad accrescere un branco di animali: come si può dire che debba essere questo l'accrescimento del genere umano? (533).

I missionari vengono presentati come uomini virtuosi che vedono ciò di cui ha davvero bisogno l'umanità; essi, provando compassione profonda, non solo desiderano salvare tutti gli uomini, ma mettono concretamente in pratica le regole che conducono a tal fine. In altre parole, i missionari che hanno discernimento, o, per meglio dire, che sono illuminati dalla luce del mondo che è Cristo, sono compassionevoli ed umili: così da accettare ed attuare tutti i metodi validi, legati ai consigli evangelici, al fine di collaborare con il Signore per il «bene comune» che include, soprattutto, la salvezza delle anime.

Chi si dedica alla salvezza del mondo prova una grande pietà per la situazione attuale, e per questo motivo adotta le regole della mia umile Compagnia: vivere in castità e nel celibato, rimandare la generazione dei figli, affrettarsi di rinascere nel Logos al fine di salvare e soccorrere l'umanità caduta e derelitta.⁷²³ Questo scopo non riveste forse il più grande interesse per il bene comune? (534).⁷²⁴

⁷²³ Cf. M. GIOIA (ed.), «Gli scritti di Ignazio di Loyola», in *Classici delle Religioni. La religione cattolica*, UTET, Torino 1977, 391.

⁷²⁴ Nelle Formule dell'Istituto, il «bene comune» viene quasi sempre subito dopo la gloria di Dio (cf. GIOIA (ed.), «Gli scritti di Ignazio di Loyola», 217.221). Nelle Costituzioni della Compagnia di Gesù, il «bene comune» è spesso chiamato anche il «bene universale» (cf. ID., «Gli scritti di Ignazio di Loyola», 741). Un altro esempio: «Nella misura in cui lo permetteranno le opere di misericordia spirituale, che sono più importanti, nella misura in cui le forze saranno sufficienti, si impegneranno pure nelle opere di misericordia corporale, [...] che terrà sempre dinanzi agli occhi il maggior servizio di Dio e il bene universale» (ID., «Gli scritti di Ignazio di Loyola», 594).

L'uomo e la donna sono creati a immagine di Dio: il LO mette in evidenza l'uguaglianza tra di loro, e la loro «insopprimibile dignità, che viene direttamente da Dio, loro Creatore».⁷²⁵ Non a caso la stessa autentica dignità e responsabilità entra in gioco nel campo matrimoniale e della «trasmissione della vita». Per i cinesi contemporanei di Ricci, è assolutamente innovativo prendere in considerazione che la donna possa avere la stessa dignità dell'uomo.

Inoltre, gli uomini e le donne sono responsabili allo stesso modo della trasmissione della vita umana. Attualmente ci sono alcune vergini, già fidanzate con uomini morti prima del matrimonio, che per mantenere la propria rettitudine non si sposano con nessun altro. Le persone colte le lodano, e gli imperatori rivolgono loro pubblici encomi (535).

Siccome la castità e la fedeltà delle vergini sopra menzionate sono meritevoli di lodi ed encomi, allora anche il celibato dell'uomo dovrebbe essere lodato; a maggior ragione, in chi vive «nella castità, rinunciando alla trasmissione della vita» al fine di servire Dio e l'uomo.

Per mantenersi fedeli a un solo uomo esse vivono nella castità, rinunciando alla trasmissione della vita, e rimangono in casa senza mai sposarsi; eppure vengono lodate. I miei tre o quattro confratelli, che hanno voluto servire il Sovrano Supremo e che, per viaggiare più facilmente in tutti i luoghi sotto il cielo e insegnare ai diecimila popoli,⁷²⁶ non hanno avuto tempo di occuparsi del matrimonio,⁷²⁷ vengono invece disprezzati; non è forse eccessivo? (536).

Non presumendo più che il celibato sia contro la natura dell'uomo o contro il «fondamento della natura» di Dio, il LC riformula la sua domanda:⁷²⁸ «Come può il matrimonio essere dannoso per chi voglia diffondere la Via ed esortare le persone a condurre una buona vita?» (537).

⁷²⁵ CCC 369.

⁷²⁶ Cf. Mt 28,19; Mc 16,15; Col 1,23.

⁷²⁷ Cf. 1 Cor 7,29 s.

⁷²⁸ Cf. TZSY 527.

A questo punto, per il LO non c'è altra risposta che quella di san Paolo:

Non è dannoso; semplicemente, rimanere celibi e non sposarsi consente una maggiore tranquillità in vista del proprio perfezionamento, e rende più semplice testimoniare ad altri.⁷²⁹ Mi lasci spiegare la convenienza del celibato sotto vari aspetti, in modo da capire la fondatezza o meno di ciò che viene fatto dalla mia umile Compagnia (538).⁷³⁰

È davvero geniale l'interpretazione ricciana dell'espressione paolina «chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso»!⁷³¹ Sviluppando il pensiero paolino sul matrimonio, egli estende la preoccupazione per la moglie a quella per la famiglia, che include il prendersi cura dei figli e provvedere al loro sostentamento. Così, collegandosi naturalmente al discorso di Gesù su Dio e mammona,⁷³² chi si impegna «pienamente negli affari secolari» difficilmente può staccarsi dalle ricchezze; mentre «il distacco dalle ricchezze è indispensabile per entrare nel regno dei cieli».⁷³³

Chi è sposato deve aver figli per costituire la famiglia; e dopo aver avuto i figli, deve prendersi cura di loro e accumulare ricchezze per provvedere al loro sostentamento. Così, un padre ha inevitabilmente il cuore oppresso dagli affari. Oggi ci sono più padri e figli, ci sono dunque più persone che cercano le ricchezze; ed essendo tali cercatori cresciuti di numero, è cresciuta per tutti la difficoltà di ottenere ciò che desiderano. Se mi impegnassi pienamente negli affari secolari non potrei staccarmi dalle cose mondane senza andare a picco, e di certo mi riterrei fortunato se riuscissi a cavarmela; come potrei realizzare l'aspirazione di condurre il prossimo alla rettitudine? Ciò che più importa nel perfezionamento della virtù è disprezzare le ricchezze e i

⁷²⁹ Cf. 1 Cor 7,32-38.

⁷³⁰ Cf. GIOIA (ed.), «Gli scritti di Ignazio di Loyola», 389-652.

⁷³¹ 1 Cor 7,33.

⁷³² Cf. Mt 6,24; 19,23s; CCC 2536.2544.

⁷³³ CCC 2556.

beni materiali;⁷³⁴ come potrei esortare gli altri a non preoccuparsene, se io stesso li amassi appassionatamente? (539).⁷³⁵

Il LO insiste sull'importanza di «purificare umilmente il nostro cuore» poiché «la *purificazione* del cuore concerne le immagini paterne e materne, quali si sono configurate nella nostra storia personale e culturale, che influiscono sulla nostra relazione con Dio». ⁷³⁶ Il cristiano deve lottare sempre contro la concupiscenza, con l'aiuto della grazia divina, per giungere alla purezza del cuore «mediante la virtù e il dono della castità, perché la castità permette di amare con un cuore retto e indiviso». ⁷³⁷ La purezza del cuore è la condizione preliminare per vedere Dio, perché «i “puri di cuore” sono coloro che hanno accordato la propria intelligenza e la propria volontà alle esigenze della santità di Dio, in tre ambiti soprattutto: la carità, la castità o rettitudine sessuale, l'amore alla verità e l'ortodossia della fede». ⁷³⁸

La natura della Via è la virtù, molto profonda e misteriosa; e il cuore degli uomini è inevitabilmente avvolto dall'oscurità. ⁷³⁹ Inoltre, la concupiscenza ottunde costantemente l'intelligenza umana. ⁷⁴⁰ Se un uomo diviene suo schiavo è come se una piccola luce venisse nascosta da un paralume di pelle spessa; non si troverebbe egli immerso in un'oscurità ancora maggiore? ⁷⁴¹ Come potrebbe dunque raggiungere la meraviglia della Via? Chi vive in castità è come se avesse ripulito dalla polvere l'occhio del suo cuore, aumentando così l'intensità della luce; perciò può comprendere le sottigliezze della Via e della virtù (540). ⁷⁴²

⁷³⁴ Cf. Lc 16,13.

⁷³⁵ Cf. CCC 875.932.2472.2506; Gc 2,18.

⁷³⁶ CCC 2779.

⁷³⁷ CCC 2520.

⁷³⁸ CCC 2518.

⁷³⁹ Cf. CCC 42.206.234.1028.

⁷⁴⁰ Cf. CCC 2517; 1 Gv 2,16; Ef 2,3.

⁷⁴¹ Cf. Lc 11,34s; CCC 1869.

⁷⁴² Cf. Mt 5,8; 1 Cor 13,12; 1 Gv 3,2; CCC 2519.2525.

Come «secondo la tradizione catechistica cattolica, il nono comandamento proibisce la concupiscenza carnale; il decimo la concupiscenza dei beni altrui»,⁷⁴³ così pure Ricci sostiene che il disorientamento morale e i mali dell'uomo derivano dal fatto di vivere nella «cupidigia delle ricchezze o nella lussuria». L'esempio delle malattie con le rispettive cure è ispirato dal fatto che Cristo stesso è il medico,⁷⁴⁴ e chi Lo segue trova certamente i rimedi giusti per sé e anche per gli altri.

Gli uomini sotto il cielo sono disorientati solo perché vivono nella cupidigia delle ricchezze, o nella lussuria. Chi fortemente desidera salvare il mondo con la benevolenza deve considerare la liberazione degli uomini da queste due tentazioni come il più urgente dei suoi obiettivi. Allorché un medico professionista utilizza antidoti per curare le persone, una medicina fredda è prescritta a chi soffre di disturbi caldi, e una medicina calda a chi è affetto da disturbi freddi; soltanto in questa maniera le malattie possono essere guarite.⁷⁴⁵ Poiché noi proviamo disgusto per i danni causati dalla ricchezza, abbiamo scelto la povertà;⁷⁴⁶ e poiché temiamo le ferite causate dalla concupiscenza, abbiamo scelto il celibato.⁷⁴⁷ Solo comportandosi così si può veramente riflettere sulle ricchezze disoneste e sulla concupiscenza. In tal modo i confratelli della mia umile Compagnia hanno donato la ricchezza onesta per esortare le persone a non arricchirsi disonestamente;⁷⁴⁸ hanno rinunciato al piacere

⁷⁴³ CCC 2514.

⁷⁴⁴ Cf. Mc 2,17.

⁷⁴⁵ Il concetto di yin e yang è usato dalla cultura cinese per spiegare la natura e tutti i suoi fenomeni, ed è quindi ovvio che sia stato incorporato nelle scienze naturali, prima fra tutte la medicina. Anzi la teoria yin-yang, insieme a quella dei cinque elementi, è il fondamento filosofico della medicina tradizionale cinese. Consapevole di questa tradizione millenaria, Ricci, estendendola spiritualmente, la mette in relazione con il Vangelo: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori a convertirsi» (Lc 5,31-32).

⁷⁴⁶ Cf. GIOIA (ed.), «Gli scritti di Ignazio di Loyola», 231.347-349.

⁷⁴⁷ Cf. GIOIA (ed.), «Gli scritti di Ignazio di Loyola», 391-394.

⁷⁴⁸ Cf. GIOIA (ed.), «Gli scritti di Ignazio di Loyola», 239.592-593.

di una retta sessualità per esortare le persone a non perdersi nella lussuria indecente (541).⁷⁴⁹

Il celibato è considerato come una grande possibilità di raccoglimento e concentrazione, da cui derivano diversi vantaggi: «Senza avere la mente divisa in molte cose, anzi mettendo ogni impegno in una sola, e cioè nel servire il proprio Creatore e nell'aiutare la propria anima, [si usano] più liberamente le proprie capacità naturali»⁷⁵⁰ al fine di «frenare le basse passioni dei diecimila popoli».

Anche se un uomo avesse grande talento e straordinaria abilità, ma il suo cuore fosse dissipato e non concentrato, tutte le sue opere sarebbero prive di perfezione. La conquista di sé è più difficile di quella del mondo. Dai tempi antichi fino ad oggi sono entrati nella storia gli eroi che hanno conquistato ciò che è sotto il cielo; ma quanti hanno vinto se stessi? Chi vuol diffondere la Via per i quattro mari non solo deve avere il dominio di sé,⁷⁵¹ ma deve anche adottare misure difensive per frenare le basse passioni dei diecimila popoli; la grandezza di quest'opera come si può misurare? Pur essendo totalmente concentrati non si è sicuri di poter giungere o meno alla perfezione;⁷⁵² quanto maggiore sarà la difficoltà se il cuore è occupato anche da altre cose? Lei vuole che io serva una giovane donna attraente, e abbia figli? (542).

Come la separazione dei cavalli maschi dalle femmine è indispensabile per ottenere buoni risultati dalle loro energie, così Ricci sostiene che l'uomo casto «conserva l'integrità delle forze di vita e di amore» in se stesso.⁷⁵³ Infine, i missionari sono paragonati alla primizia dei frutti della terra, offerti a Dio.

⁷⁴⁹ Cf. CCC 2346: «La carità è la forma di tutte le virtù. Sotto il suo influsso, la castità appare come una scuola del dono di sé. La castità rende colui che la pratica un testimone, presso il prossimo, della fedeltà e della tenerezza di Dio».

⁷⁵⁰ GIOIA (ed.), «Gli scritti di Ignazio di Loyola», 99.

⁷⁵¹ Non a caso, il dominio di sé viene trattato nel campo della castità (cf. CCC 2339.2342).

⁷⁵² Cf. GIOIA (ed.), «Gli scritti di Ignazio di Loyola», 391.469-484.

⁷⁵³ CCC 2338.

Un esperto allevatore di cavalli che si imbatte in buoni esemplari, come pezzati o sauri capaci di correre mille li in un giorno, li addestrerà con ogni cura in modo da prepararli ad essere schierati in prima linea.⁷⁵⁴ Temendo che si dedichino ad attività sessuali, li allontanerà dal branco e li priverà di ogni contatto con il sesso opposto. Anche la santa Chiesa del Signore del Cielo cerca uomini eccellenti e generosi, che siano in grado di viaggiare lungo le quattro direzioni per rendere più chiara la Via, per difenderla dalle offese, per comporre le opinioni discordanti, per sradicare gli insegnamenti sviati; il tutto al fine di preservare la rettitudine della stessa Chiesa.⁷⁵⁵ Lei vorrebbe indebolire il loro cuore risoluto con i piaceri della sessualità? E non vorrebbe sostenerli nella loro ferma decisione di respingere i vizi che derivano dalle basse passioni? I letterati occidentali sono più preoccupati di tramandare la Via che di provvedersi di una progenie. Ad esempio: il contadino che raccoglie diecimila dan⁷⁵⁶ dei cinque cereali non li usa tutti per seminarli nei suoi campi; ne sceglie una parte come contributo per il sovrano, e ne accantona un'altra per seminarla e mietere il raccolto l'anno successivo. Perché i diecimila uomini nel mondo dovrebbero tutti essere usati per generare figli, e nessuno dovrebbe essere riservato per altri scopi? (543).

Ciò che distingue l'uomo dagli animali sono le sue virtù. Siccome il bene comune «esige la prudenza da parte di ciascuno»,⁷⁵⁷ allora il missionario maceratese parla della prudenza, della rettitudine, del perfezionamento di sé, della benevolenza ovvero carità, e infine della gratitudine a Dio e del «conformarsi alla volontà» del Padre celeste.

⁷⁵⁴ È interessante sottolineare questo paragone, in cui ci sono tante somiglianze con la missione gesuitica: ad esempio, la scelta dei migliori soggetti, la buona preparazione, lo spirito militare e la capacità di viaggiare velocemente in tutto il mondo per adempiere alla missione ricevuta.

⁷⁵⁵ Cf. *LG* 4-5; *AA* 2; *CCC* 782.831.854.873; GIOIA (ed.), «Gli scritti di Ignazio di Loyola», 215-227.

⁷⁵⁶ Il 石 è una misura di volume che equivale a dieci 斗, cioè a 100 l.

⁷⁵⁷ *CCC* 1906.

Qualunque cosa sia comune agli uomini e agli animali non dovrebbe essere considerata di valore troppo alto. Faticare per trovare il cibo; trovare il cibo per sfamarsi; sfamarsi per ottenere l'energia vitale; ottenere l'energia vitale per resistere agli attacchi; resistere agli attacchi per preservare la propria vita: tutto ciò appartiene alla natura inferiore, e sotto questo aspetto c'è ben poca differenza tra gli uomini e gli animali. Essere prudenti per attuare la rettitudine e meditare profondamente;⁷⁵⁸ meditare per perfezionare se stessi;⁷⁵⁹ perfezionare se stessi per diffondere la benevolenza;⁷⁶⁰ diffondere la benevolenza per ringraziare il Signore del Cielo dei Suoi benefici: tutto ciò ha grande importanza nell'esistenza umana, e permette all'uomo di conformarsi alla volontà del Sovrano Supremo (544).⁷⁶¹

L'importanza assoluta della «Via» e della «dottrina» per tutta l'umanità viene messa in rilievo al fine di sottolineare che Cristo salvatore è l'unico che conduca al Padre⁷⁶² e alla Verità.⁷⁶³ Nella consacrazione alla Via, la rinuncia al matrimonio è meno esigente rispetto al martirio: poiché questo «è la suprema testimonianza resa alla verità della fede [...] e della dottrina cristiana».⁷⁶⁴ Il legame con Cristo, centro della vita cristiana, «occupa il primo posto rispetto a tutti gli altri legami, familiari o sociali. Fin dall'inizio della Chiesa, ci sono stati uomini e donne che hanno rinunciato al grande bene del matrimonio per seguire l'Agnello dovunque vada, per preoccuparsi delle cose del Signore e cercare di piacergli».⁷⁶⁵

Guardando le cose da questo punto di vista, che cos'è più importante: l'affetto del matrimonio o la determinazione di dedicarsi alla Via?

⁷⁵⁸ Cf. *GS* 26; *CCC* 1805-1806.1835.

⁷⁵⁹ Cf. *CCC* 1704.1804.

⁷⁶⁰ Cf. *CCC* 1827.

⁷⁶¹ Cf. *Lc* 17,11-19; *Gv* 4,34; *CCC* 41.213.370.1953.

⁷⁶² Cf. *CCC* 2609.

⁷⁶³ Cf. *Gv* 14,6; *CCC* 2466.

⁷⁶⁴ *CCC* 2473.

⁷⁶⁵ *CCC* 1618.

Tutte le cose sotto il cielo preferirebbero che non ci fosse nulla da mangiare, piuttosto che non ci fosse la Via; tutte le cose sotto il cielo preferirebbero che non ci fossero gli uomini, piuttosto che non ci fosse la dottrina. A causa della necessità urgente di diffondere la Via si può rinviare il matrimonio, ma non si può rinviare la diffusione della Via per la necessità di sposarsi.⁷⁶⁶ Compiere la santa volontà del Signore del Cielo è cosa buona e giusta anche se si dovesse rinunciare alla propria vita; quanto più si dovrà essere disposti a rinunciare al matrimonio? (545).⁷⁶⁷

«Da sempre la Chiesa ha tratto l'obbligo e la forza del suo slancio missionario dall'amore di Dio per tutti gli uomini»,⁷⁶⁸ poiché essa «è per la sua natura missionaria». ⁷⁶⁹ Tale natura, ancora più evidente, si manifesta nelle attività dei missionari religiosi.

La mia umile Compagnia non ha altro obiettivo che diffondere la retta Via per le quattro direzioni della terra. Se la Via non progredisce in Occidente, i membri della mia Compagnia si trasferiscono in Oriente; e se non progredisce in Oriente, si trasferiscono a Settentrione o a Meridione.⁷⁷⁰ Perché dovrebbero confinarsi inutilmente in un solo luogo? Un medico benevolo non si ferma in un posto soltanto, ma si muove di luogo in luogo per curare gli ammalati.⁷⁷¹ Solo così si può dire che elargisce con larghezza i suoi benefici (546).

Il legame con la famiglia richiede per sua natura un luogo stabile, e quindi non facilita gli spostamenti immediati e continui richiesti dalla missione. La bellezza della vita consacrata risiede nel seguire Cristo «più da vicino» e camminare nella via «più stretta», ovvero nella

⁷⁶⁶ Cf. Mt 9,37; Lc 10,2; CCC 851.927.932.

⁷⁶⁷ Cf. Mt 16,24 s.; Mc 8,34; CCC 2232.2253.

⁷⁶⁸ CCC 851.

⁷⁶⁹ AG 2.

⁷⁷⁰ Cf. GIOIA (ed.), «Gli scritti di Ignazio di Loyola», 223-224.391.

⁷⁷¹ Cf. Mt 9,12; 9,35 s.; Lc 10,9; At 8,25.

sequela:⁷⁷² non tanto nel senso della mortificazione o della rinuncia, ma nell'operare a beneficio e a vantaggio di tutti. In tal modo, i religiosi stimolano con il proprio esempio tutti coloro che stanno loro intorno, e «testimoniano in modo splendido che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle beatitudini».⁷⁷³

Un uomo sposato è legato a un solo luogo, e i suoi doveri non vanno al di là del dare ordini nella propria famiglia, o tutt'al più del governare la nazione. Non ho mai sentito dire che un missionario cinese abbia viaggiato all'estero, dal momento che marito e moglie non si possono separare. Se i tre o quattro membri della mia Compagnia vengono a conoscenza di un luogo in cui praticare la Via, possono recarvisi immediatamente; anche se esso dista più di qualche decina di migliaia di li. Senza avere la preoccupazione di affidare la moglie e i figli alla cura di altri, essi considerano il Signore del Cielo come padre e madre, tutti gli uomini come fratelli, tutte le cose sotto il cielo come se fossero la propria famiglia.⁷⁷⁴ L'aspirazione che dilata il loro petto è grande quanto l'oceano ed il cielo; un uomo comune come può comprenderla? (547).

Quei figli di Dio «che sono giudicati degni dell'altro mondo e della risurrezione dei morti, non prendono moglie né marito; e nemmeno possono più morire, perché sono uguali agli angeli».⁷⁷⁵

Se due cose sono simili, le loro nature tendono ad assomigliarsi sempre di più. Gli angeli non hanno desideri sessuali, e la natura di una persona casta si avvicina a quella degli angeli perché, sebbene il suo corpo sia qui sulla terra, è simile a quella di chi vive in cielo.⁷⁷⁶ Gli uomini che pur avendo un corpo materiale imitano gli angeli immateriali non possono essere considerati alla stregua delle persone volgari e dei letterati

⁷⁷² Cf. CCC 2053.

⁷⁷³ CCC 932.

⁷⁷⁴ Cf. Mt 12,50; 23,8-10; Gv 17,14-26; LG 44.

⁷⁷⁵ Lc 20,35-36.

⁷⁷⁶ Cf. Mc 12,25.

mediocri. Qualsiasi cosa questi uomini, che sono puri di cuore, chiedano in preghiera al Signore del Cielo – soccorrere chi si trova nei disagi della siccità, della possessione diabolica, degli incendi o delle inondazioni – frequentemente la ottengono;⁷⁷⁷ se così non fosse, come si potrebbe dire che il Venerato Supremo li ama? (548).

È vero che «i consigli evangelici esprimono la pienezza vivente della carità, [...] e indicano vie più dirette, mezzi più spediti»,⁷⁷⁸ ma nulla essi tolgono alla dignità del matrimonio; anzi il patto matrimoniale «tra i battezzati è stato sollevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento».⁷⁷⁹

Tuttavia, pur avendo utilizzato questi argomenti per spiegare l'astensione dal matrimonio da parte dei membri della mia umile Compagnia, non li ho esposti per oppormi al matrimonio in sé. Prendere moglie è una cosa ragionevole, e non trasgredisce i comandamenti del Signore del Cielo;⁷⁸⁰ né si può dire che tutti coloro che non si sposano assomiglino agli angeli. Se una persona si astiene dall'attività sessuale e non si sposa, ma allo stesso tempo non si dedica totalmente alle virtù seguendo la saggezza, ciò non è forse inutile? (549).

Senza «la dedizione alle virtù», la castità non serve a nulla. Il celibato non è una scusa per soddisfare i desideri della carne⁷⁸¹ poiché i cristiani sono stati «chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità»⁷⁸² siano a servizio gli uni degli altri.

In Cina c'è chi rifiuta un corretto comportamento sessuale e pratica un erotismo perverso; c'è chi mette da parte qualsiasi rapporto con le

⁷⁷⁷ Cf. Mt 5,8; Mc 16,17-18; Lc 11,10; CCC 2518.

⁷⁷⁸ CCC 1974.

⁷⁷⁹ CCC 1601.

⁷⁸⁰ Cf. 1 Cor 7,25.38.

⁷⁸¹ Cf. Gal 5,16-26.

⁷⁸² Gal 5,13.

donne, e si diverte con i fanciulli. Gli uomini nobili in Occidente non parlano nemmeno dell'oscenità di questi individui, per paura di contaminare la propria bocca; anche gli animali conoscono solo rapporti sessuali tra maschi e femmine, senza pervertirsi in un modo così contro natura.⁷⁸³ Se l'uomo non ha pudore, a che livelli di peccato giungerà!⁷⁸⁴ I membri della mia umile Compagnia sono come il contadino che preserva i suoi semi e non li semina nel campo; Lei dubita se ciò sia giusto o meno, ma quanto più iniquo sarà gettarli via in un fosso? (550).

Il LC riconosce «le parole ragionevoli» che ha ascoltato: ossia che «la parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa [...] scruta i sentimenti e i pensieri del cuore».⁷⁸⁵

Le parole ragionevoli possono conquistare il cuore dell'uomo meglio di una spada affilata. Ma in Cina, nei testi classici, si trova l'affermazione: «Ci sono tre modi di mancare alla pietà filiale, e il peggiore di essi è il non avere figli».⁷⁸⁶ Che ne dice di questo? (551).

Per rispondere a una simile domanda, il LO si limita a riflettere sulle stesse autorità confuciane:

Alcuni commentatori affermano che i tempi sono cambiati. Anticamente la popolazione era scarsa, ed era giusto che il genere umano proliferasse; ora che gli uomini sono numerosi, dovrebbero temporaneamente rallentare le nascite. La mia opinione, invece, è che le parole da Lei riportate non appartengano al Saggio, ma siano espresse da Mencio. Può darsi che le abbia fraintese; o forse le ha usate per giustificare il matrimonio dell'imperatore Shun senza citare il fatto, e altri hanno utilizzato deliberatamente tali parole fuorvianti. Nel *Libro dei Riti* ci sono

⁷⁸³ Cf. CCC 2351-2359.2380.2388-2390.

⁷⁸⁴ Cf. CCC 2521-2524.

⁷⁸⁵ Eb 4,12.

⁷⁸⁶ 《孟子·离娄上》：“不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也。”

molti passaggi che non si riferiscono all'antichità, trascritti a caso in questo classico da uomini di epoche successive per descrivere i riti dei loro tempi (552).

L'ermeneutica dei testi confuciani elaborata da Ricci è considerata esemplare in Cina,⁷⁸⁷ ed è stata elogiata da Papa Benedetto XVI come «una metodologia scientifica» che rispetta «le sane usanze del luogo che i neofiti cinesi non dovevano abbandonare quando abbracciavano la fede cristiana», con «la consapevolezza che la Rivelazione poteva ancor più valorizzarle e completarle».⁷⁸⁸ Secondo il LO, l'affermazione in questione non appartiene agli insegnamenti confuciani.

Nel Suo nobile paese si considera Confucio come un grande saggio. Nel *Grande Studio*, nella *Dottrina del Mezzo* e nei *Dialoghi* egli tratta in dettaglio la pietà filiale. Perché allora lui, i suoi discepoli e i suoi nipoti non citano alcuna norma riguardante questa grave offesa alla pietà filiale, ma solo Mencio inizia a scriverne? Confucio considerava Bo Yi e Shu Qi come uomini virtuosi dell'antichità, e Bi Gan come uno dei tre uomini benevoli della dinastia Shang.⁷⁸⁹ Dal momento che ha usato le parole «benevolo» e «virtuoso» per lodarli, certamente riteneva che la loro virtù fosse perfetta e non mancasse di nulla; ma nessuno di costoro ebbe figli. Se Mencio pensava che fossero poco rispettosi della pietà filiale e Confucio li stimava ricchi di benevolenza, non vi è forse contraddizione? Perciò direi che la concezione secondo cui non avere progenie significa mancare di pietà filiale non appartenga assolutamente ai cinesi antichi (553).

⁷⁸⁷ Cf. 张晓林, 《天主实义与中国学统》, 89-114.

⁷⁸⁸ BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo*, 537.

⁷⁸⁹ 伯夷 e suo fratello 叔齐 vissero al tempo della transizione tra le dinastie 商 e 周; sono ricordati nella letteratura cinese come esempi di virtù. Per lo stesso motivo è passato alla storia 比干, figlio del re 文丁 e nipote di 纣, ultimo sovrano della dinastia 商, che lo fece uccidere perché infastidito dai suoi ammonimenti a correggere la propria vita dissoluta.

L'invito al banchetto celeste richiede che l'uomo sia capace di rinunciare ai propri affari e affetti, perfino a se stesso; perché chi rifiuta l'invito e dice: «Ho preso moglie e perciò non posso venire»,⁷⁹⁰ non viene considerato giustificato nel giorno della risurrezione. L'autorevolezza dell'imperatore Shun è indiscutibile nella storia e nella cultura cinesi.

Se il non avere progenie significasse veramente mancare di pietà filiale, allora ogni figlio dovrebbe impegnarsi dalla mattina alla sera nell'attività di procreare, al fine di assicurarsi una discendenza tutti i giorni senza interruzione; ciò non condurrebbe gli uomini alla schiavitù del sesso? Neanche l'imperatore Shun potrebbe essere considerato ricco di pietà filiale: visto che si possono generare figli dall'età di vent'anni, mentre l'imperatore Shun aspettò di averne trenta. Il lasso di tempo dai venti ai trent'anni, passato prima di prendere moglie, dovrebbe essere considerato come un periodo in cui non ebbe pietà filiale? Se gli antichi non si sposavano prima dei trent'anni, allora per dieci anni avrebbero dovuto esserne privi (554).

L'assurdità di tale affermazione, nel paragonare i due tipi di persone, è evidente e inaccettabile da parte dell'opinione pubblica.

Ad esempio: un uomo pensa che sarebbe privo di pietà filiale se mancasse di progenie, e che solo assicurandosi una discendenza potrà avere questa virtù. Prende più mogli in successione e genera molti figli, fino alla vecchiaia; vive sempre nella sua città e non compie nessun'altra buona opera. Può essere considerato ricco di pietà filiale? C'è poi un altro uomo che segue la Via, e che trascorre tutta la vita viaggiando in nazioni straniere per appoggiarne i sovrani e prestar loro aiuto, per insegnare e per guidare le persone ad essere leali e degne di fiducia; non si preoccupa però di generare figli. Secondo la teoria sopra esposta, tale persona mancherebbe di pietà filiale; ciononostante, ha compiuto azioni assai più meritorie nei confronti della nazione e dei mille miliardi di persone, e l'opinione pubblica lo acclama come grande e virtuoso (555).

⁷⁹⁰ Lc 14,20.

La pietà filiale come virtù umana «è un fatto interiore»; richiede «attitudini ferme, disposizioni stabili e perfezioni abituali dell'intelligenza e della volontà». ⁷⁹¹ Mentre l'aver o il non avere figli, che è deciso da Dio, non può mai essere visto come virtù.

Avere o meno pietà filiale è un fatto interiore, non esteriore. Come potrebbe dipendere da altri, e non da me? Avere o non avere figli è deciso dal Signore del Cielo. Ci sono persone che cercano di avere figli e non ci riescono; ma come potrebbero cercare di avere la pietà filiale senza riuscirci? Mencio disse una volta: «Nel caso in cui chi chiede ottiene e chi non chiede perde, il chiedere serve a ottenere, e ciò che chiediamo dipende da noi stessi. Nel caso in cui occorre chiedere nel modo giusto e l'ottenere dipende dal destino, il chiedere non serve a ottenere, poiché ciò che chiediamo è al di fuori della nostra portata». ⁷⁹² Così, se si vogliono avere figli non si è certi di ottenerli; quanto meno si può ottenere in questo modo la grande virtù? (556).

I grandi saggi occidentali dicono che le colpe più offensive della pietà filiale sono: far sì che i genitori compiano il male, ed è la più grave; uccidere fisicamente i genitori, segue nell'ordine; rubare i beni dei genitori, viene subito dopo. ⁷⁹³ Le diecimila nazioni sotto il cielo ritengono che questi tre atti siano gravissimi nei confronti della pietà filiale. Solo dopo essere arrivato in Cina ho sentito dire che non avere prole è un peccato contro la pietà filiale, e che una colpa del genere è ancor più grave delle tre precedentemente nominate (557).

⁷⁹¹ CCC 1804.

⁷⁹² 《孟子·尽心上》：“求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也。”

⁷⁹³ Cf. Mc 7,10-12. È interessante notare che questi tre gradi di colpe contro la pietà filiale seguono l'ordine dei dieci comandamenti: Dio è al primo posto; l'uccisione dei genitori è inclusa nel quinto comandamento; infine, il rubare i beni dei genitori è compreso nel settimo comandamento.

Prima di definire la «pietà filiale», Ricci ha intelligentemente chiarito le relazioni tra padre e figlio,⁷⁹⁴ e sviluppato il tema della paternità in tre gradi. La signoria e la paternità di Dio vengono definite attributi del Padre universale che ha cura di tutti gli esseri, soprattutto di quelli umani;⁷⁹⁵ mentre l'autorità politica viene considerata dal punto di vista della sovranità nazionale, che però «non è un assoluto».⁷⁹⁶ «La paternità divina è la sorgente della paternità umana; è la paternità divina che fonda l'onore dovuto ai genitori. Il rispetto dei figli [...] per il proprio padre e la propria madre si nutre dell'affetto naturale nato dal vincolo che li unisce. Questo rispetto è richiesto dal comandamento divino».⁷⁹⁷

I coniugi sappiano di essere cooperatori dell'amore di Dio Creatore e quasi suoi interpreti nel compito di trasmettere la vita e di educarla; ciò deve essere considerato come missione loro propria. E perciò adempiranno il loro dovere con umana e cristiana responsabilità. [...] devono sempre essere retti da una coscienza che sia conforme alla legge divina stessa.⁷⁹⁸

Il potere temporale, che ha diritto a ciò che gli è dovuto, va rispettato; infatti Gesù non considera ingiusto il tributo a Cesare.⁷⁹⁹ Tuttavia, la famiglia è da considerarsi come la prima società naturale.⁸⁰⁰ In questa prospettiva non solo il monoteismo può trovare le proprie fondamenta nella società cinese, ma anche la morale umana viene facilmente subordinata ai comandamenti di Dio. Successivamente, il LO spiega anche in che cosa consista la vera disobbedienza dell'uomo.

⁷⁹⁴ Cf. 张晓林, 《天主实义与中国学统》, 105-106; 段德智, “编者序” («Prefazione dell'editore»), in 《天主教思想与文化》 (*Journal of Catholic Thought and Culture*) (2012)1, viii.

⁷⁹⁵ Cf. CCC 239.270; DSC 377-379.

⁷⁹⁶ DSC 435.

⁷⁹⁷ CCC 2214.

⁷⁹⁸ GS 50.

⁷⁹⁹ Cf. Mc 12,13-17; Mt 22,15-22; Lc 20,20-26.

⁸⁰⁰ Cf. DSC 211-245.

Ora vorrei definire per Lei, Signore, il significato di «pietà filiale». A tal fine, dobbiamo prima chiarire le relazioni tra padre e figlio. Nell'universo tutte le persone hanno tre padri: il primo è il Signore del Cielo, il secondo è il sovrano del proprio stato, e il terzo è il padre della propria famiglia; chi disobbedisce a questi tre padri è un figlio privo di pietà filiale. Quando tutti gli uomini seguono la Via, la volontà dei tre padri non è in conflitto: dal momento che il padre di grado inferiore ordina al figlio di servire il padre di grado superiore, e il figlio osserva tutti e tre i tipi di pietà filiale obbedendo a un solo padre.⁸⁰¹ Quando non tutti gli uomini seguono la Via, invece, gli ordini dati dai tre padri entrano in conflitto; il padre di grado inferiore non obbedisce al padre di grado superiore, e istruisce egoisticamente il figlio a servire solo lui, e ad ignorare gli altri padri.⁸⁰² Un figlio che obbedisca agli ordini del padre di grado superiore, anche se si oppongono a quelli del padre di grado inferiore, non viola la pietà filiale. Se egli obbedisse al padre di grado inferiore, disobbedendo ai padri di grado superiore, sarebbe certamente un figlio privo di pietà filiale (558).⁸⁰³

La pari dignità degli esseri umani si fonda sul fatto che sono stati creati ad immagine dell'unico Dio: «Redenti dal sacrificio di Cristo, tutti sono chiamati a partecipare alla medesima beatitudine divina: tutti, quindi, godono di una eguale dignità».⁸⁰⁴ Anzi, tutti siamo fratelli «perché uno solo è il Padre» nostro, «quello del cielo».⁸⁰⁵

⁸⁰¹ Cf. *DSC* 237.393-405.

⁸⁰² Cf. *GS* 51; *CCC* 2368: Gli sposi devono «verificare che il loro desiderio non sia frutto di egoismo, ma sia conforme alla giusta generosità di una paternità responsabile».

⁸⁰³ Cf. *DSC* 399: «Il cittadino non è obbligato in coscienza a seguire le prescrizioni delle autorità civili se sono contrarie alle esigenze dell'ordine morale, ai diritti fondamentali delle persone o agli insegnamenti del Vangelo. [...] Quando sono chiamati a collaborare ad azioni moralmente cattive, hanno l'obbligo di rifiutarsi».

⁸⁰⁴ *CCC* 1934.

⁸⁰⁵ *Mt* 23,8-9.

Il capo della nazione ed io e siamo nella mutua relazione di sovrano e suddito; il capo della famiglia ed io siamo nella mutua relazione di padre e figlio. Sebbene gli uomini distinguano tra sovrano e suddito, tra padre e figlio, quando li si considera in relazione al Padre universale, il Signore del Cielo, sono tutti ugualmente fratelli; non si può non comprendere questo principio (559).⁸⁰⁶

Le testimonianze dei numerosi santi ci mostrano che il celibato non può mai essere d'impedimento all'esercizio delle virtù; perciò non si deve confondere o paragonare con la ricerca egoistica del proprio interesse.

Le diecimila nazioni dell'Occidente estremo sono note per i santi che da esse provengono; non c'è generazione che non abbia i propri. Quando esamino le cento generazioni passate, trovo che tra i santi più onorati della mia umile terra neanche uno non è rimasto celibe per tutta la vita. I santi sono gli esempi di tutta l'umanità; come avrebbe potuto il Signore del Cielo elevarli a modelli se la loro condotta non fosse stata retta? Al contrario, coloro che non si sposano al fine di accumulare beni, o per ragioni economiche, o perché sono pigri e vogliono passarsela bene, conducono una vita scadente e misera; come può essere degna di essere ricordata? (560).

Anche se uno non volesse credere alla testimonianza dei gesuiti, tuttavia non potrebbe negare l'autorità dei santi e dei saggi, della ragione e della sacra Scrittura.

Quando si arriva ai membri della mia Compagnia, invece, si trova che sono devoti alla Via con tutto il cuore, che servono il Signore del Cielo, che si dedicano alla salvezza dell'umanità, facendo sì che gli uomini ritornino alla propria origine e abbandonino le passioni sessuali. Se avessimo solo le loro opinioni in proposito non costituirebbero

⁸⁰⁶ Cf. Mt 6,9; 25,40; CCC 361: ««Questa legge di solidarietà umana e di carità», senza escludere la ricca varietà delle persone, delle culture e dei popoli, ci assicura che tutti gli uomini sono veramente fratelli».

un valido argomento, e ciò che essi fanno sarebbe da considerare sbagliato. Però molti santi li hanno preceduti con la loro vita esemplare, i saggi delle diecimila nazioni li lodano, la retta ragione li convalida, la Scrittura del Signore del Cielo esprime ammirazione nei loro confronti; possiamo dunque lasciare che seguano la loro ispirazione, non è così? (561).

La fede nella vita eterna viene messa in rilievo come la vera speranza dell'uomo, mentre l'incredulità produce insoddisfazione nella vita presente e disperazione nel futuro. Il servizio di Dio è sottolineato più volte, perché la fede senza le opere è falsa e morta.⁸⁰⁷ L'immortalità dell'anima umana è stata già trattata ampiamente; mentre la sepoltura del corpo mortale, che viene fatta dai figli o dagli amici, non ha in definitiva nessuna importanza.

Chi si preoccupa molto della sua progenie solo perché non sa servire il Sovrano Supremo, e non accetta il suo destino, non crede nella vita futura, ritiene che dopo la morte ci si dissolva completamente e che nulla rimanga; veramente si può dire che costui è privo di progenie. Se invece servo il Sovrano Supremo nella vita presente, e spero di poterLo ancora servire eternamente dopo la morte, come posso preoccuparmi di non avere progenie? Dopo la morte il mio spirito resterà intatto, e sarà ancora più fresco e sano. Il corpo mortale che lascio dietro di me, che venga sepolto dai figli o dagli amici, si decomporrà comunque; quale altra scelta potrei avere? (562).

Finalmente il LC ammette che il celibato «per seguire la Via» è il modo migliore di vivere rettamente; e chiede allora quale sia il rischio per chi ha «una propria famiglia».

Non sposarsi per seguire la Via è veramente conformarsi alla rettitudine. Quando l'imperatore Yu il Grande si dedicò all'obiettivo di controllare le inondazioni, in un'epoca di disordini, compì un'ispezione

⁸⁰⁷ Cf. Gc 2,17.

delle nove regioni; nel corso di otto anni passò davanti alla porta della sua casa per tre volte, senza mai entrarvi.⁸⁰⁸ Ma oggi siamo in epoca di pace; qual è il rischio per i letterati di avere una propria famiglia? (563).

L'uomo spesso dà molta importanza ai disastri naturali o ai mali fisici, mentre trascura facilmente i veri mali che sono i peccati; il LO cerca di combattere tale mentalità sbagliata. Il «nostro Signore chiede la pace del cuore e denuncia l'immoralità dell'ira omicida e dell'odio»,⁸⁰⁹ e la Chiesa insegna che «le ingiustizie, gli eccessivi squilibri di carattere economico o sociale, l'invidia, la differenza e l'orgoglio che dannosamente imperversano tra gli uomini e le nazioni, minacciano incessantemente la pace e causano le guerre».⁸¹⁰

Ahimè! Lei pensa che stiamo vivendo in un tempo di pace? Si sbaglia.⁸¹¹ Gli uomini saggi credono che i disastri dei giorni odierni siano più grandi dei disastri naturali dei tempi dell'imperatore Yao; molti uomini di questo mondo non sono forse ciechi, ed incapaci di vedere il danno più grande?⁸¹² Le disgrazie dei tempi antichi venivano dall'esterno; le persone potevano facilmente accorgersene e prendere subito precauzioni contro ciò che danneggiava solo i loro beni materiali, o procurava ferite esteriori. I disastri attuali, invece, emergono repentini dall'interno dell'uomo, e anche quando i saggi se ne accorgono, trovano difficile evitarli; quanto più sarà difficile per gli uomini

⁸⁰⁸ Cf. 《史记·夏本纪》：“禹伤先人父鯀功之不成受诛，乃劳身焦思，居外十三年，过家门不敢入。薄衣食，致孝于鬼神。”

⁸⁰⁹ CCC 2302.

⁸¹⁰ CCC 2317.

⁸¹¹ Cf. CCC 2303-2316; GS 29: «La uguale dignità delle persone richiede che si giunga a condizioni di vita più umane e giuste. Infatti, le disuguaglianze economiche e sociali eccessive tra membri e popoli dell'unica famiglia umana, suscitano scandalo e sono contrarie alla giustizia sociale, all'equità, alla dignità della persona umana, nonché alla pace sociale e internazionale».

⁸¹² Cf. Mt 15,14; 23,27.

comuni? Così, non c'è nulla di più grave del danno causato da tali sciagure. Più spaventose che il vento, il fulmine e i mostri, esse non colpiscono le persone dal di fuori ma invadono il loro essere interiore (564).⁸¹³

La massima mancanza di rispetto verso i genitori, in questo senso, è quella verso Dio inteso come «grande Padre universale» e «imparagonabile Sovrano di tutti». «Senza lealtà né pietà filiale» verso Dio, non ci può essere nessuna virtù.

Il creatore del cielo, della terra e dei diecimila esseri è il grande Padre universale; poiché Egli li governa e li fa sussistere in ogni momento, è anche l'imparagonabile Sovrano di tutti. Se gli uomini non Lo adorano e non Lo servono, vivono come se non avessero Padre né Sovrano; ciò significa essere completamente privi di lealtà, e non avere affatto pietà filiale. Senza lealtà né pietà filiale, come potrebbe esistere qualche virtù? (565).

Per combattere contro l'idolatria⁸¹⁴ come peccato⁸¹⁵ e superstizione,⁸¹⁶ occorre adorare Dio: «lodarlo, esaltarlo e umiliare se stessi, confessando con gratitudine che egli ha fatto grandi cose e che santo è il suo nome».⁸¹⁷ Allo stesso modo in cui Gesù ha combattuto contro le tentazioni nel deserto – «adora il Signore Dio tuo e a lui solo rendi culto»⁸¹⁸ –, così il missionario maceratese è certamente consapevole del fatto che «l'adorazione del Dio unico libera l'uomo dal ripiegamento su se stesso, dalla schiavitù del peccato e dall'idolatria del mondo».⁸¹⁹

⁸¹³ Cf. Mt 15,17-20.

⁸¹⁴ Cf. CCC 2112-2114.

⁸¹⁵ Cf. CCC 1852.

⁸¹⁶ Cf. CCC 2138.

⁸¹⁷ CCC 2097.

⁸¹⁸ Mt 4,10; Lc 4,8; Dt 6,13.

⁸¹⁹ CCC 2097.

Fondere e scolpire nel metallo, nel legno e nella terra false immagini⁸²⁰ non si sa bene di chi, per indurre le masse incolte ad adorarle e a pregarle, dicendo loro che si tratta del Buddha o dei Tre Puri;⁸²¹ usare termini immorali e discorsi volgari per ostacolare la vera Via e sommergere i cuori degli uomini, in modo da impedire loro il ritorno all'origine; fare del vuoto e del non-essere la fonte di tutte le cose, non è forse rendere il Signore del Cielo vacuo e inesistente? Considerare il genere umano e il Signore del Cielo come una sola cosa, non è forse porre l'onore del Sovrano Supremo sullo stesso piano dei più infimi tra gli schiavi? Permettere queste assurdità equivale a mettere l'infinito Spirito vivificatore⁸²² del Signore del Cielo al livello della terra, delle pietre, e del legno secco; capovolgere la Sua immensa benevolenza al livello di ciò che è corrotto e imperfetto produce risentimento e mormorazione verso di Lui. Quando ci sono disastri naturali, dovuti al freddo o al caldo, le persone denigrano così tanto il Sovrano e il Padre forse perché la pratica del «servire fedelmente il Sovrano Supremo»⁸²³ è stata sepolta già da lungo tempo (566).

Il riconoscimento verso chi ha contribuito al bene comune è cosa buona; però, se ci si dimenticasse di «adorare, riverire e servire» Dio, ciò non solo non sarebbe più ragionevole, ma diverrebbe inaccettabile.

⁸²⁰ Cf. Dt 4,15-16; CCC 2129: «L'ingiunzione divina comportava il divieto di qualsiasi rappresentazione di Dio fatta dalla mano dell'uomo».

⁸²¹ 三清 viene comunemente tradotto come i «Tre Puri»: 玉清 il «Puro di Giada», 上清 il «Puro Supremo», 太清 il «Grande Puro» sono le divinità supreme del pantheon daoista, e costituiscono, in un certo senso, la «trinità daoista».

⁸²² 无限之感灵 viene tradotto come «l'infinito Spirito vivificatore». 灵, «spirito», può anche essere tradotto come «anima», «essere immateriale» e «vita intelligente»; mentre 感, «vivificatore», può anche essere tradotto come «commuovere», «convertire il cuore», «toccare l'interiorità», poiché è composto etimologicamente da due parti, 咸 «tutto» e 心 «cuore». Originariamente significava «sentirsi triste», successivamente ha preso i significati di «essere compassionevole» e «commuovere»: si estende sia ai pensieri sia ai sentimenti, cioè alla totalità dell'essere umano e dello spirito.

⁸²³ Cf. TZSY 105.

Quando ufficiali di poca importanza fanno qualcosa di buono per la comunità, la gente subito costruisce templi e fabbrica immagini in loro memoria; in ogni luogo di tutte le province e di tutte le regioni si trovano edifici in onore di quelle persone; su ogni montagna e in ogni città si incontrano templi buddhisti e monasteri daoisti. Come mai non si pensa che non c'è neanche un piccolo altare per adorare, riverire e servire il Signore del Cielo, il Dio più degno di onore? (567).

«Ogni uomo è inganno».⁸²⁴ L'inganno è l'offesa più diretta alla verità, poiché induce l'uomo in errore e ferisce il rapporto dell'uomo con il suo prossimo, anzi «offende la relazione fondamentale dell'uomo e della sua parola con il Signore».⁸²⁵ L'autorevolezza dell'imperatore 大禹 [Dàyǔ] viene citata estesamente, perché vengano compresi il senso del celibato e la missione di coloro che consacrano la propria vita per la diffusione della Buona Novella.⁸²⁶

Gli uomini di questo mondo vivono nella pratica dell'inganno,⁸²⁷ fingendo di essere maestri degli altri per ottenere una vana reputazione e così prosperare, simulando anche di essere padre e madre degli altri per acquisire fama e denaro; cancellando in tal modo ogni traccia e usurpando il posto del grande Padre dell'umanità, del comune Sovrano dell'universo.⁸²⁸ Che rischio! Che pericolo! Penso che se l'imperatore Dàyǔ fosse vivo oggi, non viaggerebbe per otto anni ma rifiuterebbe sicuramente di avere una famiglia, in modo da poter consacrare tutta la propria vita a percorrere e visitare le diecimila nazioni, non tollerando neanche il pensiero del ritorno a casa. In che genere di tempo Lei crede che noi ora viviamo, se desidera che i membri della mia Compagnia abbiano il cuore preoccupato per i figli e per l'affetto dei fratelli? (568).

⁸²⁴ Sal 116,11.

⁸²⁵ CCC 2483.

⁸²⁶ Cf. CCC 931.

⁸²⁷ Cf. Rm 3,4: «Dio è verace e ogni uomo è mentitore».

⁸²⁸ Cf. Mt 23,5-10; Ef 4,6.

8.3. Incarnazione di Dio e missione di Gesù Cristo

Il LC riconosce che i peccati, cioè «le cose disordinate», sono innumerevoli. Si accorge pure che gli uomini suoi contemporanei si preoccupano solo di cose esteriori, mentre «nessun male è più grave del peccato»⁸²⁹ – perché esso, male interiore, si manifesta anche esteriormente.

Se prendiamo in considerazione tutte le cose disordinate,⁸³⁰ ce ne sono certamente moltissime; è impossibile elencarle tutte. Quando gli uomini virtuosi di oggi insegnano, si preoccupano solo di questioni esteriori e non studiano a fondo quelle interiori. Forse per questo c'è un deterioramento, sia dentro che fuori: perché essi non si sono mai resi conto che il male si è accumulato all'interno, e gradualmente si è manifestato all'esterno (569).

Per comprendere che cosa sia il peccato, «si deve innanzi tutto riconoscere il *profondo legame dell'uomo con Dio*, perché, al di fuori di questo rapporto, il male del peccato non può venire smascherato nella sua vera identità di rifiuto e di opposizione a Dio, mentre continua a gravare sulla vita dell'uomo e sulla storia».⁸³¹

Ci sono anche confuciani che, seguendo una personale saggezza, hanno adottato le teorie del buddhismo e del daoismo riguardanti la vita che verrà; e come mendicanti che cercano di mangiare gli avanzi, hanno portato confusione negli insegnamenti retti.⁸³² Essi non sono come i letterati del Suo nobile paese, che si rivolgono sempre all'Origine. Poiché tale insegnamento è chiaro, tutti lo possono capire; basta riflettere un po' con attenzione allo stato delle cose per comprendere che ognuna di esse deriva dalla Causa Prima, a cui nulla può essere paragonato (570).

⁸²⁹ CCC 1488.

⁸³⁰ Cf. CCC 1863.2351; *Sth* II-II, q. 148, a. 1, co; I-II, q. 84, a. 1, co.

⁸³¹ CCC 386.

⁸³² Cf. CCC 387: Senza la luce della rivelazione divina, non si può riconoscere chiaramente il peccato e la sua origine; infatti, «si è tentati di spiegarlo semplicemente come un difetto di crescita, come una debolezza psicologica, un errore, come l'inevitabile conseguenza di una struttura sociale inadeguata».

La consapevolezza della differenza abissale tra gli esseri umani e Dio, che è la Causa Prima di tutte le cose, conduce l'uomo ad osservare i comandamenti universali e a servire il Signore, anche a costo del sacrificio e perfino della vita. Il senso dell'esempio è facile da comprendere, perché l'armonia del corpo viene paragonata alla comunione dell'umanità con Dio.

I saggi, i Buddha, gli Immortali sono tutti nati da esseri umani, e di nessuno si può dire che non derivi dalla Causa Prima. Ciò che non coincide con la Causa Prima non è il vero Signore; altrimenti, come potrebbe emanare le leggi per il mondo intero? Laddove la Causa Prima è conosciuta, e la Via dell'uomo è determinata, quale conoscenza si avrà se si rinuncia a servire il Cielo? Ad esempio: il corpo ha quattro arti, di cui ciascuno vuole salvarsi per suo conto; ma allorché un attacco improvviso viene rivolto alla testa con una spada o una lancia, le mani e i piedi naturalmente tentano di salvarla e proteggerla, e non possono smettere di farlo anche se è prevedibile che subiscano una mutilazione (571).

Dopo aver compreso la missione della Chiesa e la realtà del peccato, che è intrinsecamente in rapporto con Dio, il LC arriva ad intuire anche lo spirito evangelico e il valore della sequela di Cristo.

Poiché la Sua onorata Chiesa comprende profondamente che il Signore del Cielo è l'origine di tutte le cose, qualora rilevasse una qualsiasi pratica malvagia, o udisse un cattivo discorso contrario alla verità o disobbediente alla religione usato come una lancia o una spada contro il Signore del Cielo, accorrerebbe in Sua difesa.⁸³³ Ciò avviene perché essa sa che il Signore del Cielo è al di sopra di tutto; che cosa c'è di più stimato sotto il cielo? Per questo motivo non solo si può rinunciare ad avere moglie, figli e beni materiali, ma ci si dimentica anche della propria vita (572).⁸³⁴

⁸³³ Cf. CCC 1849-1850.

⁸³⁴ Cf. Mt 16,24-25; 19,27-29; Mc 10,28-30; Lc 9,23-24; Gv 22,25.

Fin qui, si vede chiaramente che il LC ha ormai intrapreso un «cammino di ritorno a Dio, chiamato conversione e pentimento, che implica un dolore e una repulsione per i peccati commessi, e il fermo proposito di non peccare più in avvenire». ⁸³⁵ Inoltre, egli si rende conto della rilevanza della Chiesa per tale cammino di fede; infatti, l'obiettivo del catecumenato è quello di permettere ai catecumeni, «in risposta all'iniziativa divina e in unione con una comunità ecclesiale, di condurre a maturità la loro conversione e la loro fede». ⁸³⁶

I nostri cuori sono ancora incatenati alle loro abitudini; sembrerebbe che noi amiamo e desideriamo il Signore del Cielo, ma crediamo in Lui e Lo seguiamo in modo molto superficiale. ⁸³⁷ Come possiamo parlare di lasciare la nostra vita, o di rinunciare alla moglie e ai figli? Per il Sovrano Supremo o per la virtù talvolta facciamo un mezzo passo, o doniamo un po' di denaro; e lo facciamo anche malvolentieri. Che tragedia! (573).

Dopo aver riconosciuto i propri limiti nel servire Dio e nel progredire nella virtù, senza perdere però la speranza nella misericordia divina, il LC pone una domanda di cruciale importanza: perché Dio stesso non scende di persona sulla terra per salvarci e rivelarci che il suo volto è quello di un padre?

Da Lei ho ricevuto i grandi insegnamenti che considerano il Signore del Cielo come onnisciente e onnipotente. Poiché Egli è il Padre misericordioso degli uomini, come può permetterci di vivere così a lungo nell'oscurità, ignorando il grande Padre che è la nostra origine, vagando avanti e indietro per la nostra strada? Perché non scende Lui stesso sulla terra a condurre personalmente le masse che si sono smarrite, in modo che gli uomini delle diecimila nazioni riescano a vedere chiara-

⁸³⁵ CCC 1490.

⁸³⁶ CCC 1248.

⁸³⁷ Cf. Mt 6,30; 8,10.26; Mc 9,24: «Credo, aiutami nella mia incredulità».

mente il vero Padre, e a sapere così che non ci sono altri dèi?⁸³⁸ Non sarebbe questa la cosa più felice da fare? (574).

Qui è il punto focale di tutto il dialogo, l'apice della lunga conversazione tra il LO e il LC, con cui l'autore ha fatto riflettere tutti i lettori del libro sull'esistenza e sugli attributi di Dio che la ragione è in grado di scoprire. Ora, il LO li mette chiaramente di fronte alla Rivelazione cristiana:

Ho sperato a lungo che Lei mi ponesse tale domanda. Se tutti coloro che vogliono seguire la Via in Cina l'avessero posta, avrebbero già ricevuto la risposta. Ora, vorrei parlare dell'origine dell'ordine e del disordine nel mondo; La prego di ascoltare attentamente, e di credere con tutto il cuore (575).

Il cielo e la terra sono stati creati da Dio che è amore – o, in altre parole, «infinitamente benevolo» –, perciò il mondo era originariamente tutto buono e in armonia.

Lei pensa che ci fossero un disordine e una sofferenza così grandi nel mondo, come ce ne sono oggi, quando il Signore del Cielo creò il cielo e la terra, e generò gli uomini e tutte le cose? Certamente no. L'attitudine del Signore del Cielo è immensamente buona, e il Suo cuore è infinitamente benevolo: come avrebbe sopportato di porre l'uomo in una situazione così poco propizia, quando lo generò dopo aver creato il cielo, la terra e i diecimila esseri? (576).

«Il primo uomo non solo è stato creato buono, ma è stato anche costituito in [...] amicizia con il suo Creatore e in [...] armonia con se

⁸³⁸ Qui, il testo è teologicamente ricchissimo: il riferimento è all'onniscienza, all'onnipotenza e all'unicità di Dio; alla centralità del Padre misericordioso; all'umanità come massa smarrita (Ez 34,16; Sal 119,176; Lc 15,4-10) in attesa della salvezza; al volto del vero Padre (Gv 12,45-47; 14,7-12); alla felicità dell'uomo di essere salvato da Cristo incarnato.

stesso e con la creazione».⁸³⁹ Tuttavia, sono sorti i disastri e disordini a causa della prima disobbedienza dell'uomo, e successivamente tutti i peccati personali degli uomini hanno distrutto l'armonia con Dio, tra gli esseri umani e con tutta la creazione.⁸⁴⁰

In principio, alla creazione del mondo, l'uomo non si ammalava né moriva.⁸⁴¹ Il clima era sempre primaverile e dolce, ed egli era costantemente felice. Il Signore del Cielo ordinò agli uccelli, agli animali e a tutte le cose di ubbidire ai comandi dell'uomo, e nessuno osava aggredirlo; ma ordinò anche all'uomo di obbedire e di servire il Signore Supremo.⁸⁴² Il disordine e i disastri della natura sono tutti dovuti al fatto che l'uomo voltò le spalle alla ragione, e offese il Signore del Cielo. Poiché l'uomo Gli aveva disobbedito, tutte le cose disubbidirono all'uomo.⁸⁴³ Così questi raccolse ciò che lui stesso aveva seminato,⁸⁴⁴ e le diecimila disgrazie ebbero origine (577).⁸⁴⁵

Le conseguenze del peccato di Adamo per l'umanità vengono chiaramente espresse, in modo da far comprendere a tutti gli esseri umani che vivono «in una condizione decaduta»⁸⁴⁶ fin dall'inizio della vita; «ma la natura umana non è interamente corrotta: è ferita nelle sue proprie forze naturali, sottoposta all'ignoranza, alla sofferenza e al potere della morte, e inclinata al peccato».⁸⁴⁷ Così, con la dottrina del peccato originale, il LO introduce il LC ad accogliere l'annuncio della redenzione operata da Cristo.

⁸³⁹ CCC 374.

⁸⁴⁰ Cf. CCC 400.408.

⁸⁴¹ Cf. Gen 2,16-19; CCC 376: «l'uomo non avrebbe dovuto né morire, né soffrire».

⁸⁴² Cf. CCC 377-378.

⁸⁴³ Cf. Rm 2,8; 5,19; 8,19-21; 11,32; Gen 3,17.

⁸⁴⁴ Cf. Sir 16,13; Gal 6,7: «Ciascuno raccoglierà quello che avrà seminato».

⁸⁴⁵ Cf. CCC 407: «La dottrina sul peccato originale [...] offre uno sguardo di lucido discernimento sulla situazione dell'uomo e del suo agire nel mondo».

⁸⁴⁶ CCC 404.

⁸⁴⁷ CCC 405.

I progenitori dell'umanità avevano già corrotto le radici della propria natura, cosicché tutta la loro discendenza ne soffre e non gode più di una natura perfetta; i difetti compaiono sin dal momento della nascita,⁸⁴⁸ e poi vengono prese a modello le pessime azioni degli altri esseri umani.⁸⁴⁹ Anche se qualcuno mette in dubbio che la natura umana fosse originariamente buona, le nostre imperfezioni non derivano dal Signore del Cielo; e in ciò non c'è motivo di meraviglia. Si può dire che le disposizioni dell'uomo siano la sua seconda natura, e quindi è difficile distinguere ciò che deriva dalla natura originaria e ciò che deriva dalle abitudini; tuttavia l'essenza della natura umana è buona, e non può essere distrutta dal male. Chiunque desideri, con sforzo, di convertirsi al bene, deve solo deciderlo; in aggiunta, avrà certamente il sostegno del Signore del Cielo (578).⁸⁵⁰

Come mai il missionario maceratense mette in evidenza la gravità del peccato originale, ma non quella dei peccati personali? Innanzitutto, «ignorare che l'uomo ha una natura ferita, incline al male, è causa di gravi errori nel campo dell'educazione, della politica, dell'azione sociale e dei costumi».⁸⁵¹ Poi, la salvezza universale è connessa intrinsecamente all'essere nel peccato di tutti gli uomini, inclusi i bambini, poiché «il peccato originale che contagia tutto il genere umano è più grande di qualsiasi peccato attuale».⁸⁵²

Purtroppo la bontà dell'uomo è ormai degradata, ed egli è abituato a cose repellenti; quindi è tendenzialmente inclinato al male, e fa fatica ad agire bene. Il Signore del Cielo, come Padre misericordioso, ha avuto compassione dell'uomo dai tempi antichi fino ad oggi; e ha suscitato molti santi in ogni epoca, affinché stabilissero le norme

⁸⁴⁸ Cf. CCC 402-403.

⁸⁴⁹ Cf. CCC 405-406.

⁸⁵⁰ Cf. CCC 1810-1811.1999-2005.2023.2825.

⁸⁵¹ CCC 407.

⁸⁵² *STh* III, q. 1, a. 4, co.

vitali⁸⁵³ per tutti gli uomini.⁸⁵⁴ Però la purezza dei costumi è gradualmente degenerata, gli uomini saggi e virtuosi sono scomparsi, coloro che seguono le basse passioni aumentano di giorno in giorno, mentre coloro che seguono la ragione diminuiscono di giorno in giorno (579).

Dopo aver presentato i patriarchi e i profeti dell'AT come santi inviati da Dio, il LO continua ad annunciare, come san Paolo, che Dio «ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, [...] Questo Figlio, [...] dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli».⁸⁵⁵

Quindi Egli agì con grande misericordia e compassione, scendendo Lui stesso in questo mondo, e facendo esperienza di ogni cosa per salvarlo. Milleseicentotré anni or sono, nell'anno Gengshen del secondo anno successivo alla scelta da parte dell'imperatore Ai della dinastia Han del nome imperiale Yuanshou, nel terzo giorno successivo al solstizio d'inverno,⁸⁵⁶ Egli scelse una ragazza vergine, che mai aveva conosciuto uomo, perché divenisse Sua madre; si incarnò nel suo ventre, e venne alla luce.⁸⁵⁷ Il Suo nome fu Gesù, che significa «Colui che

⁸⁵³ 极 può essere tradotto come la «norma vitale», ma anche come «Torah», «raggiungimento», «criterio», «pienezza», «veloce», «polo», «vertice», «top», «estremità» e «supermità». Il carattere tradizionale 極 etimologicamente indica «l'estremità superiore e quella inferiore di un pilastro», poiché il termine è composto da due parti: la prima, 木, vuol dire «sia legno che colonna o pilastro», mentre la seconda, 廌, significa «l'estremità superiore del cielo e quella inferiore della terra». Cf. <http://www.vividict.com/WordInfo.aspx?id=2594> (accesso: 31.12.2013). 《说文》解释为：“駟上负也。”《诗·周颂·思文》：“思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪尔极。”此处“极”解释为：德之至也。

⁸⁵⁴ Cf. 2 Re 17,13; Rm 1,2; Eb 1,1a: «Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti».

⁸⁵⁵ Eb 1,2-3.

⁸⁵⁶ L'anno 庚申 è il cinquantasettesimo del ciclo di sessant'anni del calendario cinese; l'imperatore 哀, della dinastia 汉, assunse il nome di 元寿 circa nel 2 a.C.

⁸⁵⁷ Cf. Lc 1,26-38; Gv 1,1-18; CCC 484-511.

salva il mondo»;⁸⁵⁸ di persona insegnò e predicò in Occidente,⁸⁵⁹ e quando ebbe trentatré anni riascese al cielo.⁸⁶⁰ Queste sono le opere compiute concretamente dal Signore del Cielo (580).

È insufficiente la parola di una persona per credere che essa sia Dio, e non un semplice essere umano; quindi, il LC chiede una «prova ragionevole».

Lei può sostenerlo, ma quale prova ragionevole esiste di questi eventi? Come poterono le persone di quel tempo verificare che Gesù non fosse solo un uomo, ma che fosse realmente il Signore del Cielo? Se Lui solo avesse detto di essere tale, non sarebbe una prova sufficiente per crederci (581).

Non potendo rispondere a tale domanda solo sul piano intellettuale, il missionario maceratese inizia a spiegare che «l'attribuzione del titolo di "santo"» a una persona è già difficilissima in Occidente,⁸⁶¹ maggiormente per quanto riguarda il titolo di Dio; successivamente, illustra analogicamente la differenza tra la natura semplicemente umana e quella che partecipa alla natura divina.

In Occidente, le regole che determinano l'attribuzione del titolo di «santo» sono applicate ancor più strettamente che in Cina; quanto più questo varrà, quando si tratta del titolo di «Signore del Cielo»?⁸⁶² Un re che governasse un territorio di cento li, in grado di imporre tributi ai duchi e di ottenere il dominio sotto il cielo, in Occidente non sarebbe chiamato santo neanche se non avesse mai compiuto nulla di ingiusto, né avesse mai messo a morte un innocente per ottenere il dominio sotto il cielo. Sono anche esistiti re straordinari, che hanno rinunciato

⁸⁵⁸ Cf. Mt 1,18-24; CCC 430-440.

⁸⁵⁹ Cf. Mc 1,14 ss.; Gv 1,19 s.; CCC 512-658.

⁸⁶⁰ Cf. At 1,6-11s; CCC 659-682.

⁸⁶¹ Cf. O.A.R.R. RODRIGO, *Manuale delle cause di beatificazione e canonizzazione*, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, Roma 2004², 37-47.

⁸⁶² Cf. LG 39-42; CCC 828; CIC 1403.

a mille carri per praticare la Via, e hanno abbandonato la gloria per abbracciare una vita sobria; ma noi li chiamiamo solo «onesti». Un santo è colui il quale adora diligentemente il Signore del Cielo, è umile e ha dominio di sé; è colui le cui parole e azioni superano quelle delle altre persone, poiché vanno al di là dei poteri umani (582).

Il LC vuole sapere: «Che cosa intende con le parole “superano quelle delle altre persone”?» (583).

Innanzitutto viene esposto ciò che l'uomo è capace di fare con le proprie forze, e poi ciò che gli è impossibile fare perché supera la propria capacità naturale. I miracoli sono sempre causati dalla potenza divina, quindi sono un invito ad accogliere la salvezza. «Dalla *Summa contra Gentiles* di san Tommaso possiamo raccogliere due elementi essenziali del miracolo: (1) è un evento che si attua all'infuori della legge della natura ed è, per conseguenza, un evento che può aver solo Dio come causa; (2) solo Dio fa i miracoli».⁸⁶³

Si possono istruire gli uomini riguardo agli eventi umani del passato o del presente, per far questo non c'è bisogno di essere santi; e chi desidera raggiungere la fama, può instancabilmente sforzarsi di ottenerla. Ma le forze dell'uomo sono forse sufficienti ad esortare gli altri a diffondere la Via, in ciò che riguarda gli avvenimenti futuri e il Sovrano Supremo? Solo il Signore del Cielo può farlo. Se si sceglie la medicina adatta a curare le persone, una volta applicata la malattia guarisce; questo i medici possono farlo. Se si applica la giustizia nel premiare e nel punire, il mondo viene ben amministrato; questo i letterati possono farlo. Tali azioni possono essere compiute con le semplici forze umane, e non si possono addurre come prove di santità (584).

È difficile dare una definizione di miracolo; qui ne adottiamo una assai comune: «un fatto religioso insolito, che suppone un intervento speciale e gratuito di Dio ed è, contemporaneamente, un segno e manifestazione di un messaggio divino all'uomo ed una chiamata alla

⁸⁶³ CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Le cause dei santi. Sussidio per lo studium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012², 77.

conversione».⁸⁶⁴ I miracoli sono fatti straordinari, che superano i poteri naturali e le possibilità di dar loro una spiegazione scientifica. Ricci tiene strettamente conto delle «profonde affinità che collegano le due realtà del miracolo e della santità».⁸⁶⁵

Ma se le azioni straordinarie e la virtù eroica di un uomo sono simili all'atto stesso del creare; se egli guarisce malattie incurabili senza medicine; se ridà la vita ai morti e fa altre opere del genere,⁸⁶⁶ che non possono compiersi con le forze umane ma solo con il potere che viene dal Signore del Cielo, allora il mio umile paese chiama santo lui, e quelli come lui (585).

Il miracolo non è tanto una prova delle virtù eroiche, quanto l'irradiazione della vita in Cristo.⁸⁶⁷ Invece, quelli che si vantano della loro santità, ingannando gli altri e privi del timor di Dio, non solo non debbono essere considerati santi, ma vanno anche tenuti alla massima distanza.

Se una persona si vanta della sua santità, o gli amici lo fanno per suo conto, o privo di timore compie azioni straordinarie con l'aiuto della stregoneria e della magia nera al fine di ingannare gli ignoranti e il volgo, e se ne vanta, offendendo così la bontà del Signore del Cielo: questo è il male supremo, e i paesi dell'Occidente se ne guardano come dalle inondazioni e dagli incendi. In che modo costui potrebbe essere chiamato santo? (586).

Gesù Cristo è infinitamente più grande dei santi poiché è Dio incarnato; tutte le sue opere sono accompagnate e garantite dai segni divini.⁸⁶⁸

⁸⁶⁴ RODRIGO, *Manuale delle cause di beatificazione e canonizzazione*, 105.

⁸⁶⁵ CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Le cause dei santi*, 80-81.

⁸⁶⁶ Cf. *STh* I, q. 105, a. 8, co.

⁸⁶⁷ Cf. CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Le cause dei santi*, 81.

⁸⁶⁸ Cf. Gv 10,25.37-38.

Quando il Signore del Cielo discese e visse in questo mondo fece molti miracoli,⁸⁶⁹ e le Sue azioni superarono grandemente quelle di tutti i santi.⁸⁷⁰ Le azioni meravigliose fatte dai santi sono compiute grazie al potere del Signore del Cielo,⁸⁷¹ ma il Signore del Cielo non agisce per mezzo di nessuno! (587).⁸⁷²

Le profezie dei «saggi» dell'AT, che vengono presentate come testimonianze autorevoli, si concentrano sul mistero dell'incarnazione di Dio. La venuta di Gesù è desiderata da numerosi giusti: i pastori, Simeone, la profetessa Anna e, in modo particolare, i magi.

Molto anticamente in Occidente c'erano numerosi saggi. Alcune migliaia di anni fa essi predissero dettagliatamente, nelle Scritture canoniche, l'incarnazione del Signore del Cielo, e arrivarono a indicare il tempo fissato per la Sua nascita.⁸⁷³ Quando quel tempo giunse, alcune persone cercarono di essere le prime a vederLo, e infine Lo incontrarono (588).⁸⁷⁴

Nel NT, quando si fa cenno alle azioni e alle parole di Gesù, si usa frequentemente l'espressione «secondo le Scritture»:⁸⁷⁵ la quale indica che le promesse dell'AT sono realizzate in Lui. Soprattutto la risurrezione di Cristo, che «realizzò queste predizioni»,⁸⁷⁶ è utilizzata da Ricci al fine di annunciare la Buona Novella e suscitare la fede in Dio. Notiamo che c'è una notevole somiglianza tra il testo paolino⁸⁷⁷ e quello ricciano: ambedue, infatti, sottolineano che in Cristo si manife-

⁸⁶⁹ Cf. Mc 1,21-2,12; Lc 7,1-9,43; Mt 8,1-9,34; Gv 2,1-12; CCC 517.582.695.1151.1503.2616.

⁸⁷⁰ Cf. Gv 5,36; 12,37.

⁸⁷¹ Cf. Mc 16,15-18; Lc 10,9; At 3,6; 5,12; 8,6; 15,12.

⁸⁷² Cf. Gv 4,50; 5,8; Lc 8,54; Mt 14,13-33; CCC 515.

⁸⁷³ Cf. Ger 23,5 s.; Is 7,14; 9,5-6; 62,11; Rm 16,25-27; Mt 2,6; Mi 5,1-4; Sof 3,17; Ml 3,1 s.; Lc 3,17.

⁸⁷⁴ Cf. Lc 2,15-20; 2,33-38; Mt 2,1-12.

⁸⁷⁵ Cf. Lc 24,44-46; 1 Cor 15,3-4; CCC 599.

⁸⁷⁶ CCC 652.

⁸⁷⁷ Cf. Eb 1,1-4.

stano il compimento delle promesse antiche, nonché la gloria e la potenza divina su tutta la creazione – in cui sono inclusi gli spiriti buoni e cattivi e anche gli esseri umani.

Verificando le Sue opere, esse corrispondono del tutto alle profezie degli antichi saggi. Egli percorse molti luoghi, insegnando alle genti; ordinava ai sordi di udire, e subito udivano; ordinava ai ciechi di vedere, e subito vedevano; ordinava ai muti di parlare, e subito parlavano; ordinava agli zoppi di camminare, e subito camminavano; ordinava ai morti di ritornare in vita, e subito erano risuscitati.⁸⁷⁸ Il cielo e la terra, gli spiriti cattivi e gli spiriti buoni Lo temevano e Lo onoravano, e tutti obbedivano ai Suoi comandi.⁸⁷⁹ Così Egli adempì ciò che era stato scritto dagli antichi saggi e portò a compimento ciò che era contenuto nell'antica Scrittura, in modo che questi grandi insegnamenti potessero essere trasmessi al mondo. Quando la Sua opera di diffusione della Via venne conclusa⁸⁸⁰ Egli ascese al Cielo, alla chiara luce del giorno, nel tempo da Lui espressamente previsto (589).⁸⁸¹

È importante notare che Gesù è il centro di tutto: le opere e gli insegnamenti compiuti da Lui sono stati tramandati oralmente e poi trascritti dai quattro evangelisti, e sono stati successivamente trasmessi ai popoli di numerose nazioni. Al LC interessa assai che l'osservanza degli insegnamenti di Gesù conduca a «grandi progressi» spirituali e materiali.

Quattro santi trascrissero le opere da Lui compiute e gli insegnamenti da Lui impartiti quando era sulla terra. Questi vennero trasmessi in molti paesi; diecimila popoli nelle quattro direzioni Lo seguirono, osservandone gli insegnamenti di generazione in generazione. Da quel tempo in poi molte nazioni in Occidente fecero grandi progressi grazie a tale osservanza (590).

⁸⁷⁸ Cf. Is 42,6-7; 61,1; Mt 11,4-6; Lc 4,18 s.; 7,11-16; 1 Pt 4,6; LG 5; CCC 422.632.763.852.2527.2763.

⁸⁷⁹ Cf. Mc 6,45-52; Lc 4,31-37; 8,24.26-39; 11,14-22; Mt 8,23-34; Gv 27 ss.; At 10,38.

⁸⁸⁰ Cf. Lc 2,39; Mt 5,18; Gv 19,30; Eb 1,3.

⁸⁸¹ Cf. Lc 24,50-53; At 1,6-11; Ef 4,9s; Mc 16,19; 1 Pt 3,22.

Il buddhismo era la religione più diffusa nell'epoca di Ricci, lo è ancora oggi in Cina. Basandosi sulla storia, il missionario maceratese sostiene che per semplice errore le scritture buddhiste si sono diffuse in tutto il paese, invece di quelle cristiane.

Esaminando la storia della Cina, troviamo che l'imperatore Ming della dinastia Han udì di questi eventi e inviò ambasciatori in missione verso l'Occidente per cercare le Scritture.⁸⁸² A metà strada questi ambasciatori pensarono erroneamente che l'India fosse il loro obiettivo e tornarono in Cina con le scritture buddhiste, che circolarono ampiamente per tutta la nazione. Da allora fino ad oggi la gente del Suo nobile paese è stata ingannata e imbrogliata; non ha potuto conoscere la retta Via, forse a causa di un errore. Non è questa una vera tragedia? (591).

8.4. Conclusione finale

Tutti i dubbi sono ormai sciolti, quindi il LC chiede umilmente di ricevere le Scritture, entrare nella Chiesa e prendere il LO come maestro.

Il tempo era propizio, chi fosse quella Persona è stato compreso a fondo, i fatti sono indubitabili. Vorrei tornare a casa umilmente e purificarmi con l'acqua, poi tornerò a ricevere le vere Scritture del Signore del Cielo; è mio desiderio prendere Lei come maestro, ed attraversare la porta della Sua santa Chiesa. Poiché so bene che al di fuori di questa porta non troverò il retto cammino nel mondo, né la beatitudine celeste nella vita che verrà. Non saprei, onorato Maestro: mi permette o no di far questo? (592).

L'obiettivo dei missionari è evangelizzare, e la vera gioia, per loro, è vedere la gente desiderosa di accogliere la Parola di Dio. Rimuovere

⁸⁸² L'imperatore 明帝 ha governato la Cina dal 57 al 75 e fu il secondo sovrano della restaurata dinastia Han (dinastia orientale, o posteriore). 汉明帝遣使最早的记载见《牟子理惑论》，参阅《汉魏两晋南北朝佛教史》，见《汤用彤全集》第一卷，河北人民出版社，石家庄2000，16页。

la sporcizia del cuore è assolutamente impossibile usando l'acqua di un bagno, ma solo in virtù del battesimo si può ottenere la remissione del «peccato originale e tutti i peccati personali»,⁸⁸³ incorporare l'uomo alla Chiesa,⁸⁸⁴ fare del neofita una «nuova creatura»⁸⁸⁵ oppure un «neonato»⁸⁸⁶ nello Spirito Santo, e fargli ottenere la vocazione santa e l'amore divino; tuttavia, prima di tutto, devono manifestarsi da parte sua il pentimento dei peccati e la conversione.

Solo al fine di diffondere le Scritture io e due o tre eccellenti confratelli abbiamo abbandonato le nostre famiglie, lasciato i nostri paesi, percorso con grandi fatiche e circospezione decine di migliaia di li senza mai pentirci di abitare in una terra così diversa dalla nostra. È una gioia immensa per me che Lei ora accolga docilmente questo insegnamento, con cuore sincero. Ma un bagno può solo rimuovere la sporcizia dal corpo, mentre ciò che il Signore del Cielo odia sono i peccati del cuore.⁸⁸⁷ La santa Chiesa possiede un'acqua santa, che mette in condizione di attraversare la sua porta. Chiunque voglia seguire questa strada deve innanzitutto pentirsi profondamente delle colpe passate, desiderare di convertirsi al bene con cuore sincero, e poi ricevere quest'acqua santa: ciò significa che il Signore del Cielo lo ha scelto e lo ama, perciò perdona tutti i suoi antichi peccati. Egli rinascerà come un neonato (593).⁸⁸⁸

Rifiutando il titolo di maestro, Ricci non vuol cadere nell'ipocrisia e nella vanità, e al tempo stesso dà una testimonianza credibile di umiltà e fraternità.⁸⁸⁹ Così, in pochi paragrafi, il missionario maceratese ha fatto un breve resoconto della storia della salvezza: la creazione,

⁸⁸³ CCC 1263.

⁸⁸⁴ Cf. CCC 1267-1270; *Sth* III, q. 69, a. 5, co.

⁸⁸⁵ 2 Cor 5,17.

⁸⁸⁶ Cf. Mt 18,3; Gv 3,3-8; CCC 1265-1266.

⁸⁸⁷ Cf. Mt 15,10-20; *TZSY* 167.

⁸⁸⁸ Cf. CCC 1213.1262-1284; *LG* 11.

⁸⁸⁹ Cf. Mt 23,8: «Voi non fatevi chiamare "rabbi", perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli».

il peccato e la caduta dell'uomo, la nascita del Salvatore Gesù Cristo, la sua ascensione al Cielo, la missione evangelizzatrice dei discepoli, la Chiesa e ciò che è necessario per farne parte.

Non è mia intenzione essere maestro degli altri. Solo perché provo compassione per gli errori degli uomini desidero condurli sulla strada del ritorno al Cielo, all'interno della santa Chiesa del Signore del Cielo. Essendo così innalzati, siamo tutti fratelli dello stesso Padre;⁸⁹⁰ come oserei accettare il titolo di «maestro» in modo abusivo? Le lingue usate dalle Scritture del Signore del Cielo sono diverse da quella cinese; anche se non interamente, le parti essenziali sono già state tradotte in caratteri quadrati.⁸⁹¹ Ma tutte le dottrine di cui abbiamo parlato costituiscono i fondamenti della Via. Spero che chi intende seguire la Via vada a casa, e assapori tutti i fatti e le ragioni trattati nei capitoli precedenti. Se Lei non ha dubbi ulteriori su ciò che è stato detto, quale impedimento potrebbe esserci perché accolga le Scritture, riceva l'acqua santa ed entri nella Chiesa? (594).

Come il centurione, visto ciò che era accaduto, glorificava Dio: «Veramente quest'uomo era giusto»,⁸⁹² così si converte anche il LC, di fronte alla testimonianza dei discepoli evangelizzatori di Cristo. Egli non solo è grato e riconoscente di tutto ciò che gli è stato detto, ma desidera anche metterlo in pratica, realizzando così la parola di Gesù: «Questa infatti è la volontà del Padre mio, che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna».⁸⁹³

Anch'io ho tratto la vita dal Signore del Cielo, ma sono rimasto a lungo ignorante riguardo la Sua Via. Grazie alla provvidenza Lei non ha rifiutato le fatiche e i pericoli del mare, ha viaggiato per ottantamila li, ha sfidato le tempeste e le onde per giungere in questa terra lontana

⁸⁹⁰ Cf. LG 11; CCC 1243: «Il nuovo battezzato è ora figlio di Dio nel Figlio unigenito. Può dire la preghiera dei figli di Dio: il *Padre nostro*».

⁸⁹¹ Cf. 孙旭义, *L'Eucaristia in Cina*, 74-76.

⁸⁹² Lc 23,47.

⁸⁹³ Gv 6,40.

e divulgare questi santi insegnamenti, con analogie e similitudini, cosicché io potessi ascoltarli, comprendere in profondità come abbia sbagliato nel passato e ottenere così numerosi benefici. Inoltre, Lei ci ha fatto conoscere la santa volontà del grande Padre,⁸⁹⁴ in modo che potesse compiersi sotto la grande dinastia Ming (595).⁸⁹⁵

Nella luce del mistero pasquale, ogni vero cristiano ha sperimentato che, da una parte, la gioia nasce dall'amore di Dio che lo circonda e dalla salvezza che gli viene donata; dall'altra, che il dolore sorge a causa dei peccati personali, propri o altrui. Per questo non c'è dolore senza gioia nell'ottica della fede; l'esperienza vissuta dal LC è paradossale, ma autenticamente cristiana.

La riflessione su tutto ciò gli serve a «calcolare la spesa» e «gettare le fondamenta»,⁸⁹⁶ per rafforzarsi nella decisione ormai intrapresa di seguire Cristo, imitando Maria che «serbava tutte queste cose meditando nel suo cuore». ⁸⁹⁷

Mentre riflettevo in silenzio provavo una gioia immensa, ma anche un'afflizione profonda. Devo tornare a casa, riconsiderare tutto ciò che mi è stato insegnato, scriverlo in modo da non dimenticarlo. Spero di poter ascoltare tutto su questa dottrina, che è la Via diretta per tornare all'Origine.⁸⁹⁸ Che il Signore del Cielo La protegga, in modo che Lei possa benevolmente testimoniare e diffondere i Suoi insegnamenti, e far sì che ogni famiglia in Cina li tramandi di generazione in generazione: affinché ogni persona li lodi, pratichi il bene e desista dal compiere il male. Ne avrà un merito così grande da non poter essere calcolato! (596).⁸⁹⁹

⁸⁹⁴ Cf. Gv 4,34; 6,38.

⁸⁹⁵ La dinastia Ming 明朝 ha governato la Cina dal 1368 al 1644, dopo il collasso della dinastia Yuan 元朝, di origine mongola.

⁸⁹⁶ Cf. Lc 14,28-33.

⁸⁹⁷ Cf. Lc 2,19.

⁸⁹⁸ Con questa frase si può indicare che, da una parte, il letterato cinese esprime il suo desiderio ardente di ascoltare la Parola, ossia il Dao, dall'altra, il missionario maceratese introduce l'altro libro 《天主教要》 (*Dottrina cristiana*) (cf. RICCI, *Lettere*, 385.392.406.428).

⁸⁹⁹ Cf. 2 Cor 5,14; CCC 849-856; AA 6.

Il *TZSY* si conclude con parole di speranza in cui viene messa in evidenza la natura missionaria della Chiesa: «Infatti, “la santità è la sorgente segreta e la misura infallibile della sua attività apostolica e del suo slancio missionario”».⁹⁰⁰

⁹⁰⁰ CCC 828.

CAPITOLO V

**IL MODELLO DI INCULTURAZIONE
DI PADRE MATTEO RICCI
NELLO SVILUPPO DELLA TEOLOGIA CINESE**

1. COMMENTO DEGLI ELEMENTI TEOLOGICI NEL *TZSY*

È ovvio che non si possono analizzare tutti gli elementi teologici del *TZSY* in modo completo; tuttavia, al fine di renderli più facilmente «visibili» per apprezzarli, proviamo ad elencarli il più organicamente possibile, senza la presunzione di volerli ricostruire nel quadro di una teologia sistematica come oggi viene intesa.

1.1. Teologia dell'esistenza di Dio

Come la teologia cattolica ha sempre sostenuto la possibilità e la necessità di rendere conto della fede cristiana, così con varie argomentazioni il missionario maceratese cerca di legittimare in maniera riflessa e ragionevole la convinzione dell'esistenza di Dio. Quindi, all'argomento cosmologico affianca quello etico: al fine di concludere che la fede in Dio non è fideistica, ma si fonda anche su conoscenze naturali. Tutte le prove dell'esistenza di Dio aiutano a credere che con la fede si supera la ragione, ma senza mai contraddirla; sapendo che la fede non è scienza di tutte le cose, ma consapevolezza certa di Colui al quale ci si rivolge.¹

¹ Cf. 2 Tm 1,12: «So infatti a chi ho creduto e son convinto che egli è capace di conservare il mio deposito fino a quel giorno».

1.1.1. Conoscibilità di Dio

L'esistenza di Dio è la più evidente verità sotto il cielo (28). «È possibile conoscere con certezza l'esistenza di Dio Creatore attraverso le sue opere, grazie alla luce della ragione umana»,² tanto è vero che in ogni essere umano c'è «una conoscenza naturale, “innata” e “confusa” di Dio, ma tale conoscenza non è conoscenza propria, adeguata di Dio in quanto Egli si distingue adeguatamente da tutte le creature».³

L'uomo, ragionando a partire dalla natura, può risalire a Dio, perché «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore».⁴ Però non sono scusabili coloro che scrutano l'universo, continuando a ignorare il Creatore.⁵ Difatti, «la Via del Signore è già presente nei cuori degli uomini, ma essi non comprendono immediatamente; e inoltre, non sono inclini a riflettere su tale questione» (9). Tale visione viene messa ancor più in rilievo nell'enciclica *Fides et Ratio*: «Se l'uomo con la sua intelligenza non arriva a riconoscere Dio creatore di tutto, ciò non è dovuto tanto alla mancanza di un mezzo adeguato, quanto piuttosto all'impedimento frapposto dalla sua libera volontà e dal suo peccato».⁶

Con l'accentuazione antropologica di sant'Agostino, Ricci dice che tutti gli uomini hanno una capacità interiore che li induce a venerare Dio. «Chi soffre in miseria Lo implora per essere salvato, e si rivolge a Lui come a un padre e a una madre misericordiosi; chi agisce malvagiamente ha il cuore stretto dallo spavento e dalla paura, come se temesse una nazione nemica» (29). In realtà, Dio, l'origine delle diecimila specie, alle sue creature non dona soltanto l'esistenza, ma anche la dignità di agire esse stesse, di essere causa e principio le une delle altre (40).

² CCC 286.

³ IAMMARONE, «A proposito del saggio “Il Creatore del mondo” di Mario Pangallo», 571.

⁴ Sap 13,5.

⁵ Cf. Sap 13,6-9.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 19.

Le cinque vie di san Tommaso vengono ampiamente applicate con diversi esempi socioculturalmente cinesi, facilmente accessibili alla comprensione del popolo cinese. La prima via è «*Ex motu et mutatione*» (30, 34); la seconda è «*Ex ordine causarum efficientium*» (35-39.45-47); la terza è «*Ex rerum contingentia*» (44); la quarta è «*Ex variis gradibus perfectionis*» (49); la quinta è «*Ex rerum gubernatione*» (31).

Per Ricci le «vie» tommasiane «per avvicinarsi a Dio hanno come punto di partenza la creazione: il mondo materiale e la persona umana». ⁷ Olmi sottolinea che nel *TZSY* il «senso della realtà» è un fondamento molto solido del dialogo interculturale. ⁸

Consapevoli della varietà di dimostrazioni che sono state formulate dell'esistenza di Dio, forse è bene porsi questa domanda: è necessario discutere a lungo su di esse? È vero che l'uomo è capace di conoscere ragionevolmente l'esistenza di un Dio personale, ma la cosa più importante è arrivare a relazionarsi con Lui, perché un Dio filosoficamente dimostrato non è il Dio cristiano. ⁹ Chi sostiene comunque che tale riflessione sia inutile, trascura principalmente due fatti importanti: il primo è il rapporto tra la fede e la ragione, perché «le prove dell'esistenza di Dio possono disporre alla fede ed aiutare a constatare che questa non si oppone alla ragione umana»; ¹⁰ il secondo è che le differenti culture producono certamente diverse mentalità che influenzano i pensieri, le parole e i comportamenti dei popoli. Per la cultura cinese, ad esempio, la categoria di relazione è un elemento di capitale importanza: e quindi, per i cinesi, è assolutamente inconcepibile una conoscenza puramente filosofica dell'esistenza di Dio, che non conduca a relazionarsi con Lui. Questo è affermato anche nella *Dei Verbum*: «Con questa rivelazione infatti Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé». ¹¹

⁷ CCC 31. Cf. *TZSY* 34-36 (il mondo materiale) e 37 (la persona umana).

⁸ Cf. OLMÍ, P. *Matteo Ricci e san Tommaso d'Aquino. Sette studi sul tomismo sapienziale*, 37-63.

⁹ Cf. 胡国桢, “评介『天主实义』的天主论”, 283.

¹⁰ CCC 35.

¹¹ *DV* 2.

Consapevole di tutto ciò, il LO spera e vuole ardentemente¹² che il LC possa «entrare nella [...] intimità [di] Dio [che] ha voluto rivelarsi a lui e donargli la grazia di poter accogliere questa rivelazione nella fede».¹³

1.1.2. Termini per indicare Dio

Fin dall'inizio della fede ebraico-cristiana, si è posta la questione dei termini per indicare Dio. «Nella traduzione greca dei libri dell'AT, il nome ineffabile sotto il quale Dio si è rivelato a Mosè, YHWH, è reso con *Kyrios* ("Signore"). Da allora *Signore* diventa il nome più abituale per indicare la stessa divinità del Dio di Israele».¹⁴ Con il termine Dio ci si riferisce generalmente al concetto monoteistico di un Essere Supremo, ossia, dice sant'Anselmo d'Aosta: «*Deus enim est id quo maius cogitari non potest*».¹⁵

Insieme ai primi missionari, Ricci cerca di trovare termini già esistenti nei testi classici cinesi per indicare adeguatamente Dio; ma tale compito è davvero difficile poiché ogni termine ha il suo limite, o meglio, la propria sottolineatura di un attributo particolare di Dio. Questo aiuta a capire come mai, dopo la morte di Ricci, sia nata la lunga ed estenuante *querelle* attorno a questi nomi, conosciuta come Disputa dei Riti Cinesi.¹⁶

Ora analizziamo tutti i termini usati per indicare Dio nel *TZSY*. È interessante notare che, non esistendo le lettere alfabetiche nel sistema linguistico cinese, è impossibile usare l'iniziale maiuscola per distinguere «Dio», in senso biblico, da «dio», in senso cosmico o pagano. Ricci, pertanto, adotta l'artificio di inserire uno spazio vuoto prima del carattere, o dei caratteri, usati per indicare Dio.

¹² Cf. *TZSY* 8.575.

¹³ *CCC* 35.

¹⁴ *CCC* 446.

¹⁵ A. D'AOSTA, *Proslogion*, 4. La traduzione: «Dio è un essere del quale non si può pensare nulla di più grande». Vedi <http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html> (accesso: 05.02.2014).

¹⁶ Cf. cap. I, 4 della presente tesi; DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 29-34; G. CRIVELLER, «La controversia dei riti cinesi», in *Ad gentes* 15 (2011) 1, 23-48.

天帝 [Tiāndì], «Sovrano del Cielo», mette in evidenza la sovranità di Dio. L'uomo tenta di usurpare il posto del «Sovrano del Cielo» e ambisce a porre se stesso al di sopra di Lui (4). Le divinità daoiste, che sono originariamente esseri umani, non possono essere il «Sovrano del Cielo» (103). La mancanza di persone virtuose è causata dal fatto che non si è capaci di rivolgersi con venerazione al «Sovrano del Cielo», per chiedere aiuto al Padre misericordioso (487). Tale termine è stato usato per tre volte nel *TZSY*.

陡斯 [Dǒusī], sono due caratteri cinesi usati insieme, che corrispondono foneticamente al latino «Deus». Fin dall'inizio, Ricci chiarisce che il termine «Signore del Cielo» equivale perfettamente a «Deus» (28). Tale termine è usato una sola volta e non ha nessun riferimento ai testi classici cinesi; difficilmente può essere compreso, per non dire che ai cinesi è assolutamente incomprensibile.

天主 [Tiānzhǔ], «Signore del Cielo», è il termine più importante per indicare Dio, usato ancor oggi nella liturgia cattolica.¹⁷ La forma lunga dello stesso termine è 天之主宰 [Tiān zhī zhǔzǎi], che può essere tradotto come «Dominatore del Cielo» (10). Nell'estate 1583 fu il suggerimento involontario di un giovane cinese a indurre Ricci a una scelta che si rivelerà poi definitiva per tutta la missione estremo-orientale. 天主 era un neologismo, o almeno a quei tempi era percepito come tale; fu l'unico termine autorizzato nella Chiesa cattolica in Cina per indicare il Dio cristiano dalla morte di Ricci fino al 1939. «Certamente ci dev'essere Qualcuno che sia al medesimo tempo originario e unico, e sia il creatore delle diecimila specie: Colui che chiamiamo il Signore del Cielo» (40); «con l'amore paterno, il Signore del Cielo ha avuto compassione dell'uomo dai tempi antichi fino ad oggi; e ha suscitato molti santi in ogni epoca» (579); il Signore del Cielo scese in questo mondo per salvare l'umanità, «di persona agì e predicò in Occidente, quando ebbe trentatré anni riascese al cielo» (580). Tale termine appare nel *TZSY* per ben 336 volte.¹⁸

¹⁷ Cf. cap. II, 3 della presente tesi.

¹⁸ Vista la sua capitale importanza, enumeriamo per ordine le citazioni di tale termine nel *TZSY*: titolo principale, 4, 8, 9, 15, titolo del cap. 1, 18, 19, 20, 21, 22, 26,

上帝 [Shàngdì], «Sovrano Supremo», è molto vicino a 天帝.¹⁹ Il termine 上帝 è assai frequentemente usato nei testi antichi cinesi, e dopo averli studiati accuratamente Ricci lo interpreta alla luce della fede cristiana, facendo emergere ciò che esso indica: un Dio personale e trascendente (104-108), poiché non coincide con il cosmo, ma è al di sopra di esso (78): ciò «è molto chiaro; non c'è bisogno di ulteriori spiegazioni, ancor meno di spiegazioni fuorvianti» (110). Ricci considera 天主 e 上帝 come termini equivalenti (103), e afferma esplicitamente: «Il Sovrano Supremo e il Signore del Cielo differiscono solo nel nome» (108). Successivamente il termine è stato ripreso, in un modo quasi esclusivo, dai protestanti per indicare Dio, così si è molto diffuso in tutta la Cina. Tale termine è stato usato per ben 94 volte nel *TZSY*, secondo soltanto a 天主.

天 [Tiān], «Cielo», ha prevalentemente un'accezione confuciana e spesso indica il cielo materiale, ma secondo una retta interpretazione sarebbe da intendersi come l'unico Dio personale e Creatore dell'universo. Poiché etimologicamente il carattere 天 può considerarsi composto da 一 [yī], «uno», e da 大 [dà], «grande», il suo significato originale è ciò che sta sopra alla testa dell'uomo. È uno dei più antichi termini cinesi per esprimere il cosmo, ed è uno dei più importanti concetti chiave della mitologia, della filosofia e della religione cinese. Per

(28), 34, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 62, titolo del cap. 2, 67, 69, 70, 74, 75, 76, 80, 94, 96, 97, 98, 100, 103, 104, 108, 111, 113, 114, 115, 124, 128, 130, 146, 156, 157, 159, 161, 163, 165, 166, 186, 187, 192, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 237, 239, 248, 251, 268, 277, 278, 285, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 295, 303, 304, 309, 317, 321, 328, 333, 366, 368, 369, 370, 371, 377, 378, 383, 384, 387, 388, 394, 399, 401, 410, 412, 414, 415, titolo del cap. 7, 421, 427, 432, 435, 441, 455, 456, 457, 458, 466, 468, 469, 470, 473, 476, 477, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 491, 492, 494, 495, 496, 498, 501, 503, 505, 506, 507, titolo del cap. 8, 521, 523, 528, 543, 544, 545, 547, 648, 549, 556, 558, 559, 560, 561, 566, 567, 572, 574, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 584, 585, 586, 587, 588, 592, 593, 594, 595, 596.

¹⁹ Cf. cap. II, 3 della presente tesi.

circa tremila anni si è creduto che da tempo immemorabile tutti i cinesi venerassero 天 come la più alta divinità, cioè Dio creatore, e che questa stessa divinità fosse conosciuta anche come 上帝; ci sono molti testi antichi che lo attestano, soprattutto durante la dinastia 商 (1600-1046 a.C.). Dopo il Periodo Pre-Qin²⁰ il carattere acquistò progressivamente il senso di «cielo» in senso puramente cosmico, perciò al tempo di Ricci, in Cina, era molto diffusa la concezione materialistica del cielo. Così fu necessario fare un'attenta distinzione al fine di non confondere il Dio creatore con le sue creature, in particolare con il «cielo azzurro» (110); dunque, per non cadere in equivoci, è conveniente non chiamare Dio soltanto con 天 (111). Tale carattere cinese è utilizzato ampiamente, ben 655 volte, nel *TZSY*.

天地 [Tiāndì], «il cielo e la terra», è un termine inadeguato poiché induce facilmente a venerare il cielo e la terra materiali (111); come figura retorica, potrebbe talvolta essere utilizzato (114). 天地之主 [Tiāndì zhī zhǔ], «Signore del Cielo e della terra», non crea nessun equivoco (113-114); però è usato soltanto due volte, probabilmente a motivo della sua lunghezza. È plausibile che lo stesso motivo valga per altri due termini, 天地万物之恩主 [Tiāndì wànwù zhī ēnzhǔ], il «Signore donatore del cielo e della terra e dei diecimila esseri», e 大本大原之主 [Dàběn dàyuán zhī zhǔ], il «Signore, origine suprema e fondamento di tutto» (111); anch'essi, infatti, sono usati solamente una volta.

上尊 [Shàngzūn], «Colui che è sommamente onorato» o il «Venerato Supremo», mette in rilievo l'adorabilità suprema di Dio.²¹ «Tutti gli uomini che agiscono bene credono con certezza nell'esistenza di Colui che è sommamente onorato» (11); il nostro modo di «adorare Colui che è sommamente onorato non è limitarsi soltanto ad accendere incenso e a fare sacrifici» (13);²² tutti gli esseri umani hanno una capacità interiore che li conduce «a venerare Colui che è

²⁰ 先秦时代, il «Periodo Pre-Qin», si estende dal 2100 al 221 a.C. in Cina.

²¹ Cf. Mt 4,10; Ap 19,10; 22,9; Lc 4,8: «Solo al Signore Dio tuo ti prostrerai, lui solo adorerai».

²² Cf. Gv 2,21; 4,24; Mt 9,13; Sal 50,8-23; Pr 21,3.

considerato degno del sommo onore» (29); l'uomo non si trasforma mai in Dio (230); Dio ama, in maniera tutta speciale, coloro che vivono l'astensione dal matrimonio per il vangelo (548).²³ Tale termine è usato per cinque volte.

公尊者 [Gōngzūn zhě], «Colui che è degno di essere onorato universalmente», è per natura perfetto e pieno di bontà (49); tale espressione è usata per due volte. 圓滿至德之尊主 [Yuánmǎn zhìdé zhī zūnzhǔ], il «Signore supremo che possiede la pienezza delle eccelse virtù» (49), è usato solamente per una volta. 至尊 [Zhìzūn] indica il «Supremo onorato» o «Colui che è supremamente onorevole»: l'uomo non è in grado di comprendere pienamente la sua natura (52); è l'unico (102); è l'altissimo (220); «in secondo luogo, l'uomo Lo segue in dignità» (321); «deve giustamente essere venerato e amato» (370); nel vivere davanti alla sua presenza, «i pensieri malvagi cesseranno naturalmente di germogliare» (466). Tale termine è usato per otto volte. 公本主 [Gōngběn zhǔ], il «Signore che è il fondamento universale» oppure il «Signore che è l'origine universale» degli esseri, «è Colui dal quale tutto procede, Colui che ha in sé le virtù e le nature di tutti gli esseri, e alla cui sovrabbondante pienezza nulla può essere aggiunto» (49). Tale termine è usato per due volte. Il carattere 公 viene tradotto come «universale» e «cattolico». È interessante notare che esso è utilizzato da Ricci in diversi luoghi, per mostrare la cattolicità della Chiesa (22) e l'universalità di Dio. Ancora oggi le traduzioni del termine «Chiesa cattolica» non sono soddisfacenti, poiché il primo termine 天主教 [Tiānzhǔ jiào] vuol dire letteralmente la «Chiesa del Signore del Cielo», così è comunemente chiamata e conosciuta. Mentre 公教 [Gōng jiào] può essere tradotto come «Chiesa cattolica» o «Chiesa universale» (317); però spesso non viene identificato con la Chiesa cattolica se non dai cattolici stessi e da pochi esperti cinesi.

大伦者 [Dàlún zhě], «Colui che vive nella Grande Relazione», potrebbe essere tradotto come «Colui che vive nella Relazione Suprema» o «Colui che è il Principio relazionale»; mette in evidenza l'origine, la sovranità, la relazione e la verità delle Santissime Persone, e nello

²³ Cf. Mc 10,29-30; Mt 19,10-12; 1 Cor 7,33 s.; CCC 1618-1619.

stesso tempo anche l'unica sostanza o natura. Tale termine è usato solamente una volta (13).

大道 [Dàdào], la «grande Via», e 大元 [Dàyuán], l'«Origine Suprema», sono due termini che indicano la natura misteriosa, la sapienza infinita e la potenza immensa di Dio (63). 大君 [Dàjūn], il «grande Re», è «colui dal quale tutti i sovrani ricevono il proprio mandato» (115). 大父母 [Dàfùmǔ], il «grande Padre-Madre», è «colui che genera e mantiene in vita i diecimila esseri», in modo che non possiamo dimenticareLo (115); è stato utilizzato in modo frequente nella letteratura cristiana cinese. L'origine del termine risiede nella cosmogonia cinese, in cui il concetto di yin-yang è centrale; considerare l'universo come i propri genitori implica riconoscere che tutti gli esseri umani sono fratelli. 慈父母 [Cífùmǔ], «Padre e Madre di misericordia», è simile al termine precedente e richiama il rapporto tra genitore e figlio: un rapporto che rispecchia, in termini di vicinanza, quello tra Dio e gli uomini. L'abbandono di questi due termini è particolarmente deplorabile alla luce del perseguimento di un linguaggio inclusivo, che eviti connotazioni patriarcali e maschili di Dio, da parte della teologia contemporanea. Infatti, «chi soffre in miseria Lo implora per essere salvato e si rivolge a Lui come Padre e Madre di misericordia» (29). Tutti questi quattro termini sono usati solamente per una volta nel *TZSY*.

Alcune locuzioni sono proposte per indicare Dio dal LC, ma non sono ritenute adeguate dal LO. Ad esempio 太极 [Tàijí], «Culmine Supremo», spesso traslitterata direttamente «Taiji» nelle lingue occidentali, può essere tradotta anche come «Principio ordinatore del cosmo» e «grande Polo». È un importante termine cosmologico nella filosofia cinese, poiché indica il punto dal quale si dispiega l'infinita molteplicità di ciò che esiste; si manifesta nella forma del 气, la materia vitale, la quale si differenzia nelle polarità dello 阴 e dello 阳, e quindi nei Cinque Elementi e nell'infinita creazione. È considerato spesso equivalente al 理, «Principio» o «ragione» (81), che non è una sostanza, ma un accidente, quindi non può essere identificato con l'origine di tutti gli esseri (84). Dopo la lunga discussione su tale termine, Ricci ritiene che sia inadeguato per indicare il Dio cristiano (77-101). Neanche altri termini, come 空, «vuoto» (67), e 无, «non-essere» (72-75), sono adeguati poiché se la dottrina filosofica corrispondente a questi termini viene

insegnata, «non solo non riuscirà a illuminare il genere umano ma accrescerà sempre di più i suoi dubbi» (76).

Da tutte le espressioni impiegate dal missionario maceratese per nominare Dio, possiamo comprendere che la ragione delle sue scelte terminologiche va intesa sulla base del suo metodo di evangelizzazione. Cercando nomi che appartenessero all'orizzonte culturale cinese e nel contempo facessero segno al Dio cristiano senza prestarsi ad equivoci, Ricci nota che molti termini mutuati dai testi classici si prestano bene ad esprimere la credenza in un Dio personale, creatore, unico e trascendente.

È compito dei teologi cercare linguaggi adeguati, purificandoli perché essi possano significare Dio in base alla conoscenza che ne ha l'uomo. L'ermeneutica dei testi classici elaborata dal missionario maceratese è elogiata da Papa Benedetto XVI come «una metodologia scientifica» che rispetta le sane usanze cinesi che i neofiti non devono abbandonare quando abbracciano la fede cristiana, avendo però «la consapevolezza che la Rivelazione [potrà] ancor più valorizzarle e completarle».²⁴ Ricci è come modello esemplare per tutti i missionari, così dice san Giovanni Paolo II: «Nel processo di incontro tra le due culture del mondo, la Chiesa non trasmette soltanto le sue verità e i suoi valori rinnovando le culture dal di dentro, ma attinge anche da esse gli elementi positivi già presenti. Questo è il sentiero obbligato degli evangelizzatori nel presentare la fede cristiana e nel farla diventare parte del bagaglio culturale di un popolo».²⁵

1.2. Gli attributi di Dio

Dio si è rivelato nelle sacre Scritture anche attraverso i suoi attributi, ossia le perfezioni della sua essenza. In genere, la teologia cristiana distingue tra attributi «incomunicabili» e «comunicabili». Quelli incomunicabili riguardano le caratteristiche dell'essenza che Dio possiede in modo esclusivo, mentre quelli comunicabili descrivono le caratteristiche che Dio ha comunicato all'uomo.

²⁴ BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo*, 537.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica post-sinodale *La Chiesa in Asia*, 06.11.1999, *EV* 18/1772-1937, n. 21.

1.2.1. Attributi incomunicabili

Quali attributi segnano l'assoluta distinzione fra Dio e le creature? Si considerano comunemente quattro caratteristiche: l'indipendenza, l'infinità, l'immutabilità e la semplicità.

L'indipendenza di Dio è quella caratteristica per cui Egli non dipende da nessun essere all'infuori di Sé stesso. Dio è l'origine di tutto; se ci fosse qualcuno che lo ha originato, non sarebbe più Dio. Tutte le cose sono state create da Dio, ma Dio non è stato originato da nessuno (42). Egli non può essere perturbato e corrotto da nulla (220). Dio «non è né cielo né terra, ma la Sua altezza ed intelligenza sovrastano quelle del cielo e della terra; non è un angelo né uno spirito, ma la Sua natura trascende tutti gli angeli e gli spiriti» (58). Egli ha creato tutti gli spiriti, quindi è ben diverso dagli spiriti che compiono la volontà di Dio, mentre quelli che Gli hanno disobbedito sono stati già condannati (206-209). Tutti gli esseri sono stati creati dal nulla da Dio, mentre l'uomo produce le cose solo servendosi di materiale da Lui creato (215-218). Anche «gli animali sono guidati segretamente dagli esseri spirituali per compiere la volontà di Dio» (201). L'affermare che Dio sia identico agli esseri distorce la verità (222-237). Egli è indipendente nelle sue azioni e virtù, e non vi è alcuna cosa sotto il cielo che non provenga da Lui (62).

L'infinità di Dio è quella caratteristica per cui Egli non è soggetto a limitazione alcuna. La si può esprimere in differenti modi: in rapporto al suo essere, la si intende come perfezione suprema; in rapporto al tempo, la si intende come eternità; in rapporto allo spazio, come immensità.

La perfezione suprema di Dio può riguardare diverse qualità: potenza, conoscenza, bontà, fedeltà, sapienza, giustizia, che sono tutte illimitate e perfette. «Sappiamo che le cose hanno mancanze e il Signore del Cielo non ne ha, ma non riusciamo a indagare sulla Sua perfezione» (57). «La conoscenza e la potenza del Sovrano Supremo sono illimitate; può fare tutto senza necessità di azioni a Lui esterne. Egli è onnipresente e governa maestosamente i nove cieli e le diecimila nazioni; dona l'esistenza e sostiene il creato» (493). Dio è onnipotente (216), poiché è «Colui dal quale tutto procede, Colui che ha in sé le virtù e le nature di tutti gli esseri, e alla cui sovrabbondante pienezza

nulla può essere aggiunto» (49). La natura di Dio «è la più perfetta, la più completa, la più degna di onore; non può essere scrutata dalla mente dell'uomo, né può essere paragonata ai diecimila esseri» (97).

L'eternità di Dio è riconosciuta come il Suo trovarsi al di sopra del tempo, per cui Egli è senza fine. Dio «non ha inizio né fine, perciò è l'origine e il fondamento dei diecimila esseri» (42). «Egli non ha passato né futuro. Se dovessimo parlare del Suo passato, potremmo solo dire che non ha inizio; se dovessimo parlare del Suo futuro, potremo solo dire che non ha fine» (59).

L'immensità di Dio è chiamata anche «onnipresenza». Dio «è come il grande Piede, non c'è un luogo dove non arrivi» (10). L'universo non può contenere Dio (15); «se dovessimo parlare della sua natura, che nessun luogo può contenere, potremmo dire che non esiste alcun posto in cui non sia presente» (60). «Egli è immateriale e onnipresente; nulla può essere completamente separato da Lui. Quindi si può dire che il tutto è in ogni cosa, ma anche il tutto è in ogni sua parte» (237).

L'immutabilità di Dio è quella caratteristica per cui Egli, nel suo essere, nelle sue perfezioni, propositi e promesse, non è soggetto a cambiamento alcuno. Dio «è immobile, eppure è la causa efficiente di ogni movimento» (60). La felicità e la virtù di Dio sono sovrabbondanti; è impossibile «aggiungere o togliere loro qualcosa» (62).

La semplicità di Dio consiste nel Suo non essere composto di varie parti, né soggetto a divisione. Dio non ha un corpo visibile (10); è perfettamente unico e non può essere parte della materia (46). «Egli non ha figura né suono» (55), ed è immateriale (237).

1.2.2. *Attributi comunicabili*

Gli attributi comunicabili di Dio sono quelle caratteristiche che trovano qualche somiglianza negli esseri umani; però quelle che si trovano nell'uomo sono imperfette e limitate, mentre in Dio sono perfette e illimitate.

La conoscenza è la facoltà perfetta di Dio per la quale Egli conosce sé stesso ed ogni cosa possibile e attuale, passata, presente e futura. A Dio nulla sfugge nel vedere e nell'udire (10). «La Sua conoscenza è imparziale e infallibile» (61). Dio è onnisciente (574), perché la sua conoscenza è illimitata (493).

La sapienza divina è definita come «il Principio che comprende l'intelligenza dei diecimila esseri e tutti li produce» (98). Il Signore è supremamente sapiente (39).

La bontà di Dio è infinita (469), poiché «Egli è perfettamente buono e senza difetti, e in Lui riposa ogni bontà» (61); le Sue felicità e virtù «sono opulente, piene e traboccanti» (62). Egli «non è virtuoso, ma è l'origine della virtù» (58). «La Sua perfetta virtù abbraccia tutta la realtà, comprende la natura di tutte le cose, e il Suo potere è illimitato» (97). Il Signore «universale e supremo è per natura perfetto e pieno di virtù, al punto che nulla può essere aggiunto» (49). Dio «è l'origine di ogni bene, la Sua virtù è perfetta e senza macchia» (226). La bontà divina si intende non solo nel Suo essere perfettamente buono, ma anche nella Sua disposizione a fare del bene: infatti, Egli «è somma di tutti i beni: ci ha creati, ci nutre e ci ha dato una natura con cui possiamo praticare la virtù» (468).

La nobiltà di Dio è suprema, poiché «sappiamo che le cose sono misere e che il Signore del Cielo non può esserlo, ma non abbiamo modo di esprimere completamente la Sua nobiltà» (57).

La misericordia di Dio «è grande e senza limiti, è universale e non fa preferenze, giunge in ogni luogo; anche il più piccolo tra gli insetti riceve i Suoi benefici» (61). «L'attitudine del Signore del Cielo è immensamente buona e il Suo cuore è infinitamente benevolo» (576). Dio è l'origine dell'amore o benevolenza (408).

La santità di Dio è suprema, anche «il più piccolo male non può avere con Lui alcun rapporto» (61), poiché Dio è esente da ogni impurità morale o peccato. Dio non può mai tentare «l'uomo affinché [viol]i i Suoi comandamenti, portandolo a commettere un peccato» (288).

La giustizia di Dio «per un buon figlio, è come il favore del padre e della madre; per uno cattivo, è come il potere dell'autorità giudiziaria» (10). Poiché Egli «non fa preferenze nel retribuire: chi fa il bene viene certamente premiato, chi fa il male viene certamente punito» (385). Le ricompense e le punizioni di Dio non sono mai inique e improprie (501). La retribuzione assegnata da Dio è imparziale e certa (161). Egli «è sommamente giusto: non c'è bene che non sia totalmente premiato, non c'è male che non sia totalmente punito» (387).

La veracità di Dio è quella perfezione per cui Egli è veridico nel Suo essere e in ogni Sua azione. Dio non danneggia se stesso (223) rivelandosi al Suo popolo, poiché non può mai ingannare l'uomo e diffondere insegnamenti sbagliati (496). «La verità di Dio è inesauribile. [...] È come fissare il sole, più lo si guarda più la visione si fa oscura» (53). «L'uomo è un recipiente di scarsa capienza, e non è in grado di contenere la grande verità del Signore del Cielo» (57). La verità di Dio «è stata tramandata dai tempi antichi, è completa e non manca di nulla» (80).

La sovranità di Dio può essere intesa in due modi: come volontà sovrana e come sovrano potere. La volontà divina è la causa ultima di ogni cosa, poiché l'uomo «non può non riconoscere l'Origine del cielo e della terra, l'Artefice della creazione, ed elevare a Lui la mente» (3). La volontà di Dio riguardo alle sue creature è assolutamente libera: «Il Signore del Cielo governa ogni uomo e ogni cosa, tutto è conforme alla Sua volontà» (370). La prudenza, la rettitudine, la meditazione, il perfezionarsi, la diffusione della benevolenza: «tutto ciò ha grande importanza nell'esistenza umana, e permette all'uomo di conformarsi alla volontà del Sovrano Supremo» (544). «La Sua potenza non può essere distrutta o diminuita, e può creare le cose dal nulla» (61), quindi Egli è onnipotente (574). La potenza del Sovrano Supremo è illimitata perché «può fare tutto senza necessità di azioni a Lui esterne. Egli è onnipresente e governa maestosamente i nove cieli e le diecimila nazioni; dona l'esistenza e sostiene il creato» (493). La connessione tra sovranità e paternità di Dio conduce facilmente l'uomo ad avere sempre gratitudine e pietà filiale verso di Lui (566).

1.3. La Santissima Trinità

Nella prefazione Ricci inizia parlando della creazione dell'universo armonioso, inizio e fondamento di tutte le opere di Dio. Come l'esistenza della pace e dell'ordine, sia sociale sia morale, esige un unico re sapiente a capo di una nazione, così anche l'universo può avere solo un unico Dio Creatore (1-3). L'esteriorità delle cose culturali è insufficiente a entrare nel giusto rapporto con Lui; occorre avere piena fiducia in Dio padre, che è l'origine di tutti gli esseri ed è onnisciente, onnipotente e infinitamente buono (13).

Come «il Credo incomincia con Dio *Padre*, perché è la prima Persona divina della Santissima Trinità»,²⁶ così anche Ricci inizia da Dio unico, «Padre originario» del mistero della Trinità. In Occidente la teologia pone l'accento sul cercare Dio come causa prima, mentre in Oriente si mette in evidenza il rapporto con Dio come relazione suprema. Nella Trinità «tutto è una cosa sola in loro, dove non si opponga la relazione». ²⁷ Se ci fosse soltanto una Persona divina, allora non si potrebbe mai parlare della relazione intrinseca e interiore di Dio. Dopo anni di studi e permanenza in Cina, il missionario maceratese comprende bene che la civiltà cinese si fonda prevalentemente sulla relazione sociale, culturale e morale.

Come esprimere il mistero trinitario? Di certo non è facile, poiché l'elaborazione del dogma trinitario in Occidente ha comportato «un'impresa di trasformazione del linguaggio, anzi la costruzione di un vero sistema linguistico e concettuale capace di soddisfare le esigenze di una retta formulazione della confessione di fede». ²⁸ Ma l'intenzione di Ricci nel formularlo è chiara; oggi vediamo che, pur non avendo avuto il successo di altri termini, il suo tentativo di traduzione è stato davvero un'invenzione strategica e coraggiosa, affinché i cinesi comprendessero ontologicamente il messaggio cristiano.

L'espressione 大伦者 (13), traducibile come «Colui che vive nella Grande Relazione», potrebbe essere tradotta anche come «Colui che vive nelle Relazioni Supreme» e «Colui che è il Principio relazionale»; essa mette in rilievo la sovranità suprema e la relazione intrinseca delle tre Persone divine, e, nel contempo, anche l'unica natura o sostanza di Dio. L'ideogramma 大 è ricco di significati, etimologicamente indica una 人, «persona», con le braccia tese per quanto possibile, e significa «grande», «alto», «vasto», «superiore», «supremo». L'ideogramma 伦 è formato da due parti: una parte è 人, l'altra è 仑 [lún], che vuol dire «pensiero», «ordine logico» e «ragione»; 伦 indica prevalentemente la relazione tra le persone, il principio e la moralità.

²⁶ CCC 198.

²⁷ CCC 255.

²⁸ MILANO, «Trinità», in *NDT*, 1797.

Il pittogramma 者 è preso foneticamente con significati astratti, che indicano principalmente persona e cosa, raramente anche tempo.²⁹ 大伦 insieme hanno anche il significato di «Principio supremo».

Il limite dell'espressione risiede nel suo senso implicito, che non esprime il numero delle tre Persone santissime; ciò non ne toglie la ricchezza, che può farci comprendere un po' del mistero trinitario come Amore relazionale supremo. In realtà, la Chiesa adopera più termini per rendere conoscibile concettualmente la Trinità: usa «sostanza» o «natura» o «essenza» per designare l'Essere divino nella sua unità; usa «persona» o «ipostasi» per significare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nella loro reale distinzione reciproca; usa «relazione» per indicare come la distinzione tra le Persone divine risieda nel riferimento delle une alle altre.³⁰

Ricci cita il famoso episodio di sant'Agostino riguardante la Santissima Trinità, che è imperscrutabile alla ragione umana (54). Benché l'uomo non possa comprendere pienamente questo mistero, non può tuttavia non ricercarlo (14); anche perché Gesù ha rivelato i misteri di Dio secondo le Scritture (588-590).

Dio è chiamato Padre in quanto Creatore dell'universo (13.568) e dell'umanità (69. 399); siamo tutti fratelli, senza distinzione tra sovrano e suddito, tra padre e figlio (559). La paternità di Dio conduce l'uomo a manifestare la propria pietà filiale (566). La «tenerezza paterna di Dio può anche essere espressa con l'immagine della maternità, che indica ancora meglio l'immanenza di Dio, l'intimità tra Dio e la sua creatura».³¹ Le preghiere vengono rivolte al Padre misericordioso perché l'evangelizzatore, con l'aiuto e il mandato divino, non annunci se stesso, ma gli insegnamenti di Dio, e chi lo ascolta possa accogliere l'annuncio con la grazia divina (116).

²⁹ 者 indicava anticamente della legna sopra una stufa; è probabilmente la forma originale di 煮, che si riferisce a persone sedute intorno al fuoco a cucinare il cibo e a parlare tra di loro. Cf. <http://www.vividict.com/WordInfo.aspx?id=2442> (accesso: 24.02.2014).

³⁰ Cf. CCC 252.

³¹ CCC 239. Cf. TZSY 115.

La relazione tra Figlio e Padre è presentata così: il grande Padre misericordioso è l'origine di tutto, in special modo dell'uomo; il Salvatore incarnato nell'umanità ha il compito di rivelarci il volto del Padre; la salvezza dell'uomo è anche gioia di Dio (574). Il Figlio incarnato, Gesù, è Dio stesso (580). La sovranità di Gesù è come quella del Padre, perché «il cielo e la terra, gli spiriti cattivi e gli spiriti buoni Lo temevano e Lo onoravano, e tutti obbedivano ai Suoi comandi» (589).

Nella locuzione 无限之感灵 [wúxiàn zhī gǎnlíng],³² «infinito Spirito vivificatore», 灵, «spirito», può essere tradotto come «anima», «essere immateriale» e «vita intelligente»; mentre 感, «vivificatore», può essere tradotto come «far commuovere», «convertire il cuore» e «toccare l'interiorità». Tale termine – composto da due parti: 咸 [xián], «tutto», «in generale», «salato», e 心 [xīn], «cuore» – vuol dire «sentirsi emotivamente o profondamente», ma anche «essere compassionevole» e «far commuovere»; esso quindi tocca la totalità, sia dei pensieri sia dei sentimenti, sia dell'umano e sia dello spirito. Lo Spirito Santo, chiamato 无限之感灵 del Signore del Cielo, non può essere posto sullo stesso livello dell'uomo, tanto meno delle cose puramente materiali (566). Il termine adoperato dai protestanti oggi è 圣灵 [shènglíng], ed è considerato da essi una traduzione migliore di quella tradizionale cattolica.³³ Tuttavia, mettendo in rilievo l'interiorità e l'intelligenza divina, 圣灵 è interpretabile come «anima di Dio»; rischiando quindi di compromettere la distinzione della terza Persona nell'ambito della SS. Trinità. I cattolici cinesi

³² Probabilmente Ricci conosceva il termine 感 che si trova nel *Classico dei mutamenti*: «Il Cielo e la terra si commuovono, allora i diecimila esseri sono stati generati; il santo commuove il cuore dell'uomo, allora la pace regna sotto il cielo; osservando ciò che si commuove, allora si può scoprire chiaramente la natura dei diecimila esseri del cielo e della terra». 《易·咸》：“天地感，而万物化生；圣人感人心，而天下和平；观其所感，而天地万物之情，可见矣。” Nelle *Spiegazioni ed analisi dei caratteri*: «感 significa commuovere il cuore dell'uomo». 《说文解字》：“感，动人心也。”

³³ 朱雁冰, “翻译——一个在方法上及理念上的探索过程” («Traduzione: una ricerca del processo filosofico e metodologico»), in 杨熙楠 – 雷保德 (edd.), 《翻译与吸纳——大公神学和汉语神学》 (*Translation and Adoption. Ecumenical theology and Christian Theology in Chinese*), 道风书社, 香港 2004, 196-197.

chiamano oggi lo Spirito Santo con il termine 圣神 [shèng shén], che sottolinea l'identità di sostanza divina con il Padre e il Figlio: perché il termine 神 indica generalmente la divinità.

I principi fondativi dell'ordine della realtà corrispondono ai principi costitutivi della bellezza assoluta della Santissima Trinità, descritti dall'Angelico: proporzione, integrità e chiarezza.³⁴ Così l'ordine e la bellezza che si fondano sull'armonia, danno forma all'informe e si oppongono al caos (185-186).

1.4. Teologia della creazione

La fede in Dio, derivante dalla creazione, costituisce una base insostituibile del credo cristiano, perché «la creazione nelle creature non è altro che una relazione certa verso il Creatore, causa del primo essere».³⁵ Infatti, «c'è un tipo di causa che è parte costitutiva delle cose, come i principi yin e yang; ce n'è un tipo che è esterno ad esse, come le cause efficienti. Il Signore del Cielo, creatore di tutti gli esseri, è la causa efficiente universale; perciò Egli deve trascendere tutte le cose» (234). Anche «perché se Dio non ha un reale rapporto con il mondo, se questo non è intessuto del progetto di Dio, allora la fede perde i suoi fondamenti e si dissolve nella sfera vaga del sentimento».³⁶ La dottrina cristiana della creazione esclude completamente un dualismo metafisico o cosmico, perché insegna come nell'universo tutto ciò che esiste, spirituale e materiale, sia creato da Dio e promani quindi dal Bene perfetto. In seguito, sarà il LC a chiedere perché lo stesso Dio non scenda sulla terra a guidare personalmente l'umanità perduta, in modo tale che tutti gli uomini possano riconoscere il vero Padre (574).

1.4.1. Riflessioni teologiche

Partendo dalla creazione, fondamento di tutti i progetti salvifici di Dio, si entra progressivamente in una visione cristologica, poiché la

³⁴ Cf. *STh* I, q. 39, a. 8, co.

³⁵ Cf. *STh* I, q. 45, a. 3, co.

³⁶ J. RATZINGER, in *Avvenire*, 28.12.1993.

creazione è «“l’inizio della storia della salvezza”, che culmina in Cristo». ³⁷ Con poche parole Ricci presenta le verità della creazione, della sua origine e del suo fine in Dio, della vocazione dell’uomo, del dramma del peccato e infine della speranza salvifica (293).

La teologia e la catechesi sulla creazione hanno un’importanza capitale, perché sono in relazione con i fondamenti stessi della vita umana e cristiana. Infatti, basandosi sulla creazione, l’uomo pone «due questioni, quella dell’origine e quella del fine, [che] sono inseparabili. Sono decisive per il senso e l’orientamento della nostra vita e del nostro agire». ³⁸ La dottrina di Dio è universale, garantita dal fatto indubitabile che Dio «ha creato il cielo e la terra, gli uomini e tutte le cose», e che è stata tramandata «attraverso la Scrittura e la Tradizione» (21). Le espressioni «il cielo e la terra» e «i diecimila esseri» in cinese giocano il ruolo del concetto di «universo», ed indicano sia le realtà spirituali sia quelle materiali. Quando Dio «creò il cielo e la terra, non c’era nulla che non fosse ordinato» (227).

La creazione è un mistero di Dio. «Il mondo che i cristiani credono creato è conservato in esistenza dall’amore del Creatore: esso è caduto, certo, sotto la schiavitù del peccato, ma il Cristo, con la Croce e la Risurrezione, ha spezzato il potere del Maligno e l’ha liberato». ³⁹ Dio ha creato il mondo in tutta la sua varietà, ricchezza e bellezza (287-288) per realizzare il Suo disegno di salvezza (291-292); ma l’uomo non comprende pienamente la bontà e perfezione di tutta la creazione a causa del peccato. «Le cose sono misteriose e sottili, le loro attività ampie e complesse. Le persone comuni non riescono completamente a capirle; possono solo vederne l’aspetto dannoso, perché i talenti umani sono stati offuscati» (290).

L’ecologia teologica si fonda sul fatto che l’uomo è stato creato «a immagine di Dio» ed è chiamato ad avere una cura responsabile di tutto ciò che proviene dal Creatore; in special modo, considerando che «tutte le creature sensibili significano qualcosa di sacro, cioè la

³⁷ CCC 280.

³⁸ CCC 282.

³⁹ GS 2.

sapienza e la bontà di Dio».⁴⁰ «I diecimila esseri sono creati per venire usati da noi [...] Perciò dobbiamo sempre ringraziare il Signore del Cielo per la Sua grazia, ed essere sempre attenti a fare buon uso dei Suoi doni» (287).

L'uomo è costituito come signore sopra tutte le creature terrene, per governarle e servirsene a gloria di Dio (287), prevenendo indirettamente l'errore del panteismo il quale asserisce che il mondo si identifica con Dio, ovvero è una Sua emanazione necessaria. «Come potremmo abbandonare il Signore, origine suprema e fondamento di tutto, e servire invece le cose, create affinché godessimo di esse?» (111).

Dio non è solo il creatore, ma anche il reggitore dei diecimila esseri (231). Egli «ha creato il cielo e la terra e i diecimila esseri, sostiene e nutre il genere umano» (111). «Il cristallo può essere separato dalla luce, ma gli esseri non possono essere separati dal Signore del Cielo» (237); solo così l'uomo viene guidato nella propria esistenza dalla Provvidenza divina (288).

L'eleganza linguistica con cui Ricci descrive la creazione evoca l'appello estetico che la natura è in grado di produrre, e perfino la concezione della creazione come opera d'arte: è la bellezza che salverà il mondo (287).

1.4.2. *La creazione del mondo spirituale*

Gli esseri spirituali e le anime umane esistono realmente e sono immortali (183). «Gli spiriti in cielo e in terra e le anime degli uomini» che «hanno un inizio, ma non una fine» sono stati creati da Dio, che «non ha inizio né fine» ed «è l'origine e il fondamento dei diecimila esseri» (42). Per quanto riguarda la conoscenza: «Gli esseri spirituali intuiscono profondamente e completamente i principi delle cose, come se li vedessero in uno specchio; a loro non serve il ragionamento discorsivo» (425). Gli spiriti sono privi di figura, ovvero immateriali (110), e il loro dovere fondamentale «è quello di compiere la volontà

⁴⁰ Cf. *STh* III, q. 60, a. 2, ad. 1; 谷寒松, 《谷寒松神学论文选辑》(*Theological Essays of Luis Gusheinz*), 光启文化事业, 台北 2007, 163-254.

del Signore del Cielo, cioè di sovrintendere la creazione; essi non hanno il potere assoluto di governare il mondo. [...] La felicità, la prosperità e il perdono dei peccati non sono in potere degli spiriti, ma provengono unicamente» da Dio (206). Gli esseri spirituali sono in relazione con le cose; la loro presenza tra di esse «è simile ad un barcaiolo in una nave. L'essere spirituale non è parte integrante della nave ma è distinto da essa, in quanto la nave e l'essere spirituale sono due sostanze diverse»; talvolta, con il permesso di Dio, essi possono «guidare ciò che non ha intelletto o percezione, affinché ogni cosa conservi il proprio posto» (192).

Dopo aver creato il cielo, la terra e i diecimila esseri, con immenso amore Dio creò l'uomo in uno stato di impassibilità (576): «l'uomo non si ammalava né moriva», viveva in amicizia con il suo Creatore e in armonia con se stesso e con tutta la creazione (577). Dio creò Adamo ed Eva «maschio e femmina», «progenitori di tutti gli uomini sulla terra» (394). Egli donò agli esseri umani sia il corpo sia lo spirito, perché potessero «usare entrambi per servirLo» (484). Dopo la morte, l'anima di un defunto non può tornare nel mondo se non con il permesso divino; Dio infatti «crea i diecimila esseri e assegna a ciascuno il suo posto; se così non fosse, il mondo sarebbe nel caos» (186).

Dio «diede origine a tutti gli esseri, creò il capostipite di ogni specie; quando ciascun capostipite giunse all'esistenza, trasmise esso stesso la vita ad altri»; ad esempio, è Dio che crea direttamente l'uomo, però servendosi degli esseri umani come cause seconde, cioè attraverso l'agire delle sue creature (44). Così l'uomo deve essere grato e riconoscente ai propri genitori, ma ancora di più a Dio, vera origine di tutta la creazione (233).

1.4.3. La creazione del mondo materiale

«Tutti gli esseri che hanno un inizio e una fine sono uccelli, animali, erba e alberi» (42) e sono stati creati da Dio. «Se non ci fosse il Signore del Cielo non esisterebbe nulla» (42). L'espressione «diecimila generazioni fa» in cinese ha lo stesso significato della locuzione «in principio». Non c'era nulla, tanto meno un essere vivente, «diecimila generazioni fa, prima che il cielo e la terra venissero all'esistenza e

prima che il Sovrano Supremo creasse un solo essere vivente» (530). Dio «ha dato l'essere a ciò che prima non esisteva; con una sola parola ha creato tutte le cose» (216). L'origine del mondo era tutta buona e in armonia, senza disordine (576).

1.5. Antropologia teologica

L'antropologia teologica è una disciplina che indaga sul mistero dell'essere umano alla luce della fede, mettendolo in relazione essenziale con Dio. È soltanto di fronte a Dio creatore e a Cristo salvatore che l'uomo scopre il mistero della sua origine, del senso della sua vita, della sua vocazione e del suo destino ultimo.

1.5.1. *L'origine dell'essere umano*

Nella Scrittura antica dell'Occidente, ossia nell'AT, è scritto che in principio Dio «creò il cielo e la terra; creò un uomo chiamato Adamo e una donna chiamata Eva, progenitori di tutti gli uomini sulla terra» (394). Grazie all'infinita benevolenza di Dio, all'inizio non c'era assolutamente disordine né sofferenza (576), «l'uomo non si ammalava né moriva. Il clima era sempre primaverile e dolce, ed egli era costantemente felice». Dio «ordinò agli uccelli, agli animali e a tutte le cose di ubbidire ai comandi dell'uomo, e nessuno osava aggredirlo; ma ordinò anche all'uomo di obbedire e di servirLo» (577). Quando Dio «in principio creò il mondo, fece in modo che i diecimila esseri sotto il cielo contribuissero al sostentamento della vita dell'uomo o gli fossero di qualche giovamento, servendolo e non recandogli alcun danno» (293).

1.5.2. *Costituzione dell'essere umano*

«La persona umana è unità di corpo e di spirito, ma lo spirito trascende il corpo» (442). «Il nostro spirito non solo è nobile e prezioso, ma è anche il signore del nostro corpo» (447). In realtà, solo l'uomo «può ragionare e capire i principi dei diecimila esseri» (274), «perciò nessun'altra delle diecimila specie sotto il cielo è paragonabile a lui» (199). L'uomo, definito come «un essere vivente dotato di percezione e di ragione», si differenzia dalle pietre, dalle piante, dagli animali e

dagli spiriti; dunque, è «la facoltà di ragionare a determinare la specie propria dell'uomo; chiamiamo la sua essenza "natura umana", perché è diversa da quella di tutti gli altri esseri» (425). Ricci continua: «La ragione in se stessa è un accidente, e non coincide con la natura umana»; inoltre, «la ragione è una sola, e non è parziale» (426). L'anima dell'uomo, che è intellettiva, «comprende sia l'anima vegetativa sia l'anima sensitiva, sostiene la crescita del corpo e la percezione delle cose, permette agli uomini di ragionare e di intuire chiaramente i principi delle cose» (270). Comunemente si dice che «l'uomo ha due parti: quella esteriore è il corpo, quella interiore è l'anima» (291). Però non si tratta di un dualismo, ma di una dualità: perché «l'anima è la parte integrante dell'uomo ed è tutt'uno con il corpo; per questo motivo l'essere umano è in grado di ragionare, e gli si può attribuire la natura intellettiva» (192).

L'uomo ha un corpo materiale (471) che ha cinque sensi «per entrare in contatto con gli oggetti fisici e percepirli» (449), e uno spirito immateriale che ha due facoltà: l'intelletto e la volontà (450). «L'oggetto dell'intelletto è la verità, mentre l'oggetto della volontà è la bontà» (291). L'intelletto ha il compito di astrarre «l'essenza da ciò che è immagazzinato nella memoria, e vedere se è conforme o meno alla verità»; mentre la volontà ha il compito di decidere «di amare ciò che è bene e di odiare ciò che male» (449). L'anima umana «è essenzialmente invisibile, e se appare agli uomini deve farlo assumendo una figura visibile; il che non è difficile» (187).

La libertà dell'uomo è il dono più prezioso che viene da Dio: l'uomo «è capace di compiere sia il bene sia il male; così l'umanità è stata arricchita» (432). Nello stesso tempo, la libertà è anche una grande responsabilità per l'uomo: «non solo egli è consapevole che le sue azioni sono giuste o sbagliate, corrette o meno, ma è anche in grado di acconsentire ad esse o di farle cessare» (333). E proprio per tale motivo la salvezza dell'uomo dipende dalla sua risposta libera: «Quando il Signore del Cielo ci ha creati, non ce l'ha chiesto; ma quando ci vuole salvare, deve servirsi di noi» (432).

1.5.3. *L'essere umano come immagine di Dio*

«Noi esseri umani, che viviamo in mezzo a tutte queste cose, siamo migliori di esse; siamo le creature più intelligenti tra i diecimila esseri. L'uomo è dotato di cinque virtù per poter governare tutte le specie del mondo» (37). E per tutte le creature che sono al servizio dell'uomo, «dobbiamo sempre ringraziare il Signore del Cielo [...] ed essere sempre attenti a fare buon uso dei Suoi doni» (287). Infatti, «l'uomo è stato creato “ad immagine di Dio”, capace di conoscere e di amare il suo Creatore, e [...] fu costituito da lui sopra tutte le creature terrene quale signore di esse, per governarle e servirsene a gloria di Dio». ⁴¹ Quindi, «considerare l'uomo pari al Signore del Cielo è stimarlo troppo; ma considerarlo tutt'uno con le cose, come se fosse uguale all'argilla, è degradarlo troppo» (239). L'immagine di Dio è ontologicamente diversa da Dio, come l'impressione di un sigillo cremisi sulla seta non può essere usata per sigillare nient'altro; allo stesso modo la ragione dell'uomo è un'impronta di Dio, non può essere considerata come il sigillo originale – che permetta, ad esempio, di creare le cose dal nulla (216).

L'uomo è stato creato a immagine di Dio, in particolare nella sua parte interiore, ossia l'anima, che è più onorevole del corpo materiale (291). Difatti l'oggetto delle facoltà dell'anima, l'intelletto e la volontà, è Dio stesso considerato come la verità e la bontà supreme. Chi non Lo desidera e non Lo cerca, è malato spiritualmente: «Più la nostra conoscenza è vera, e più tale verità è estesa, migliore sarà il nostro intelletto; più il nostro desiderio è buono, e più questa bontà è grande, migliore sarà la nostra volontà. Se l'intelletto non giunge alla verità, e la volontà non giunge alla bontà, ambedue le facoltà perdono il loro nutrimento; di conseguenza, lo spirito è malato e langue» (450). E quindi, l'uomo deve usare queste due facoltà per servire Dio, lodarLo e ringraziarLo sempre (484).

⁴¹ GS 12.

1.5.4. L'essere umano nello stato di peccato

Il primo uomo non solo è stato creato buono, ma è stato anche costituito tale nell'amicizia con il suo Creatore e nell'armonia con se stesso e con la creazione.⁴² Tuttavia, sono sorti disastri e disordini a causa della prima disobbedienza dell'uomo al Signore e successivamente di tutti i peccati personali, che hanno distrutto l'armonia con Dio ed il creato. Così l'uomo «raccolse ciò che lui stesso aveva seminato, e le diecimila disgrazie ebbero origine» (577). Gli uomini «si ribellarono e commisero ogni sorta di peccati; non si accontentarono di impadronirsi del mondo degli uomini, ma tentarono di usurpare il posto del Sovrano del Cielo e ambirono a porre se stessi al di sopra di Lui» (4).

«I progenitori dell'umanità avevano già corrotto le radici della propria natura, cosicché tutta la loro discendenza ne soffre e non gode più di una natura perfetta; i difetti compaiono sin dal momento della nascita, e poi vengono prese a modello le pessime azioni degli altri esseri umani» (578). Tuttavia, anche se la sua condizione è decaduta, la natura dell'uomo «non è interamente corrotta: è ferita nelle sue proprie forze naturali, sottoposta all'ignoranza, alla sofferenza e al potere della morte, e inclinata al peccato».⁴³ Le conseguenze del peccato originale e dei peccati personali ricadono anche sulla creazione: «Dal momento in cui noi ci siamo ribellati al Sovrano Supremo, allora anche le cose si sono ribellate contro di noi; pertanto gli esseri nocivi non erano nella volontà originaria del Signore del Cielo, piuttosto li abbiamo suscitati noi» (293). L'uomo non comprende pienamente le altre creature a causa dei suoi «talenti offuscati»; anzi vede soltanto il loro aspetto dannoso (290). L'uomo che prega spesso, invece, è vigilante e vive nell'intimità con Dio; è capace di vedere tutto ciò che danneggia il corpo, ma al tempo stesso porta pace e beneficio all'anima (291). L'uomo «è abituato a cose repellenti; quindi è tendenzialmente inclinato al male, e fa fatica ad agire bene» (579).

⁴² Cf. CCC 374.

⁴³ CCC 405.

La gravità del peccato risiede nel ribellarsi a Dio, infinitamente buono. Questo conduce l'uomo a trovarsi in una condizione di condanna eterna: «Offendere Dio è il peccato più grave, giustiziare i malvagi con le più severe punizioni sotto il cielo non sarebbe un castigo sufficiente; se non fossero colpiti dalle disgrazie eterne dell'inferno, i peccatori non verrebbero mai adeguatamente puniti» (384). I dieci comandamenti vengono chiamati la Via: «Chi viola questa Via offende il Sovrano Supremo; più è onorato Colui che è stato offeso, più grave la colpa» (303).

La punizione dei peccati nel mondo viene considerata come ammonizione divina, al fine di portare l'uomo peccatore ad aver timore di Dio, che «può esprimere il Suo biasimo verso chi non osserva i Suoi comandamenti attraverso il cielo, l'acqua, il fuoco e gli insetti velenosi» (291). La retribuzione terrena per il male compiuto dall'uomo va considerata «come monito prima che agisca, o come punizione dopo la sua colpa», affinché egli creda in Dio e non dia più spazio al male (387). Nel momento in cui Dio ha creato «gli uomini e gli animali, non c'era necessità che gli uomini fossero tramutati in animali a causa dei loro peccati» (268). Ognuno riceve la propria retribuzione per le opere compiute, ed è impossibile che Dio lo punisca nei suoi discendenti (378). Ogni giorno della vita di un uomo mondano «è pieno di ansia e di sofferenza, quando giunge al momento dell'agonia è colmo di angoscia e di paura; è come un animale che sta per essere condotto alla morte nel macello» (440).

1.6. Cristologia

La cristologia ha prevalentemente due tradizioni, quella orientale e quella occidentale; pur essendo diverse, esse sono complementari nelle concezioni della salvezza. Quella orientale mette in rilievo l'incarnazione del Figlio unigenito di Dio, che assumendo la natura umana ha già salvato gli uomini, incapaci di redimersi da soli. Con la sua carne il Figlio di Dio ha abbattuto il muro di separazione che era frammezzo tra Dio e l'uomo,⁴⁴ e gli ha riaperto la via del Cielo.

⁴⁴ Cf. Ef 2,14.

La cristologia occidentale, invece, non mette tanto l'accento sul valore salvifico dell'incarnazione, quanto sulla forza redentrice dell'evento pasquale, cioè sulla morte in croce e resurrezione di Cristo, interpretate come un sacrificio espiatorio, che riscatta il male e il peccato dell'uomo.

Ricci è stato formato secondo la tradizione occidentale, ma conosceva certamente anche quella orientale. Il *TZSY* è considerato di grande valore cristologico perché «is probably the most important book in the history of Christianity in China. [...] It studies the passages referring to Christ [...] in the last chapter, the eight».⁴⁵ In un certo senso, il testo è più vicino alla tradizione orientale che a quella occidentale. Nel mondo confuciano dell'Asia orientale aveva infatti senso esporre una cristologia che presentasse Gesù come il Saggio ideale e perfetto, crocifisso e risorto.⁴⁶ «Diversamente dall'approccio greco-occidentale della ricerca della Verità, l'approccio sino-confuciano cerca la Via».⁴⁷

La prospettiva cristologica sottolinea fortemente il ruolo della creazione, vista come il fondamento di tutti i progetti salvifici di Dio e culminante in Cristo.⁴⁸ Tutta la creazione deriva dall'amore di Dio; la sua origine e il suo fine si trovano in Dio; l'uomo, come custode delle creature, è libero di rispondere all'amore di Dio; purtroppo, a causa del peccato originale e dei peccati attuali degli uomini, anche la creazione si è ribellata contro di essi (293).

Dopo il dramma del peccato, «il Signore del Cielo, come Padre misericordioso, ha avuto compassione dell'uomo dai tempi antichi fino ad oggi, e ha suscitato molti santi in ogni epoca» (579) – ovvero i

⁴⁵ G. CRIVELLER, *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuit's presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Ricci Institute for Chinese Studies, Taipei 1997, 109.

⁴⁶ Cf. J. TAN YUNKA, «Jesus, the Crucified and Risen Sage. Towards a Confucian Christology», in V. TIRIMANNA (ed.), *Asian Faces of Christ*, Bangalore 2005, 49-87.

⁴⁷ AMALADOSS – GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 353.

⁴⁸ Cf. CCC 280.

profeti inviati da Dio. Ma nei tempi stabiliti secondo le Scritture (588), Dio «ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio»;⁴⁹ quindi Lui stesso è sceso «in questo mondo, facendo esperienza di ogni cosa per salvarlo. [...] Egli scelse una ragazza vergine, che mai aveva conosciuto uomo, perché divenisse Sua madre; si incarnò nel suo ventre, e venne alla luce. Il Suo nome fu Gesù, che significa “Colui che salva il mondo”» (580).

Qui troviamo il nucleo della cristologia ricciana: la scelta libera di Dio è caduta sulla Vergine Maria, dalla quale Gesù ha concretamente assunto la natura umana al momento dell'incarnazione. Così in Cristo vi sono due nature, quella umana e quella divina, unite ma non confuse tra di loro. La verginità di Maria è messa in evidenza poiché proprio lei, che «mai aveva conosciuto uomo», è Madre di Dio essendo la madre di Gesù – in cui le due nature sono misteriosamente unite nell'unica Persona divina, il Figlio di Dio. Il LC fa molta fatica a credere in Gesù come Dio vero, e chiede una «prova ragionevole» (581). Ricci spiega in modo esteso che l'attribuzione del titolo di «santo» a una persona è già molto difficile e complessa, richiedendo dei miracoli soprannaturali; infinitamente di più è stato richiesto per attribuire a Gesù il titolo di Dio, e cioè il compimento di opere che possono esclusivamente essere attribuite alla potenza di Dio (582-587). Le profezie vengono presentate come testimonianze autorevoli, e si concentrano sul mistero dell'incarnazione di Dio (588).

«Il nome di Gesù significa che il nome stesso di Dio è presente nella Persona del Figlio suo fatto uomo per l'universale e definitiva redenzione dei peccati».⁵⁰ È molto interessante notare il rapporto tra la spiegazione etimologica del nome di Gesù, col significato datone nel Vangelo,⁵¹ e la scelta dei caratteri cinesi fatta da Ricci per indicare il nome del Figlio unigenito di Dio. Come il termine 天主, anche 耶穌

⁴⁹ Eb 1,2.

⁵⁰ CCC 432.

⁵¹ Cf. Mt 1,21; Mc 2,7; Lc 1,31; At 4,12; CCC 430-440.

[Yēsū], «Iesus»⁵², è pensato e meditato attentamente. Il carattere 耶 è composto da due parti: ambedue indicano l'orecchio, e significava anticamente «padre».⁵³ È plausibile ritenere che qui indichi l'ubbidienza, ossia l'ascolto, nel rapporto subordinato tra figlio e padre. Anche il carattere 稣 è composto da due parti: la prima 鱼 [yú] significa «pesce», mentre la seconda 禾 [hé] indica il grano o generalmente i cereali; nell'insieme, il carattere designa il risvegliarsi dalla morte o il risuscitare.⁵⁴ Qualcuno sostiene che tale carattere rimandi alla moltiplicazione dei pani e dei pesci; ma credo che tale opinione non sia sostenibile, considerando che il tempo della creazione del carattere risale a un'epoca antichissima. Invece indubitabile è la scelta meditata dei caratteri cinesi per tradurre il nome di *Iesus*, e non solo per il loro semplice valore fonetico. Tutti i cristiani cinesi, sia cattolici sia protestanti, oggi chiamano Gesù con il nome 耶穌. Il termine è usato solo quattro volte nel *TZSY*.

Il Padre misericordioso è l'origine di tutto e il Figlio incarnato ha il compito di rivelarci il volto del Padre; la salvezza dell'uomo è anche gioia di Dio (574). Per far parte della vita relazionale dell'amore trinitario, oggi l'uomo è chiamato a seguire la «perfetta Via» di Dio – che comprende la via della croce (517) – con gli stessi sentimenti di Gesù, ovvero con lo stesso cuore di Dio (530). La sequela di Cristo richiede che l'uomo debba «moderarsi nelle passioni per servire» Dio (532); per il Vangelo «non solo si può rinunciare ad avere moglie, figli e beni materiali, ma ci si dimentica anche della propria vita» (572). Gesù è il Signore della vita, perché Egli «ordinava ai morti di ritornare in vita, e subito erano risuscitati» (589). Dopo aver compiuto «la Sua opera di diffusione della Via», dopo l'evento della sua morte e risurrezione, «Egli ascese al Cielo» (589).

⁵² Michele Ruggeri ha tradotto il nome di Gesù in cinese come “热所”, che significa un “luogo caldo”. Cf. 罗明坚:《新编西竺国天主实录》, in N. STANDAERT – A. DUDINK (edd.), *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, 12 voll., Taipei Ricci Institute, Taipei 2002, I, 59.

⁵³ Cf. 《正韻》: 語助。又疑辭。又《增韻》: 俗謂父曰耶。《古木蘭詩》: 卷卷有耶名。唐·杜甫《兵车行》: “耶孃妻子走相送, 尘埃不见咸阳桥。”

⁵⁴ Cf. 《韻會》死而更生曰穌, 通作蘇。《小尔雅·广名》: 死而复生谓之蘇。

La storicità della persona di Gesù è assolutamente fondata e non lascia nessuno spazio al dubbio: «Milleseicentotré anni or sono, nell'anno Gengshen del secondo anno successivo alla scelta da parte dell'imperatore Ai della dinastia Han del nome imperiale Yuanshou, nel terzo giorno successivo al solstizio d'inverno» nacque Gesù; che «di persona insegnò e predicò in Occidente,⁵⁵ [e] quando ebbe trentatré anni riascese al cielo.⁵⁶ Queste sono le opere compiute concretamente dal Signore del Cielo» (580). Tutta la vita di Gesù è mistero, dalla nascita all'ascensione; il centro di tutto è l'annuncio del regno di Dio e della Buona Novella; tutti i miracoli compiuti da Gesù vanno considerati come segni del regno di Dio⁵⁷ e adempimenti della Scrittura (589). «Questo Figlio, che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli».⁵⁸ C'è una somiglianza incredibile tra il prologo della lettera agli Ebrei e il testo ricciano: ambedue mettono in rilievo il fatto che in Cristo si sono manifestati il compimento delle promesse antiche, la gloria del Padre, la potenza divina su tutta la creazione (inclusi gli spiriti buoni e cattivi, e tutti gli esseri umani); e che dopo aver compiuto la purificazione dei peccati, ossia la diffusione della Via, Egli ascese al Cielo (589). Perché la missione di Gesù si conclude con la sua ascensione? Perché tale avvenimento, al tempo stesso storico e trascendente, «segna il passaggio dall'una all'altra [manifestazione di Cristo]».⁵⁹

Dopo una lunga confutazione della Religione delle Tre in Una, pur senza nominare Cristo, Ricci ribadisce l'invito a riconoscere l'unica Verità, e a conformarsi alla Via per ottenere «la Vita in abbondanza». La salvezza avviene soltanto per mezzo della verità che è Cristo stesso: «Dio vuole la salvezza di tutti attraverso la conoscenza della *verità*».⁶⁰

⁵⁵ Cf. Mc 1,14 s.; Gv 1,19 s.; CCC 512-658.

⁵⁶ Cf. At 1,6-11 s.; Mt 16,19; CCC 659-682.

⁵⁷ Cf. CCC 547-550.

⁵⁸ Eb 1,3.

⁵⁹ CCC 660.

⁶⁰ CCC 851.

In tal modo Gesù è «la via, la verità e la vita»;⁶¹ così non solo si mette in luce la relazione intrinseca tra di esse in Cristo, ma si sottolinea anche il loro rapporto con la ragione umana e il cammino di fede.

La Verità è unica, e la Via si conforma alla Verità; perciò ha la Vita in abbondanza. Se non si raggiunge l'unica Verità, le proprie radici non andranno in profondità; se le radici non sono profonde, il cammino sarà instabile; se il cammino è instabile, la propria fede mancherà di sincerità. Non raggiungere l'unica Verità, non avere radici profonde, non possedere una fede sincera: come può così la propria conoscenza essere perfetta? (518).

La ragione sapienziale si affaccia spontaneamente sul luminoso abisso del mistero di Dio; e i contenuti della rivelazione divina, una volta conosciuti, non le appaiono più estranei. Vi è certamente un progresso dai «semi del Verbo», già presenti in colui che ascolta, al pieno mistero della salvezza in Cristo.

Considerando la diversità tra l'approccio greco-occidentale che cerca la Verità e quello sino-confuciano che cerca la Via, «una “cristologia confuciana” è importante in quanto tenta di scoprire la “Via” (道 [dào]) di Gesù, il Saggio (圣 [shèng])».⁶² Anche se l'uomo non è mai in grado di comprendere pienamente il 大道, la «grande Via» che indica la natura misteriosa, la sapienza infinita e la potenza immensa di Dio (63), è comunque chiamato a 学道, all'«apprendimento della Via» (454); e «la più alta aspirazione della 学⁶³ (conoscenza) consiste unicamente nel perfezionare se stessi, in conformità alla santa volontà del Signore del Cielo; è da Lui che si viene, a Lui che si ritorna» (455). Solo per mezzo della 正道, della «retta Via», l'uomo viene salvato (519). Uno 圣, «santo o saggio», deve avere virtù eroiche e compiere azioni straordinarie: come creare, guarire malattie incurabili senza medicine, ridare la vita ai morti, o fare altre opere simili – il che

⁶¹ Gv 14,6.

⁶² AMALADOSS – GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 353-354.

⁶³ Il suo significato è ricchissimo, vedi *TZSY* 446.

si può fare esclusivamente con il potere che viene direttamente da Dio (585). Quindi, tutti gli attributi di un santo si trovano in abbondanza in Cristo; tuttavia Gesù è più di un perfetto Saggio (587), anzi proprio «la morte e la resurrezione di Gesù il Saggio lo rendono unico». ⁶⁴

A questo punto, qualcuno potrebbe domandare: come mai Ricci non ha parlato esplicitamente della passione, morte e risurrezione di Gesù? Come può il *TZSY* essere considerato un testo cristologico, senza fare riferimento esplicito al mistero pasquale? E in effetti, queste pesanti critiche sono state spesso rivolte al gesuita maceratese da parte di missionari e teologi, sia cattolici sia protestanti. Con una mentalità tipicamente cinese, vorremmo chiedere: tutto ciò che non si esprime esplicitamente in parole non conta nulla? Talvolta non basta soltanto un gesto concreto ad esprimere un contenuto sostanziale? La risposta è sin troppo evidente. Ad esempio, nessuno può negare che due innamorati possano stare insieme, senza rivolgersi nemmeno una parola; ma è sufficiente uno sguardo amoroso o una carezza per esprimere il loro amore reciproco. In un primo tempo, «per ragioni pedagogiche Ricci e i suoi compagni non introdussero la passione e morte di Gesù, ma cercarono di presentare Gesù come il più grande Maestro nella tradizione di Confucio», ⁶⁵ anzi come Dio stesso. Solo ai catecumeni veniva rivelato il mistero della morte e resurrezione di Cristo, come sposi innamorati che esprimono il loro amore nell'esperienza di intimità in tutti i livelli. Furono in particolare due gli episodi che portarono il missionario maceratese a decidere di non parlare del crocifisso né esporlo pubblicamente ai cinesi, sino all'arrivo del momento propizio.

Il primo di essi accadde nel 1583. A Zhaoqing venne costruita la prima residenza missionaria, e così racconta Ricci: «A questa immagine della Madonna et al suo Figliuolo, che avevamo posta nell'altare, tutti i mandarini et altri letterati e gente del popolo, e parimenti i ministri de' loro idoli, che venivano a visitare i Padri, adoravano tutti, facendo

⁶⁴ AMALADOSS – GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 354.

⁶⁵ AMALADOSS – GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 351.

le loro genuflessioni et inclinazioni della fronte sino al suolo con molto rispetto»;⁶⁶ successivamente i padri, «in luogo della Madonna, posero un'altra del Salvatore»,⁶⁷ al fine di annunciare presto il mistero dell'Incarnazione. Ma solo pochi giorni dopo l'atteggiamento dei cinesi cambiò dall'ammirazione all'odio; girò la strana diceria che essi fossero venditori di bambini, e così venne suscitata una grande ostilità verso i padri gesuiti. Addirittura la loro residenza venne presa a sassate, e padre Matteo fu calunniato dinanzi al tribunale. Anche se in seguito venne dichiarato innocente dal governatore, si rese conto della radicata diffidenza dei cinesi verso gli stranieri:⁶⁸ il «parlare di crocifissione era [apparso] aberrante a qualche seguace del confucianesimo». ⁶⁹ Il motivo principale di tale cambiamento era dovuto indubbiamente alla diffidenza suddetta, però è plausibile che sia stato causato anche dall'immagine di Gesù crocifisso: apparsa agli occhi dei cinesi come indecente e crudele.

Il secondo episodio, più famoso del primo, ebbe luogo durante il cammino verso Pechino. A Linqing, nel 1600, l'eunuco Ma Tang⁷⁰ volle intromettersi nella presentazione dei doni all'imperatore Wan Li, fatta attraverso il Ministero dei Riti, interessandosi dei doni e promettendo a Ricci di introdurlo presso il sovrano. In realtà, si appropriò di tutto ciò che gli piacque, e anzi si lamentò che il gesuita maceratese avesse nascosto doni preziosi senza mostrarglieli; quindi, diede ordine di ispezionare i bagagli dei missionari. E tra tutte le cose ritrovate,

quello che fece più meravigliare a tutti, e diede maggior travaglio ai Nostri, fu ritrovare fra le nostre cose un molto bello Crucifisso, intagliato in legno

⁶⁶ FR I, 193.

⁶⁷ FR I, 194. Non sappiamo quale tipo di iconografia fosse.

⁶⁸ Cf. FR I, 201-206.

⁶⁹ AMALADOSS – GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 351.

⁷⁰ FR II, 107: è uno degli eunuchi scelto dall'imperatore stesso come commissario delle dogane o collettore delle imposte. Egli è «molto sagace e crudele, detto Mathan 马堂, che subito si fece conoscere tale per tutta la Cina; e tutti avevano paura di lui».

e pinto col sangue, che pareva vivo. Qui cominciò il crudele eunuco a gridare e dire: «Questo è il faticcio che avete fatto per amazzare il nostro Re; non è questa buona gente che anda con queste arti». E nel vero pensò lui esser questo qualche cosa cattiva.⁷¹

Visto ciò, Ricci spiegò ai mandarini presenti che «non potevan imaginare che cosa era quella; esser quello un grande santo di nostra terra che aveva voluto patire per noi quelle pene nella croce; per questo noi lo pingevamo e sculpivamo di quel modo per tenerlo sempre avanti gli occhi, dargli gratie di tanto beneficio».⁷² D'Elia commenta che tale spiegazione è una dimostrazione di prudenza evangelica: Ricci «non voleva dire che questo era il nostro Dio, parendogli difficile tra quella gente ignorante et in quel tempo dichiarare sì alto mistero».⁷³ Egli venne molto colpito dal fatto che «tutti [si erano] voltati contra lui, pieni di sdegno per quelle crudelità che pareva a loro aveva fatta a quell'huomo».⁷⁴ I missionari non vennero castigati o condannati, solo perché vennero trovati altri oggetti dipinti con la stessa immagine della crocifissione. Ma dopo tutto ciò, i padri ebbero una grande paura, «non solo di non poter ottenere il loro disegno di stare in Pacchino, ma anco di perder tutto quanto avevano fatto in Cina. Per questo con orationi, Messe e penitentie, chiedevano a Dio avesse misericordia di tante anime, la cui salute pare dipendeva molto dal buon successo di questo viaggio».⁷⁵

Sarebbe ben diversa oggi la storia della Chiesa in Cina, se non ci fosse stata la prudenza acquisita dall'esperienza di Ricci. Criveller sostiene che l'atteggiamento di Ricci nell'esposizione pubblica del crocifisso venne ispirato dalla stessa prudenza dei cristiani dei primi secoli:

⁷¹ *FR II*, 115.

⁷² *FR II*, 116.

⁷³ *FR II*, 116.

⁷⁴ *FR II*, 116.

⁷⁵ *FR II*, 117.

I sei mesi di arresti domiciliari seguiti a questo incidente convinsero Ricci che il crocifisso non doveva essere esposto pubblicamente senza spiegarne il vero significato. Ma egli non espose affatto la crocifissione dalla sua predicazione. Seguiva piuttosto il modello della Chiesa dei primi secoli, quando il crocifisso non veniva nemmeno rappresentato e solo i catecumeni venivano introdotti ai misteri della passione dolorosa di Gesù, dopo un'adeguata preparazione. Come i primi cristiani, Ricci era prudente nell'espone il crocifisso e nel parlarne a coloro che non erano interessati alla fede cristiana. Solo in questo modo avrebbe evitato il disprezzo di chi non poteva capire il senso di quel simbolo sconvolgente, perché privo di un'adeguata spiegazione circa il suo vero significato di salvezza, e non di minaccia o di magia nera.⁷⁶

Dal momento che c'era bisogno di ottenere la fiducia e l'approvazione dell'imperatore per potersi stabilire in tutta la Cina ed evangelizzare liberamente, Ricci non poteva andare imprudentemente contro né le autorità civili, né la sensibilità del popolo.⁷⁷ Ciò non significa che egli non annunciasse privatamente Cristo morto e risorto; anzi, numerosi testi ce ne danno conferma.

L'incidente accaduto a Linqing ebbe ripercussioni anche sulle altre residenze missionarie: gli amici mandarini si allontanarono dai missionari, e i cristiani cinesi non poterono più sopportare il peso di tale situazione. Il mandarino 钟 [Zhōng] di Shaozhou passò nelle case dei missionari per calmarli, raccontando loro tutto ciò che era accaduto a Ricci a Pechino.⁷⁸

La pedagogia missionaria da adottare apparve innanzitutto quella di condurre i cinesi a riconoscere Gesù come Dio, infinitamente superiore al maestro Confucio, all'imperatore e a qualunque essere umano; e solo in seguito di introdurre le tradizionali affermazioni cristologi-

⁷⁶ CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 79.

⁷⁷ Cf. *FR II*, 225: per i cinesi non solo è inaccettabile «l'uso di una immagine sì crudele che faceva rabbrivire chi la vedeva», ma è anche indecente, moralmente, vedere un uomo nudo e sanguinoso secondo la tradizione confuciana.

⁷⁸ Cf. *FR II*, 223-226.

che. Ad esempio, prima della sua morte, lo stesso Ricci scelse e nominò Nicolò Longobardo, che predicava a tutti il Crocifisso, come suo successore nella missione in Cina. Questo fatto ci dimostra che egli riteneva ormai opportuno incominciare la predicazione pubblica della passione, morte e resurrezione di Cristo.⁷⁹ Un altro grande missionario gesuita, Giulio Aleni, scrisse un libro intitolato 《天主降生言行紀略》 [Tiānzhǔ jiàngshēng yánxíng jìlùè] (*Introduzione all'incarnazione del Signore del Cielo*), dedicato interamente alla cristologia,⁸⁰ in cui

spiegò il significato dell'incarnazione e del suo rapporto alla passione, morte e resurrezione di Gesù. Era impossibile per i cinesi comprendere perché Dio aveva sofferto. Ma Aleni cercò di far loro comprendere il significato della sofferenza e della morte di Gesù nei termini della offerta volontaria di sé di Cheng Tang, il primo imperatore della dinastia Shang che acconsentì di essere sacrificato per propiziarsi il Signore del Cielo così da salvare la sua gente dalla carestia. Per Aleni, l'imperatore Cheng Tang prefigurò Gesù Cristo, il più grande Maestro che offrì se stesso al Signore del Cielo per la salvezza degli esseri umani.⁸¹

1.7. Soteriologia

A partire dalla creazione si può conoscere l'esistenza di un Dio misericordioso e giusto, che retribuisce in modo definitivo i buoni e i cattivi dopo la morte (384-385); dall'umanità decaduta a causa del peccato originale e degli altri peccati commessi da ciascun individuo o gruppi di individui, scaturisce la necessità della salvezza: ovvero l'uomo ha la necessità di redimersi con la grazia di Dio (578). Ottenere la salvezza, ossia compiere la volontà del Padre celeste, diventa la meta più importante per tutti gli esseri umani (366).

⁷⁹ Cf. *FR* II, 546-547.

⁸⁰ Cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》 (*I personaggi storici della Chiesa in Cina*), 上海教区光启出版社, 上海 2003, 140.

⁸¹ AMALADOSS – GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 352-353.

Nella teologia cristiana ci sono tre opinioni riguardanti le possibilità di redimersi per coloro che non hanno ascoltato mai la buona Novella di Cristo. L'esclusivismo sostiene che una persona che non abbia ascoltato Cristo, che è l'unico mediatore tra Dio e l'uomo, non può essere salvata. Il pluralismo afferma che ogni religione è un cammino salvifico verso Dio. L'inclusivismo dichiara che, attraverso la grazia di Cristo che parla al cuore di tutti gli esseri umani per mezzo dello Spirito Santo, chiunque si ponga in ascolto e risponda positivamente potrà essere salvato. Ovvero, la salvezza è possibile anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa; chi in vita ha risposto positivamente alla grazia, e ha creduto che Dio gli si è rivelato per mezzo di Cristo, può ricevere la salvezza. Ciò include, ovviamente, la consapevolezza dell'obbligo di appartenere alla Chiesa Cattolica: poiché «chi conosce la Via ma non si mette in cammino è doppiamente colpevole, e anche la sua conoscenza finisce per diminuire» (444). Ricci combatte contro l'esclusivismo e il pluralismo, mentre appoggia l'inclusivismo, dicendo che la salvezza viene donata da Dio a chiunque desideri, con sforzo, di convertirsi (578). La salvezza non è una liberazione passiva dal peccato e dai suoi effetti, ma richiede la collaborazione volontaria dell'uomo, affinché Dio possa elevarlo alla vita eterna. Infatti, siccome Dio «ha misericordia degli uomini meschini che hanno il cuore interamente centrato e sprofondata nelle cose del mondo, non desiderando mai il paradiso e le realtà più alte del mondo che verrà», Egli permette l'esistenza del male sulla terra «con l'intenzione di liberare l'uomo e innalzarlo» (292). La dottrina dell'inferno è un richiamo forte affinché l'uomo in vita rinunci alla stoltezza dei piaceri peccaminosi, e si converta liberamente alla beatitudine infinita (413). Infatti, se una persona «medita sulle sofferenze, sulle fatiche, sulle tribolazioni dell'inferno ella si premunisce, e così non sprofonda nei vizi ed evita di precipitare nell'inferno» (414).

Per ottenere la salvezza occorre necessariamente l'aiuto della grazia divina: «Se intendo seguire la ragione sono un uomo nobile e virtuoso, e il Signore del Cielo mi benedice; se invece vivo nella dissolutezza, e intendo seguire il cuore animale, sono un uomo meschino e peccatore, e il Signore del Cielo mi abbandona» (333). E «se qualcuno agisce male durante tutta la sua vita, ma muore dopo aver mutato il

cuore verso il bene, è sostenuto e perdonato dal Signore del Cielo; le sue precedenti colpe sono perdonate e gli sarà donato il paradiso per godere della felicità eterna» (399).

L'illuminazione autentica viene donata a chi desidera seguire la Via che è Cristo. L'uomo illuminato inizia la sua conoscenza della volontà di Dio dalla creazione, poiché «il saggio non si preoccupa se i libri o gli insegnamenti vengono a mancare: perché il cielo, la terra e i diecimila esseri sono i suoi insegnamenti e i suoi libri» (446). Difatti, «studiare solo per avere un po' di conoscenza, è erudirsi inutilmente; solo per vendere la conoscenza, è vile ricerca di profitto; solo per farsi conoscere dagli altri, è vana diligenza; studiare per istruire gli altri, è chiamato misericordia; studiare al fine di perfezionare se stessi, è detto saggezza» (454). Ma «la più alta aspirazione della conoscenza consiste unicamente nel perfezionare se stessi, in conformità alla santa volontà del Signore del Cielo» (455). Compiere la volontà di Dio non è mai una cosa esteriore, perché Dio è sempre presente nella creazione; anzi per l'uomo «avere come fine il Signore del Cielo, questo è il vero perfezionamento di sé» (457). Purtroppo «la luce è stata occultata dalle passioni egoistiche, fino ad essere avvolta dall'oscurità; se i saggi non ne avessero dato una personale testimonianza, gli uomini» non l'avrebbero conosciuta (458). «Il valore di questo insegnamento», ossia compiere la volontà del Padre, «dipende totalmente dalla sua applicazione» (459).⁸²

La salvezza universale non è altro che la felicità eterna, voluta da Dio per tutti gli uomini: essendo essa un dono gratuito per mezzo di Cristo, in senso stretto l'uomo non può mai meritarsela. È solo Dio che giustifica l'uomo, il quale può liberamente accogliere o rifiutare tale grazia salvifica. In questo modo, per pura misericordia di Dio, scegliendo il bene e respingendo il male «i meriti della bontà non solo aumentano, ma divengono propri dell'uomo» (432). Di conseguenza la virtù è considerata merito dell'uomo, anche se scaturisce dalla grazia divina; e Dio la premia con la vita eterna (384).

⁸² Cf. Gc 2,26: «La fede senza le opere è morta»; Lc 6,49; Mt 21,31.

La santificazione è anzitutto una chiamata di Dio, e poi il processo dinamico di ogni cristiano che accetta Cristo come suo Signore e si propone di vivere una vita santa e virtuosa, separato dal mondo e desideroso di piacere soltanto a Dio.⁸³ «La sua saggezza e santità crescono di giorno in giorno, incessante è stata la sua preghiera, sincera la sua venerazione per il Sovrano Supremo» (105). I dieci comandamenti sono la Via che Dio «ha posto nel cuore degli uomini, e che ha ordinato ai santi e ai sapienti di scolpire su tavole e di scrivere nei libri» (303).

La salvezza dell'uomo è anche vista come il desiderio di unirsi in un solo corpo mistico con Cristo, e di accedere alla dignità di figli di Dio, per vederLo “come egli è”:⁸⁴ in comunione di vita con la Trinità e tutti i santi.⁸⁵ Il servizio di Dio è l'opera che compie il discepolo di Cristo mentre lo segue, cercando di «moderarsi nelle passioni per servire il Sovrano Supremo» (532). Chi serve Dio nella vita presente, spera certamente di poterLo ancora servire eternamente dopo la morte, quindi non si preoccupa delle cose terrene (562). Il culmine della santificazione dell'uomo risiede nel servizio di Dio: «La virtù si basa sul perfezionamento di se stessi, e il suo compimento è vivere al servizio del Sovrano Supremo» (214). Il servizio esemplare prestato a Dio è quello dell'amore totale e disinteressato, senza meschini egoismi o superbe pretese: «Non è per il paradiso o per l'inferno che Lo amo con venerazione. Egli è il più onorato e il più buono, deve giustamente essere venerato ed amato. Malgrado Lui ora possa abbandonarmi, come oserei venir meno ai miei doveri? È conveniente per me venerarLo e servirLo» (370).

È noto che Ricci combatté contro il buddhismo, in special modo contro la dottrina della reincarnazione: perciò è accusato da molti studiosi di intolleranza religiosa. Ma in realtà è una falsa accusa, poiché egli ebbe diversi amici buddhisti cinesi e rispettò tutti, inclusi i suoi cosiddetti nemici, considerandoli come fratelli (69). In realtà egli vide, piuttosto, l'inconciliabilità della dottrina della reincarnazione con la soteriologia cristiana.

⁸³ Cf. Lv 20,7 s.; 1 Pt 1,15; Rm 6,4-11.

⁸⁴ 1 Gv 3,2.

⁸⁵ Cf. 1023.1025.1243.1265-1270.2009.

L'anima si salva attraverso il proprio sforzo. In questo modo si sostiene una soteriologia *autoredentrice*, del tutto opposta alla soteriologia *eteroredentrice* cristiana. Ebbene, se si sopprime l'eteroredenzione, non si può più parlare in nessun modo di Cristo Redentore. Il nucleo della soteriologia del NT è contenuto in queste parole: «E questo a lode e gloria della sua grazia che [Dio] ci ha dato nel suo Figlio diletto; nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia». Con questo punto centrale *sta in piedi o cade* tutta la dottrina sulla Chiesa, i sacramenti e la grazia.⁸⁶

1.8. Ecclesiologia

Il termine *Ekklesia*, che nei quattro Vangeli appare solo tre volte,⁸⁷ riveste nel NT tre possibili significati, spesso intersecati tra loro: l'assemblea della comunità; ognuna delle comunità locali; la Chiesa universale.⁸⁸ La Chiesa è, in Cristo, «il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».⁸⁹ Essa ha il compito di mettersi in ascolto degli uomini con i loro bisogni e speranze,⁹⁰ di scoprire e rispettare i semi del Verbo che si trovano nascosti nel mondo,⁹¹ nella piena consapevolezza che ha pure molto da ricevere dal mondo:⁹² ma tuttavia la validità e necessità di evangelizzazione rimangono, perché Dio sia «glorificato, nel senso che gli uomini accolgono in forma consapevole e completa la sua opera salvatrice, che egli ha compiuto in Cristo».⁹³

⁸⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 464.

⁸⁷ Cf. Mt 16,18; 18,17.

⁸⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 284.

⁸⁹ LG 1.

⁹⁰ Cf. GS 1.

⁹¹ Cf. AG 11.

⁹² Cf. GS 44 s.

⁹³ AG 7.

1.8.1. *La natura della Chiesa*

Fin dall'inizio Ricci cerca di dimostrare che la Chiesa cattolica è fondata da Dio e rappresenta l'unica vera religione, pur non citando esplicitamente l'autorità della Scrittura e della Tradizione, e nemmeno la testimonianza «del gran numero dei credenti e della loro virtù» (22). In poche parole, la Chiesa viene descritta come popolo di Dio, al quale appartiene un gran numero di persone virtuose; così viene anche indicata come un soggetto dotato di una propria esistenza storica. Inoltre, la dottrina ortodossa della Chiesa cattolica su Dio è basata anche sulla ragione: ovvero sull'adesione alla verità (26).

Dopo una lunga esposizione della giusta retribuzione che spetta ai buoni e ai cattivi, ossia il paradiso e l'inferno, Ricci afferma che la Chiesa è ortodossa nell'insegnamento della dottrina divina, e ha il compito di «guidare gli uomini e insegnare loro» (418).

Come ci può essere solamente una verità, così c'è soltanto una vera Chiesa di Dio; perché la «pienezza della grazia e della verità [...] è stata affidata alla Chiesa cattolica».⁹⁴ In tal senso, l'affermazione «fuori della Chiesa non c'è salvezza», «formulata in modo positivo, significa che ogni salvezza viene da Cristo-Capo per mezzo della Chiesa che è il suo corpo».⁹⁵ Gesù ha affidato alla Chiesa la missione di proclamare ed insegnare tutto ciò che lei stessa ha ricevuto. Quindi «la Chiesa è sacramento [e] Cristo è il sacramento “primordiale”, da cui dipende la Chiesa».⁹⁶ L'esempio seguente si riferisce sia alla cattolicità sia all'unità della Chiesa: «La Corte può disporre di un gran numero di ufficiali, ognuno dei quali ha il suo compito, ma tutti servono l'unico sovrano; davanti all'unico sistema di riti e di musica, di leggi e di decreti, tutti sono uguali» (494). Esso si può intendere anche come un primo accenno alla comunione armoniosa dei santi e alla liturgia della Chiesa, che rende lode e gloria al Sovrano Supremo. Infine, esso fa segno al mandato missionario della Chiesa da parte di Cristo: laddove le religioni buddhista e daoista «siano date da sole il mandato» (494).

⁹⁴ UR 3. Cf. TZY 494.

⁹⁵ CCC 846. Cf. LG 14.

⁹⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 321.

«Lo stato d'animo del gesuita maceratese è quello autenticamente ignaziano di chi ha fatto proprio l'ideale evangelico dell'*unum ovile et unus pastor*, ed ha assimilato la prospettiva tridentina della dimensione autenticamente universalistica della *missio Ecclesiae*».⁹⁷ Nella piena consapevolezza del mandato ricevuto, Ricci rifiuta il titolo di «maestro». Egli prova «compassione per gli errori degli uomini», e per questo desidera «condurli sulla strada di ritorno al Cielo, all'interno della santa Chiesa» come popolo di Dio, in cui «essendo così innalzati, siamo tutti fratelli dello stesso Padre» (594).

È interessante notare che qui si considera la Chiesa cattolica, ossia la religione del Signore del Cielo, più antica del buddhismo (130). Dunque, la Chiesa include il popolo di Israele: perché molto tempo prima di Cristo numerosi saggi, ossia i profeti, «predissero dettagliatamente, nelle Scritture canoniche, l'incarnazione del Signore del Cielo, [e] arrivarono a indicare il tempo fissato per la Sua nascita» (588). Infatti, sia nell'AT sia nel NT, con «popolo di Dio» si indica il soggetto collettivo dell'esperienza salvifica universale, che porta in sé i segni dell'elezione di Dio e diventa luogo d'incontro tra Dio e l'uomo. Tutti gli uomini sono chiamati a formare il nuovo popolo di Dio,⁹⁸ e i missionari hanno il compito di condurli a riconoscere Dio «come padre e madre, tutti gli uomini come fratelli, tutte le cose sotto il cielo come se fossero la propria famiglia» (547).

La Chiesa è il corpo mistico di Cristo; e nel corpo, ogni arto cerca di salvare se stesso, «ma allorché un attacco improvviso viene rivolto alla testa con una spada o una lancia, le mani e i piedi naturalmente tentano di salvarla e proteggerla, e non possono smettere di farlo anche se è prevedibile che subiscano una mutilazione» (571). Nel corpo mistico le membra che si aiutano reciprocamente obbediscono al Capo, senza tener conto dei propri vantaggi; il loro unico obiettivo è quello di «servire il Cielo», ovvero di collaborare al disegno salvifico

⁹⁷ 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 editore, Roma 2010, 130.

⁹⁸ Cf. LG 13.

di Dio per tutta l'umanità (571). Così la Chiesa, che «per sua natura è missionaria»,⁹⁹ sa che Dio «è al di sopra di tutto» e non c'è nulla di più stimato sotto il cielo. E per questo motivo molti suoi membri non solo rinunciano liberamente ad avere moglie, figli e beni materiali, ma si dimenticano anche della propria vita (572).

1.8.2. Il governo della Chiesa

L'Istituzione ecclesiale è considerata la più autorevole: infatti il romano Pontefice e gli altri vescovi «sono dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo, e predicano al popolo loro affidato la fede da credere e da applicare nella pratica della vita».¹⁰⁰ La missione del sommo Pontefice come Vicario di Cristo

è promulgare gli insegnamenti per conto del Signore del Cielo ed istruire il mondo, affinché le false dottrine non possano diffondersi in questi paesi. Egli occupa la sede della Chiesa, esercitando la triplice autorità; poiché non si sposa non ha eredi, e dunque un uomo virtuoso e abile viene eletto per succedergli. Tutti i sovrani e i ministri delle altre nazioni gli obbediscono. Poiché è libero da legami familiari può dedicarsi esclusivamente al bene comune; e non avendo figli considera mille miliardi di uomini come suoi figli, spendendo tutte le proprie energie per condurre le persone alla Via. Ciò che non può fare personalmente lo delega a uomini di talento e virtuosi, che insegnano e governano in molte nazioni (523).

Così, in poche righe, vengono descritti concisamente il compito primario del Papa,¹⁰¹ la sua triplice autorità,¹⁰² la sua vita celibe e vir-

⁹⁹ *AG* 2.

¹⁰⁰ *LG* 25. Cf. *TZSY* 524.

¹⁰¹ Cf. *LG* 22; *CCC* 2035; *CIC* 330-334.749-752.

¹⁰² Con 享三国之地 ci si riferisce al triplice ministero papale di sacerdote, pastore e maestro della fede. La traduzione letterale sarebbe «possedere il tiregno», che ricorderebbe le tre corone donate storicamente ai Pontefici da Costantino, Clodoveo e Carlomagno; o simboleggerebbe la triplice autorità dottrinale, sacramentale

tuosa, la sua elezione, il suo rapporto spirituale con gli altri re e ministri,¹⁰³ la sua dedizione al bene comune,¹⁰⁴ la sua paternità nei confronti di tutti gli uomini, il suo impegno per condurre l'uomo a Cristo, e infine il suo legame con gli altri vescovi.¹⁰⁵

È importante notare che solo nell'ultimo capitolo viene presentato il governo della Chiesa, in cui il potere è sempre inteso come servizio di amore: poiché chi ama Dio, ama anche gli altri per amore di Dio (468). «La *carità* è l'anima della santità alla quale tutti sono chiamati: essa “dirige tutti i mezzi di santificazione, dà loro forma e li conduce al loro fine”».¹⁰⁶

La scelta dei missionari, in senso stretto, è assai selettiva perché la santa Chiesa «cerca uomini eccellenti e generosi, che siano in grado di viaggiare lungo le quattro direzioni per rendere più chiara la Via, per difenderla dalle offese, per comporre le opinioni discordanti, per sradicare gli insegnamenti sviati; il tutto al fine di preservare la rettitudine della stessa Chiesa» (543). Numerosi giovani membri degli ordini religiosi, dotati di grandi risorse intellettuali, di un'intrepida fede e pieni di zelo per il Vangelo, partono per tutto il mondo ad insegnare all'uomo (525). Sono celibi e quindi liberi da ogni preoccupazione mondana; considerano Dio «come padre e madre, tutti gli uomini come fratelli, tutte le cose sotto il cielo come se fossero la propria famiglia» (547). Il missionario è colui che segue la Via, e che trascorre tutta la vita viaggiando in nazioni straniere per appoggiarne i sovrani e prestar loro aiuto, per insegnare e per guidare le persone ad essere leali e degne di fiducia; non si preoccupa però di generare figli (555). Il popolo di Dio è santo, perché un gran numero di credenti vive nella virtù (22).

e pastorale del Papa; ovvero la potenza della Chiesa, che, come quella di Cristo suo fondatore, si estende oltre la vita presente e quindi sulle cose terrene, infernali e celesti. Cf. *LG* 25-27; *CIC* 1008.

¹⁰³ Cf. *CIC* 754; *CCC* 2037.

¹⁰⁴ Cf. *CIC* 332.378.1037.

¹⁰⁵ Cf. *LG* 22-24; *CCC* 2034; *CIC* 377.749.753.

¹⁰⁶ *CCC* 826.

1.8.3. I mezzi della grazia nella Chiesa

Essendo corpo mistico di Cristo, la Chiesa cattolica possiede «in forma piena e totale i mezzi atti alla salvezza»;¹⁰⁷ in altre parole il suo Capo, Cristo, vuole che il proprio corpo abbia la «confessione di fede retta e completa, [la] vita sacramentale integrale e [il] ministero ordinato nella successione apostolica».¹⁰⁸

Dopo aver descritto la vita terrena di Gesù, Ricci narra la storia dell'evangelizzazione svolta dagli apostoli ed evangelisti: «Quattro santi trascrissero le opere da Lui compiute e gli insegnamenti da Lui impartiti quando era sulla terra. Questi vennero trasmessi in molti paesi; diecimila popoli nelle quattro direzioni Lo seguirono, osservandone gli insegnamenti di generazione in generazione» (590). In seguito vennero i missionari: «Poi, ci sono gli ordini religiosi, a cui appartengono letterati generosi. I loro membri viaggiano per ogni dove, insegnando ed esortando le persone ad agire bene» (525). Pur dovendo affrontare grandi sacrifici, i missionari non se ne pentono; perché l'unico loro obiettivo è quello di poter evangelizzare, e la loro vera gioia non è altro che trovare persone ben disposte ad accogliere docilmente la Parola e gli insegnamenti di Dio (593). La missione ha bisogno certamente di essere alimentata dalla preghiera di tutti, anche di chi non è ancora esplicitamente cristiano, come il LC del *TZSY*: «Che il Signore del Cielo La protegga, in modo che Lei possa benevolmente testimoniare e diffondere i Suoi insegnamenti, e far sì che ogni famiglia in Cina li tramandi di generazione in generazione: affinché ogni persona li lodi, pratichi il bene e desista dal compiere il male» (596).

Prima di ricevere il Battesimo è indispensabile pentirsi dei propri peccati,¹⁰⁹ e poi avere il desiderio di seguire la Via e le Scritture (594). «Il Battesimo è il fondamento di tutta la vita cristiana, il vestibolo d'ingresso alla *vita nello Spirito* e la porta che apre l'accesso agli altri sacramenti».¹¹⁰

¹⁰⁷ *LG* 13.

¹⁰⁸ *CCC* 830.

¹⁰⁹ Cf. Mt 15,10-20; *TZSY* 167.

¹¹⁰ *CCC* 830.

La santa Chiesa possiede un'acqua santa, che mette in condizione di attraversare la sua porta. Chiunque voglia seguire questa strada deve innanzitutto pentirsi profondamente delle colpe passate, desiderare di convertirsi al bene con cuore sincero, e poi ricevere quest'acqua santa: ciò significa che il Signore del Cielo lo ha scelto e lo ama, perciò perdona tutti i suoi antichi peccati. Egli rinascerà come un neonato (593).¹¹¹

Così, in virtù del Battesimo, l'uomo è liberato dal peccato¹¹² e rigenerato come figlio amato di Dio: ossia è un «neonato»¹¹³ nello Spirito Santo, ed è incorporato alla Chiesa¹¹⁴ e reso partecipe della sua missione.

È vero che è la creazione la prima sorgente della preghiera:¹¹⁵ «Osservando l'altezza dei cieli e l'ampiezza della terra i saggi, usando la ragione, concludono che esiste un Signore del Cielo a governarli; e con cuore timorato adorano Lui» (113). Vedendo ciò che danneggia il corpo materiale, l'uomo comprende che Dio «può esprimere il Suo biasimo verso chi non osserva i Suoi comandamenti attraverso il cielo, l'acqua, il fuoco e gli insetti velenosi. Noi dobbiamo essere vigili, pregare spesso, chiedere il Suo aiuto, ricordarLo e desiderarLo» (291).

Però è anche vero che la preghiera «non si riduce allo spontaneo manifestarsi di un impulso interiore: per pregare, bisogna volerlo».¹¹⁶ Dopo una lunga ricerca della Via, Verità e Vita (518), poiché il cuore dell'uomo si è svegliato e i suoi occhi si sono aperti, «è giunto il momento di guardare il Cielo e di pregare per riceverne l'aiuto» (520). La tradizione della preghiera cristiana conduce sempre alla crescita della persona: in particolare attraverso la contemplazione e lo studio dei credenti che meditano nel loro cuore, e attraverso la profonda comprensione delle cose spirituali di cui fanno esperienza.¹¹⁷

¹¹¹ Cf. CCC 1213.1262-1284; LG 11.

¹¹² Cf. CCC 1263.

¹¹³ Cf. Mt 18,3; Gv 3,3-8; CCC 1265-1266.

¹¹⁴ Cf. 2 Cor 5,17; CCC 1267-1270.

¹¹⁵ Cf. CCC 2569.

¹¹⁶ CCC 2650.

¹¹⁷ Cf. DV 8.

Nella preghiera contemplativa, che «è sguardo di fede fissato su Gesù»,¹¹⁸ possiamo «innalzare ogni giorno il nostro sguardo e pregare per la Sua grazia, e quando abbiamo ricevuto ciò che Gli abbiamo chiesto, poterLo lodare per la Sua bontà senza mai dimenticarci di esprimere la nostra gratitudine» (484). Nell'Introduzione Ricci stesso esprime chiaramente l'importanza che per la sua missione hanno non tanto le iniziative umane, quanto piuttosto l'amore che Dio ha per l'uomo; una consapevolezza, questa, che si approfondisce nella preghiera: «da più di vent'anni ogni mattina e ogni sera prego in lacrime guardando il Cielo: volgendo lo sguardo al Signore del Cielo mi rendo conto che Egli ha pietà degli esseri umani e li perdona» (8).

Pur non presentando egli letteralmente il *Pater noster*, non vi è alcun dubbio che qui ci sia il contenuto sostanziale della preghiera del Signore. Difatti, dopo la lunga esposizione sul tema delle virtù, in particolar modo sulla benevolenza – ossia sull'amore cristiano che trova la propria origine nell'amore del «grande Padre» (460-484) –, si afferma che

la preghiera insegnataci dal Signore del Cielo¹¹⁹ non consiste in altro che nell'adorazione¹²⁰ del Sovrano Supremo e nella Sua lode,¹²¹ nella domanda di perdono per i peccati commessi, e nella richiesta della grazia necessaria a superare i pericoli, evitare gli errori¹²² e progredire in direzione della perfetta virtù.¹²³ Perciò chi la recita spesso ha sem-

¹¹⁸ CCC 2715.

¹¹⁹ 天主之经 può essere anche tradotto come «la Parola trasmessaci dal Signore del Cielo» o «la Bibbia del Signore del Cielo». Quindi, tale espressione indica implicitamente la centralità della preghiera del Signore, che è una sintesi di tutto il vangelo (cf. CCC 2761).

¹²⁰ Cf. CCC 2626-2628.2777-2802.

¹²¹ Cf. CCC 2639-2649.2807-2827. Precedentemente abbiamo visto che Dio è chiamato Padre; ora vediamo qui sottolineato l'atteggiamento filiale, di adorazione e di lode, dell'uomo verso Dio.

¹²² Cf. CCC 2838-2854.

¹²³ Ricci mette in evidenza la perfetta virtù, che ha un intrinseco legame con tutto ciò che ci insegna il *Pater noster*. Cf. *STh* II-II, q. 83, a. 9, c: «La preghiera del *Pater*

pre più fede in questa Via, e accresce costantemente la luce del suo cuore al fine di comprendere i segreti di tale conoscenza.¹²⁴ Temendo che i pensieri malvagi possano invadere il cuore dell'uomo e condurlo alla dissipatezza, il Signore del Cielo ha istituito anche la liturgia;¹²⁵ così uomini e donne recitano ogni giorno le preghiere canoniche, e Lo adorano per porre fine al male (485).

La richiesta della remissione dei propri peccati, che è una grande novità per i cinesi, si fonda sulla totale dipendenza da Dio: ovvero, la redenzione dell'uomo non può mai derivare dalle forze umane, ma dipende unicamente dalla grazia divina. Dopo l'implorazione della misericordia di Dio per i peccati commessi, l'uomo è invitato a implorare Dio di non permettergli di imboccare la strada che conduce al peccato. Quindi, la crescita continua nella fede e nella luce dei misteri della Via richiede all'uomo di implorare «lo Spirito di discernimento e di forza», e di domandare «la grazia della vigilanza e della perseveranza finale».¹²⁶

Il culto e la preghiera hanno uno stretto rapporto tra loro, perché «a partire dalla preghiera del cuore la liturgia diventa vita. [...] Si prega come si vive e si vive come si ama».¹²⁷ «La liturgia è anche partecipazione alla preghiera di Cristo, rivolta al Padre nello Spirito Santo. In essa ogni preghiera cristiana trova la sua sorgente e il suo termine».¹²⁸ La comprensione del significato del culto a Dio risulta difficile agli occhi del LC, il quale sostiene che è sufficiente praticare la «benevolenza» (483).

noster è perfettissima [...]. Nella preghiera del Signore non solo vengono domandate tutte le cose che possiamo rettamente desiderare, ma anche nell'ordine in cui devono essere desiderate: cosicché questa preghiera non solo insegna a chiedere, ma plasma tutti i nostri affetti».

¹²⁴ Cf. CCC 2651; DV 8.

¹²⁵ Cf. SC 47; CCC 1210-1211.

¹²⁶ CCC 2863.

¹²⁷ J. CORBON, *La liturgia alla sorgente*, Edizione Paoline, Roma 1982, 181. Cf. CCC 1071.

¹²⁸ CCC 1073.

Che senso ha, dunque, il culto divino? La risposta parte, ancora una volta, dalla creazione: in cui solo l'uomo, «un essere insieme corporeo e spirituale»¹²⁹ e creato ad immagine di Dio,¹³⁰ «è capace di costruire edifici sacri, di compiere riti sacrificali, di pregare e di venerare come espressione di gratitudine» il suo Creatore (484). Il culto e la preghiera trovano il loro fondamento sia nell'essere umano, sia nel fatto che Dio

ama gli uomini più di tutti gli altri esseri! La misericordia del grande Padre teme che le cose esteriori possano fuorviare la benevolenza interiore dell'uomo; perciò ha comandato ai santi di istituire riti esteriori che ispirino la nostra virtù interiore, in modo da poterla sempre preservare e meditare, da poter innalzare ogni giorno il nostro sguardo e pregare per la Sua grazia, e quando abbiamo ricevuto ciò che Gli abbiamo chiesto, da poterLo lodare per la Sua bontà senza mai dimenticarci di esprimere la nostra gratitudine. Inoltre, dobbiamo comprendere che ogni singolo capello ci è stato donato dall'Alto; accresciamo ancor di più la nostra benevolenza, e la ricompensa nella vita che verrà sarà di certo abbondante (484).

Così il culto diventa indispensabile per l'uomo: non solo perché la sua volontà si stanca facilmente nella pratica delle virtù, ma anche perché rivolgersi al Padre per chiedere aiuto è davvero vitale (487). In realtà, la pratica insegnata – ossia istituita – dal Signore Gesù Cristo mira

a condurre il cuore dell'uomo, tramite la sincerità e la verità, alla meraviglia della Via della benevolenza [ossia, Cristo-amore]. Essa inizialmente spazza via tutti i mali dal cuore, poi illumina l'oscurità e i dubbi, e alla fine è conforme alla volontà del Signore del Cielo. Il cuore dell'uomo sarà allora una cosa sola con quello del Signore del Cielo; e così l'uomo non sarà diverso dagli angeli. Se si mette in atto questa pratica, la si troverà certamente efficace (486).

¹²⁹ CCC 362.

¹³⁰ Cf. GS 12.

La liturgia cristiana crea un «ampio mondo esuberante di intensa vita spirituale e fa sì che l'anima vi si muov[a] e vi si svilupp[i]»;¹³¹ per mezzo di essa l'uomo interiore si trova «radicato e fondato nel “grande amore con il quale il Padre ci ha amati” (Ef 2,4) nel suo Figlio diletto. Ciò che viene vissuto e interiorizzato da ogni preghiera “in ogni occasione nello Spirito” (Ef 6,18) è la stessa “meraviglia di Dio”». ¹³²

1.9. Teologia morale

Le due fonti principali della teologia morale sono la divina rivelazione e la natura umana. La morale della fede cristiana non è mai un elenco di precetti inventati dagli uomini, ma deriva dalla rivelazione di Dio che parla alla nostra coscienza: ricordandoci che non siamo animali ma persone, cioè unità di anima e di corpo (132, 442), create a immagine di Dio.¹³³ L'animale non ha ragione né libertà, ma l'uomo sì; ambedue sono chiamati a fare la volontà di Dio, però in modo completamente diverso, perché «gli animali sono guidati segretamente dagli esseri spirituali per compiere la volontà del Sovrano supremo, e agiscono necessariamente, senza conoscere la ragione e privi di libertà. Noi esseri umani possiamo invece prendere decisioni libere, nei momenti in cui agiamo di nostra volontà» (201).

Il Signore del Cielo è il fondamento della vita morale, poiché Egli stesso manifesta nella creazione – imprimendo i dieci comandamenti nel cuore di ogni uomo e nella Rivelazione – che la legge suprema è amore di Dio e del prossimo. La legge naturale non è riducibile a quella puramente ragionevole, né è scissa da quella di Cristo, che è il compimento della legge e riempie abbondantemente l'umanità della sua luce e della sua grazia.

1.9.1. Teologia morale fondamentale

Il fine ultimo e definitivo dell'uomo si trova in Dio, perché l'essere umano è il più nobile di tutte le creature: immanente ma trascendente,

¹³¹ GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, 75.

¹³² CCC 1073.

¹³³ Cf. TZSY 37.216.239.287.291.450.484.

limitato e fatto di materia, ma capace di conoscere e di amare Dio creatore. La dimora eterna non è in questo mondo, ma è in Cielo; l'uomo è solo di passaggio sulla terra, «perciò è inquieto e insoddisfatto» (127). Di fondo, per tale motivo, «l'uomo non si preoccupa particolarmente degli onori e delle ricchezze; ma sempre vuol avere ciò che desidera» (442), cioè la salvezza che è già iniziata, ma non è ancora raggiunta nella sua pienezza in paradiso (382).

È vero che «agire in accordo con la ragione è un bene, ed è chiamato virtù, e che offendere la ragione è un male, ed è chiamato vizio» (330); ma per affermare tale verità bisogna riconoscere l'importanza delle intenzioni che derivano dalla volontà. A differenza degli animali, «noi tutti esseri umani possiamo invece prendere decisioni libere, nei momenti in cui agiamo di nostra volontà» (127). «Tutto ciò che nel mondo è dotato di volontà può seguirla, oppure opporsi ad essa; di conseguenza, si parla di virtù o di vizio, di bene o di male» (331). Così, l'uomo è responsabile di ciò che compie, poiché «non solo egli è consapevole che le sue azioni sono giuste o sbagliate, corrette o meno, ma è anche in grado di acconsentire ad esse o di farle cessare» (333). Anche perché l'uomo ha una sua volontà indipendente sia da quella di chiunque altro, sia da quella di Dio (221). Infine, si può affermare che tutte le azioni umane, buone e cattive, in quanto volontarie, sono soggetto di moralità, e Dio non può mai essere responsabile dei peccati umani (229).

Una torre alta, senza solide basi, non potrebbe reggersi in piedi; così anche «i confuciani considerano l'intenzione sincera come il fondamento della rettificazione del cuore, del perfezionamento di sé, del governo della famiglia, dell'amministrazione dello stato, della pacificazione di tutto il mondo» (322). Se non ci fosse l'intenzione di fare il bene e di evitare il male, la società dovrebbe essere più che preoccupata per le conseguenze (328). Sebbene l'uomo «abbia passioni comuni al cuore degli animali, il suo vero signore è il cuore retto dalla ragione; come potrebbe il cuore animale disobbedire agli ordini del cuore ragionevole?» (333).

Strettamente congiunto al tema dell'intenzione morale è anche l'argomento del guadagno e della perdita (347-352). Il guadagno del mondo che verrà, a cui Ricci si riferisce, «è supremamente grande e

reale, e non ostacola nessuno perché tutti possono ottenerlo; non è necessario combattersi reciprocamente a causa sua» (353). Il discorso del vero guadagno conduce l'uomo a fissare lo sguardo sulle cose del Cielo: «Ciò che vedo oggi non sono altro che le ombre del vero guadagno e della vera perdita; perciò tutte le cose di questo mondo, sia buone sia cattive, sono insignificanti» (362). L'uomo meschino può essere condotto pian piano a interessarsi della rettitudine in analogia al guadagno mondano, e in tal modo, le sue intenzioni possono essere progressivamente perfezionate (365). Tre sono i gradi dell'intenzione che guidano la retta condotta alle cose di lassù: «quella più alta, serve ad armonizzarsi alla santa volontà del Signore del Cielo» (366).

San Tommaso definisce l'uomo come un «sussistente di natura razionale»,¹³⁴ ossia «un essere vivente dotato di percezione e di ragione» (425). La metafisica classica fonda e salva l'essere dell'uomo, mettendone in evidenza la dimensione dello spirito ed elevandolo in tal modo al grado di persona,¹³⁵ che vive in un mondo dotato di senso.¹³⁶ Così, la morale è sempre subordinata alla ragione universale: la prospettiva metafisica, in particolare quella tomista, è in grado di chiarire che l'anima umana è incompiuta e imperfetta, e ha bisogno di essere progressivamente perfezionata, mediante l'agire morale, verso il proprio compimento che è Dio stesso (49.62). L'uomo è chiamato alla piena realizzazione di sé come spirito finito proteso verso l'Infinito (382): egli fa il bene ed evita il male, affrontando l'ardua fatica dell'avanzamento, non solo senza alcun rimpianto, ma pieno di speranza (127) e di pace interiore (442).

Ciò che coinvolge integralmente l'essere dell'uomo è l'amore (476): non solo perché ne facciamo esperienza (tutti abbiamo bisogno sia di darlo che di riceverlo), ma anche perché l'amore è qualcosa di interiore, per cui nessuno «può dire di non riuscire ad amare» (468).

¹³⁴ Cf. *STh* I, q. 29, a. 3, co: «quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura»; *Summa contra Gentiles* IV, 35, 1: «Similiter autem videtur et de humana natura: nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura, habet rationem personae».

¹³⁵ Cf. *TZSY* 425: lo distingue dalle pietre, dalle piante, dagli animali e dagli spiriti.

¹³⁶ Cf. *TZSY* 30.34.35.47.111.382.457.484.

«La persona umana è unità di corpo e di spirito, ma lo spirito trascende il corpo» (442); «il nostro spirito non solo è nobile e prezioso, ma è anche il signore del nostro corpo» (447). È proprio questa natura umana che deve essere alla base dell'etica, in ogni tempo e in ogni luogo. Delle due facoltà dell'anima umana, l'intelletto e la volontà (450), la prima ha il compito di «vedere se è conforme o meno alla verità», e la seconda quello di decidere di «amare ciò che è bene e di odiare ciò che è male» (449).

Tutte le componenti psicofisiche dell'agire umano sono correlate; il comportamento dell'uomo «non è sempre buono o cattivo, e a questo punto entrano in gioco le passioni» (428). «L'amore sensuale è il padrone delle altre passioni; quanto più importante è allora l'amore spirituale e ragionevole?» (475). Di conseguenza, non è difficile affermare che il fondamento della morale cristiana consiste nell'esercizio dell'amore verso il prossimo; ad esempio nella pratica delle sette opere di misericordia, corporali e spirituali, per mezzo delle quali si esprime l'amore verso Dio: «L'amore sincero per gli uomini è il risultato dell'amore per il Signore del Cielo» (477). Chi desidera compiere la volontà di Dio amerà liberamente tutti gli uomini e il resto della creazione (482); cosicché il problema morale coinvolge sempre il libero arbitrio (333), e riguarda la salvezza (432). Amando con sincerità, l'uomo volontariamente agisce bene, e non può sbagliare la strada né fallire la meta (477).

La natura umana è ben diversa dalla virtù stessa (434): «Sebbene la natura dell'uomo sia fundamentalmente buona, non si può dire che tutti gli uomini siano buoni; solo chi è virtuoso può essere considerato tale» (432). La vita morale, infatti, richiede una creazione di abitudini o meglio di *habitus*,¹³⁷ in maniera stabile (438), che si «accresce nel tempo, attraverso il suo esercizio» (435); sotto l'influenza «dell'intelligenza e della volontà che regolano i nostri atti, ordinano le nostre passioni e guidano la nostra condotta secondo la ragione e la fede».¹³⁸

¹³⁷ Cf. *STh* I-II, q. 94, a. 5, ad 3.

¹³⁸ *CCC* 1804. Cf. *TZSY* 333.436-437.441.

Le norme dell'agire umano possono essere suddivise in due dimensioni: la legge morale e la coscienza. La legge morale si basa sulla legge naturale che viene dalla natura umana stessa (448); in altre parole, non è rivelata direttamente da Dio né stabilita da un essere umano, ma è conosciuta e accolta dalla ragione (27). Quindi, non ci potrà mai essere una contrapposizione tra etica della ragione ed etica della fede, perché entrambe sono finalizzate a cercare di comprendere il mistero dell'uomo chiamato a realizzarsi in Dio.¹³⁹ La stretta connessione tra ragione e rivelazione permette all'uomo di leggere il progetto di Dio nelle pieghe della storia e del mondo (28), «alla luce del vangelo e dell'esperienza umana».¹⁴⁰ Così, la legge morale raccoglie l'insieme dei valori e delle norme che devono regolare la vita dell'uomo in sintonia con la volontà del Padre;¹⁴¹ essi promanano da Dio, e permettono all'uomo di realizzare il progetto divino (382). Secondo sant'Ambrogio la legge morale è rivelazione naturale di Dio: la natura dell'uomo e delle cose è creata da Dio, e con le sue leggi e tendenze indica all'uomo la Sua volontà. San Tommaso pone una distinzione tra «bene oggettivo», che è l'ordine naturale voluto da Dio, e «bene morale», ossia il bene nelle intenzioni dell'uomo verso Dio.¹⁴²

Il «cuore», nel senso biblico di profondità dell'essere, è una costitutiva interiorità dell'uomo dove la voce di Dio giunge come un giudizio; l'uomo può decidere liberamente di seguirla o meno. Chi accoglie la Parola di Dio ha un cuore contrito, umile, nuovo; allora il cuore è la sorgente di ogni valutazione morale. Se il cuore è invece indurito, orgoglioso, ottenebrato, la voce di Dio non vi risuona più, e la persona non riconoscerà più i valori morali. La vera calamità per l'uomo non è altro che la malattia del cuore: ossia l'ignoranza del gusto delizioso del praticare la virtù, e della gioia profonda donata da Dio (313). Si potrebbe affermare, dunque, che la condotta umana dipenda sempre dalla decisione del cuore (167.372). Il termine «cuore», così importan-

¹³⁹ Cf. *STh* I-II, q. 90, a. 1, co.

¹⁴⁰ *GS* 46.

¹⁴¹ Cf. *TZSY* 251.294.366.370.455.482.486.532.544.545.558.595.

¹⁴² Cf. *STh* I-II, q. 93, a. 4, co; I-II, q. 94, a. 4, co; I-II, q. 95, a. 1, co.

te sia nelle Scritture sia nella cultura cinese, viene usato ben 215 volte nel *TZSY*. Il cuore dell'uomo è la sede della coscienza morale: il luogo dove Dio ha impresso la legge divina e la consapevolezza di sé stessi come «centro di controllo» (29). La Via di Dio è già presente nel 人心 [rénxīn], «cuore umano» (9). Tutti gli uomini hanno 是非之心 [shìfēi zhī xīn], «la mente capace di distinguere il giusto dallo sbagliato, il vero dal falso», ossia il «cuore capace del sì e del no». Chiunque non comprende «questa verità è come una persona che abbia smarrito 本心 [běn xīn], le fondamenta del pensiero», ovvero il «cuore proprio» (75). 兽心 [shòu xīn], il «cuore animale», è l'opposto del «cuore umano» (142) e del 理心 [lǐ xīn], «cuore ragionevole» (333); 肉心 [ròu xīn], il «cuore materiale», ossia la «mente legata alla materia», è l'opposto del 无形之心 [wúxíng zhī xīn], «cuore immateriale», ossia la «mente spirituale» «simile al passero che, avendo reciso lo spago che lo lega, può volare alto nel cielo» (150). Purtroppo l'uomo mondano impiega tutte le sue forze «per accumulare falsi tesori che appaiano agli occhi del corpo, ma non vuole aprire 心目 [xīnmù], gli occhi del cuore, per vedere la bellezza dell'eternità e i veri tesori dello spirito» (440). Chi vuole servire il Signore deve moderare il proprio 欲心 [yùxīn], «cuore passionale», che è inteso sempre negativamente (532). «Chi vive in castità è come avesse ripulito dalla polvere 心目, l'occhio del suo cuore, aumentando così l'intensità della luce; perciò può comprendere le sottigliezze della Via e della virtù» (540). «Chi è salito in paradiso ha già fissato il suo cuore nel bene, è immutabile; chi è sceso all'inferno ha ormai rivolto il suo cuore al male, è invariabile. Voglio concentrare il mio cuore sulla virtù, e non cambiare mai questa direzione per rivolgermi al male» (372). A differenza degli animali, tutti gli uomini dovrebbero 检心 [jiǎn xīn], esaminare il proprio cuore, ossia meditare profondamente al fine di «perfezionare se stessi», «diffondere la benevolenza», «ringraziare il Signore» e infine «conformarsi alla volontà di Dio» (540).

La coscienza, nella teologia morale, è intesa comunemente come giudice interiore e testimone (29), ed è esposta linearmente da san Paolo: i pagani, pur non avendo la legge, per natura agiscono secondo la legge perché «è scritta nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accu-

sano e ora li difendono».¹⁴³ L'uomo è chiamato all'ascolto continuo della voce di Dio, e proprio in tale ascolto egli trova la sua sapienza e il discernimento tra bene e male.¹⁴⁴ Il discorso della montagna richiede, come fondamento dell'agire morale, un'interiore decisione, che va oltre la fedeltà ai semplici precetti. L'esigenza morale scaturisce essenzialmente da un incontro tra la Parola divina e l'ascolto obbediente dell'uomo (466).

Si potrebbe distinguere la coscienza in due livelli: uno fondamentale e l'altro attuale. Al primo livello, che è legato ai fondamenti dell'essere umano, la coscienza pone all'uomo una regola generale di vita morale: «amare ciò che è bene e odiare ciò che è male» (449).¹⁴⁵ Così, l'amore, che è l'unica e autentica vocazione dell'uomo, si presenta come realtà fondamentale dell'essere umano: nella scelta tra bene e male, tra Dio e se stesso, tra la vita e la morte, perché tale capacità deriva dall'essere a immagine di Dio che è amore (468). L'uomo non riuscirà mai a cancellare tale immagine dalla sua coscienza, poiché non può che essere chiamato ad amare e solo nell'amore riesce a trovare la piena realizzazione di sé (469). Questo tipo di coscienza, indubbiamente innata e fondamentale, spinge l'uomo sempre ad agire bene e ad evitare il male (303).

Il secondo livello di coscienza, conosciuta anche come coscienza attuale, è più particolare e funzionale al livello fondamentale (339). Infatti, tale coscienza, come voce di Dio, «al momento opportuno risuona nell'intimità del cuore: fa' questo, evita quest'altro».¹⁴⁶ Di conseguenza, si potrebbe dire che la coscienza attuale, come un discernimento più immediato, si impegna ad applicare i principi della coscienza fondamentale nei comportamenti concreti e nelle situazioni particolari. Mentre al primo livello l'appello alla coscienza appare infallibile, al secondo livello la coscienza è certamente soggetta a pos-

¹⁴³ Rm 2,15.

¹⁴⁴ Cf. Sal 119,11; *TZSY* 465.

¹⁴⁵ Cf. *GS* 16: la voce di Dio chiama l'uomo «sempre ad amare, a fare il bene e a fuggire il male».

¹⁴⁶ *GS* 16.

sibili errori (335). Quindi, la coscienza attuale deve maturare nel corso degli anni (334), e soprattutto deve essere formata alla ragione e alla verità, ossia a seguire la volontà di Dio (328.333).

Considerando la maturazione della coscienza attuale, si capisce che la voce della coscienza non può essere una garanzia di conformità alla volontà di Dio: perché, oltre a decidere di non dare troppa importanza a ciò che lo accomuna agli animali, l'uomo ha bisogno di impegnarsi attivamente nel cammino verso Dio (309-310), attraverso la pratica della prudenza, rettitudine, meditazione, perfezione di sé, benevolenza, gratitudine, cioè l'agire in conformità alla volontà di Dio (544).

Nell'ambito della coscienza attuale, la teologia morale fa una distinzione tra coscienza retta e coscienza erronea. Però tale distinzione, sotto il profilo morale, è considerata insufficiente, da sola, a consentire un giudizio in ordine alla consapevolezza e alla responsabilità oggettiva dell'atto morale (336-339). Perché, anche se un atto è oggettivamente errato, quando appunto non corrisponde alla verità oggettiva, occorre considerare la dimensione soggettiva di colui che non sa distinguere tra l'azione buona e quella cattiva; nel caso di coscienza erronea bisogna dare il giusto peso alla buona fede, ovvero alla rettitudine di coscienza con cui si agisce (335). Il primato della coscienza retta afferma che il bene è vincolante nella misura in cui l'uomo lo percepisce e ne viene a conoscenza. La coscienza deve sforzarsi, con diligenza morale, di giungere ad una decisione che sia oggettivamente vera per conformarsi alla verità, ossia alla volontà di Dio (366.469).

Quando l'uomo si pone seriamente il problema di cosa sia gradito a Dio, con un atteggiamento di totale disponibilità ad accogliere la Sua volontà, questo è già un atto buono: perché la ricerca diligente della verità è una scelta che ha valore morale (466). La coscienza moralmente retta, ovvero la coscienza non negligente che ha fatto tutto il possibile per ricercare la verità, non è mai colpevole; e viceversa la coscienza negligente è sempre colpevole, perché, a causa della sua superficialità e cecità, l'uomo cade spesso nell'abitudine dei peccati.¹⁴⁷ «Chi conosce la Via ma non si mette in cammino è doppiamente colpevole, e anche la sua conoscenza finisce per diminuire» (444).

¹⁴⁷ Cf. GS 16; TZSY 464.

Quindi, l'uomo facilmente rischia di non cogliere la voce dello Spirito e di non conoscere la via di Dio, (9) poiché «la retta via è piena di ostacoli, mentre quella sbagliata è aperta e ampia [...] così non ci si deve sbagliare nello sceglierla» (420). Per questo c'è la necessità della formazione della coscienza (340), soprattutto a livello attuale, perché, attraverso la diligenza morale – ad esempio, la ricerca adeguata, il confronto con i competenti (365), l'ascolto e l'obbedienza alla voce dello Spirito e del Magistero (523) –, l'uomo giunge a una coscienza matura che gli permette di agire con discernimento sul piano delle situazioni concrete, distinguendo ciò che è bene e ciò che è male, secondo la volontà di Dio (449.465). L'obbligo morale della coscienza è quello di cercare e di tendere sempre verso la volontà di Dio-verità. Di conseguenza, la formazione della coscienza non è mai in antitesi con la proclamazione della verità; anzi, in questo senso, la libertà di coscienza è pienamente conforme alla verità (455).

Per ogni cristiano la separazione tra fede e ragione è assolutamente inaccettabile, non solo perché è impossibile fondare validamente la morale su un terreno esclusivamente razionale, ma anche per il fatto che, lasciato alle sole sue forze, l'uomo non è in grado di reggere alle esigenze dell'impegno morale. Così nella vita morale appaiono indispensabili gli aiuti offerti dalla grazia, dalle virtù infuse e dai doni dello Spirito Santo. È vero che se l'uomo intende seguire la ragione è un uomo virtuoso, e Dio lo benedice; se invece vive nella dissolutezza e intende seguire il cuore animale, è un peccatore e Dio lo abbandona (333). Ma è anche vero che tutti coloro che ripongono eccessiva fiducia nelle capacità della ragione «parlano di coltivare l'illustre virtù, ma ignorano il fatto che la volontà umana si stanca facilmente, e non può compiere da sola lo sforzo della fatica virtuosa. Inoltre, essi non sanno rivolgersi con venerazione al Sovrano del Cielo, per chiedere aiuto al Padre misericordioso» (487). Tale debolezza, che è assai comune, viene individuata dal discernimento di fede, e non sarà guarita se non vogliamo seguire ciò che Dio ha comandato ai santi: «istituire riti esteriori che ispirino la nostra virtù interiore, in modo da poterla sempre preservare e meditare, da poter innalzare ogni giorno il nostro sguardo e pregare per la Sua grazia» (484). La pratica trasmessa dal Signore «inizialmente spazza via tutti i mali dal cuore, poi illumina

l'oscurità e i dubbi, e alla fine è conforme alla benevolenza del Signore del Cielo. Il cuore dell'uomo sarà allora una cosa con quello del Signore del Cielo» (486). In tal modo «chiunque desideri, con sforzo, di convertirsi al bene, deve solo deciderlo; in aggiunta, avrà certamente il sostegno del Signore del Cielo» (578).

1.9.2. Teologia morale speciale

«Tutto quello che è vero, nobile, giusto, puro, amabile, onorato»¹⁴⁸ è virtù; dunque, nessuno è in grado di farne l'elenco: «Ci sono molti tipi di virtù, e non posso enumerarli tutti. Ora, con Lei parlo soltanto del nucleo essenziale costituito dalla benevolenza» (467).¹⁴⁹

Perché tale scelta? La 仁, «benevolenza», ossia la carità, viene considerata la più grande virtù,¹⁵⁰ sia nel NT sia nei classici cinesi (467). È sufficiente avere la benevolenza come fondamento di tutte le virtù: ci insegnano questo non solo la Parola di Dio, ma anche gli uomini virtuosi e sapienti di tutte le nazioni con le loro testimonianze (473). La teologia morale speciale può essere fondata sulla 仁, di cui ai letterati cinesi non appare evidente il legame essenziale con Dio; però Ricci ha fatto emergere progressivamente tale dimensione come fondamento di questa stessa virtù. Così il duplice precetto della carità, cioè l'amore per Dio e il prossimo,¹⁵¹ è stato nuovamente interpretato: spinto dall'universale desiderio di felicità, l'uomo liberamente ama Dio sommo bene, e, spinto dalla gratitudine, ama anche gli altri che sono ugualmente amati da Dio. L'uomo non «può dire di non riuscire ad amare» perché l'amore è interiore e non dipende dall'esteriorità; egli può perfezionare tutte le sue opere, ricevendo da Dio predilezione e ricompensa (468).

Per la stessa loro origine in Dio, la volontà e l'intelletto non si oppongono reciprocamente, anzi facilitano la contemplazione della

¹⁴⁸ Fil 4,8.

¹⁴⁹ Cf. TZSY 246.

¹⁵⁰ Cf. 1 Cor 13,13.

¹⁵¹ Cf. CCC 1822: «La carità è la virtù teologale per la quale amiamo Dio sopra ogni cosa per se stesso, e il nostro prossimo come noi stessi per amore di Dio».

verità universale e la ricerca del fine ultimo. Per poter apprezzare ed amare sempre di più il valore rivelato della benevolenza che trova la sua pienezza in Dio, bontà infinita e verità suprema, l'uomo è invitato a fare prima «i più grandi sforzi del cuore e della mente per comprendere la verità del Signore del Cielo, al fine di conoscere i Suoi insegnamenti e obbedire ad essi» (469). In questo modo, partendo dal discorso sulla virtù, si arriva al mistero della fede e dell'amore di Dio, non trascurando nemmeno i mezzi efficaci che conducono l'uomo, un passo dopo l'altro, alla meta desiderata.

Traendo esempio dall'amore che l'uomo ha per i beni materiali, si dimostra che da esso derivano il desiderio, il godimento, la tristezza e tutte le altre passioni; e si è spinti anche a riflettere sul rapporto tra il denaro e l'uomo alla luce della fede, e di conseguenza sulla necessità di scegliere se servire Dio o mammona (475). L'amore per i beni materiali, o il piacere sensuale, o la fama mondana, o il potere temporale, rende l'uomo schiavo di ciò che cerca; mentre l'amore verso Dio rende l'uomo libero di dedicarsi al servizio delle opere di Dio e degli altri (476). Afferma Papa Benedetto XVI: «È proprio della maturità dell'amore coinvolgere tutte le potenzialità dell'uomo ed includere, per così dire, l'uomo nella sua interezza».¹⁵² Difatti, l'amore per Dio non può mai essere vuoto, ma si concretizza sempre nell'amore e nel servizio al prossimo, e in modo speciale nelle opere di misericordia corporale e spirituale: «nutrendo gli affamati, dando da bere agli assetati, vestendo chi è nudo, donando una casa ai senza tetto, confortando compassionevolmente chi è stato vittima di sciagure, istruendo gli ignoranti, ammonendo i peccatori, perdonando chi ci umilia, seppellendo i morti, e non dimenticando di pregare Dio per i vivi e i defunti» (477).

Così l'amore per Dio si attua sempre nell'amore per l'uomo;¹⁵³ e anche se l'amore benevolente fosse ricambiato dall'odio, non dovremmo per questo smettere di amare (479). Poiché «il male è sicuramente detestabile, ma anche in un uomo cattivo si può trovare qualcosa di

¹⁵² BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 17.

¹⁵³ Cf. 1 Col 3,14; CCC 1840.1844.1882.2055.2086.2093.

buono,¹⁵⁴ [...] e ciò che c'è di buono in ogni uomo viene amato perché ha origine dalla bontà» divina. In questo modo, l'uomo benevolo ama Dio, «e per amore Suo, ama se stesso e gli altri», senza distinzione tra buoni e cattivi (481). «Anche se un uomo è malvagio, possiamo avere benevolenza verso di lui non per amare la sua malvagità, ma affinché possa convertirsi dal male al bene», come Dio ci ha amati in Cristo. Per di più i comandamenti di Dio «ci chiedono di amare il prossimo; è conveniente per noi osservarli» (482). La vera benevolenza è disinteressata e non cerca mai il proprio vantaggio e il contraccambio;¹⁵⁵ se un uomo amasse suo figlio solo perché in futuro potrà prendersi cura di lui, questo non sarebbe amore per il figlio, ma solo per se stesso (480). La «benevolenza non significa altro che amore per il Signore» e il prossimo; e chiunque serva Dio vigilando sulle sue azioni in modo che siano conformi alla rettitudine, «avrà una virtù senza difetti» (483).

È interessante notare che la virtù di 孝 [xiào], «pietà filiale», viene trattata ampiamente nel *TZSY*, in quanto regola i rapporti con gli altri:¹⁵⁶ nell'ambito familiare, tra padre e figlio (471); nell'ambito sociale, tra imperatore e ministro; nell'ambito di fede, tra Dio e uomo (558).

La pietà filiale obbedisce al principio della benevolenza, che consiste unicamente nel desiderare in modo disinteressato il bene dell'altro. «Amare il proprio figlio significa [...] desiderare il suo bene: desiderare cioè che possa avere ricchezza e nobiltà, sicurezza e serenità, talento e conoscenza, virtù e capacità di agire rettamente; questo vuol dire amare un figlio. Se amasse Suo figlio solo perché in futuro potrà prendersi cura di Lei, questo non sarebbe amore per lui ma solo per Lei stesso; come potrebbe chiamarlo benevolenza?» (480).

Secondo il missionario maceratese, l'affermazione di Mencio: «Ci sono tre modi di mancare alla pietà filiale, e il peggiore di essi è il non avere figli» (551) dovrebbe essere tolta dagli insegnamenti della scuo-

¹⁵⁴ Cf. Lc 7,36-50; Gv 8,1-11.

¹⁵⁵ Cf. 1 Cor 13,5.

¹⁵⁶ Cf. *GS* 12. Soltanto nel relazionarsi con gli altri l'uomo può vivere ed esplicitare le sue doti, poiché egli «per sua intima natura è un essere sociale». Così l'uomo deve aver fiducia negli altri; riporre la propria fiducia nelle conoscenze altrui non è segno di incertezza, ma è la vera realizzazione di sé.

la confuciana. Bisognerebbe rielaborare una nuova ermeneutica di tale virtù in conformità con la benevolenza (552-554). L'affermazione di Mencio è incompatibile con la visione cristiana, in particolare con quella escatologica: perché l'invito al banchetto celeste richiede all'uomo di rinunciare ai propri affari e affetti, perfino alla propria vita, e chi rifiuta l'invito non è giustificato nel giorno della risurrezione.¹⁵⁷ Equiparare l'uomo virtuoso senza figli all'uomo meschino con tanti figli diventa inaccettabile per l'opinione pubblica (555).

La pietà filiale, che «è un fatto interiore», non dipende dagli altri; invece avere o non avere figli, che è deciso da Dio, non può essere considerato una virtù (556). Le diecimila nazioni sotto il cielo ritengono che le tre colpe più gravi e offensive contro la pietà filiale siano: «far sì che i genitori compiano il male, ed è la più grave; uccidere fisicamente i genitori segue nell'ordine; rubare i beni dei genitori viene subito dopo» – però non si è mai sentito che «non avere progenie è un peccato contro la pietà filiale» (557).

La genialità ricciana sta in questo: prima di definire il concetto di «pietà filiale», egli ha chiarito concretamente la relazione tra padre e figlio, e ha sviluppato il tema della paternità in tre gradi: «Nell'universo tutte le persone hanno tre padri: il primo è il Signore del Cielo, il secondo è il sovrano del proprio stato, e il terzo è il padre della propria famiglia; chi disobbedisce a questi tre padri è un figlio privo di pietà filiale» (558). Dio, che ha creato tutte le cose e si prende cura di tutti gli uomini, è quindi il Padre universale in senso assoluto; l'autorità politica, che garantisce il bene comune e l'ordine sociale¹⁵⁸ è il potere temporale, che ha diritto a ciò che gli è dovuto; la famiglia è la prima società naturale, in cui la paternità umana è subordinata a quella divina che fonda l'onore dovuto ai genitori. I genitori devono «verificare che il loro desiderio non sia frutto di egoismo, ma sia conforme alla

¹⁵⁷ Cf. Lc 14,15-27.

¹⁵⁸ Cf. GS 26: «Quell'ordine è da sviluppare sempre più, deve avere per base la verità, realizzarsi nella giustizia, essere vivificato dall'amore, deve trovare un equilibrio sempre più umano nella libertà».

giusta generosità di una paternità responsabile». ¹⁵⁹ Il rispetto e l'amore verso le tre paternità sono richiesti anche dal comandamento divino; ¹⁶⁰ e per raggiungere tale obiettivo bisogna lavorare al rinnovamento della mentalità comune, e intraprendere profondi mutamenti della società stessa.

«Quando tutti gli uomini seguono la Via, la volontà dei tre padri non è in conflitto: dal momento che il padre di grado inferiore ordina al figlio di servire il padre di grado superiore, e il figlio osserva tutti e tre i tipi di pietà filiale obbedendo a un solo padre»; al tempo stesso, «un figlio che obbedisca agli ordini del padre di grado superiore, anche se si oppongono a quelli del padre di grado inferiore, non viola la pietà filiale» (558). Al contrario, «quando non tutti gli uomini seguono la Via [...] gli ordini dati dai tre padri entrano in conflitto; il padre di grado inferiore non obbedisce al padre di grado superiore, e istruisce egoisticamente il figlio a servire solo lui, e ad ignorare gli altri padri». In tal caso, anche «se egli obbedisse al padre di grado inferiore, disobbedendo ai padri di grado superiore, sarebbe certamente un figlio privo di pietà filiale» (558). Così tutti gli uomini sono chiamati a seguire la Via che è Cristo: nell'assenza di fedeltà alla propria vocazione, l'obbedienza o la disobbedienza risiedono nell'obbedire al padre di grado superiore o meno. In tale prospettiva di fede, l'uomo è svincolato in coscienza dal seguire le prescrizioni delle autorità civili se esse sono contrarie alle esigenze morali, ai diritti umani o agli insegnamenti evangelici; anzi, quando è chiamato a collaborare ad azioni moralmente cattive, ha l'obbligo di rifiutarsi. ¹⁶¹

La pari dignità degli esseri umani si basa sul fatto che essi sono stati creati a immagine di Dio, e che tutte le relazioni umane devono fondarsi sulla relazione con Dio padre. ¹⁶² È di capitale importanza, quindi, per l'uomo, comprendere che

¹⁵⁹ CCC 2368.

¹⁶⁰ Cf. CCC 2196-2231.

¹⁶¹ Cf. DSC 399.

¹⁶² Mt 23,9.

il capo della nazione ed io siamo nella mutua relazione di sovrano e suddito; il capo della famiglia ed io siamo nella mutua relazione di padre e figlio. Sebbene gli uomini distinguano tra sovrano e suddito, tra padre e figlio, quando li si considera in relazione al Padre universale, il Signore del Cielo, sono tutti ugualmente fratelli (559).¹⁶³

La convergenza ontologica di tutte le relazioni umane è la relazione tra Dio e l'uomo, che per i cristiani acquista un significato totalmente rinnovato in Cristo, vero Dio e vero uomo; quindi, il fondamento della fede cristiana e della vita morale risiede nella persona di Cristo, e nel mistero pasquale. Dalla concezione dei tre gradi di paternità emerge come la vocazione missionaria non solo non vada contro la pietà filiale, ma testimoni splendidamente la volontà di dedicarsi, in modo radicale, alla diffusione del vangelo e alla pratica della Via, «senza avere la preoccupazione di affidare la moglie e i figli alla cura di altri. [I missionari] considerano il Signore del Cielo come padre e madre, tutti gli uomini come fratelli, tutte le cose sotto il cielo come se fossero la propria famiglia» (547).

Tale consapevolezza di essere fratelli nell'unica famiglia di Dio non solo può cambiare interiormente la vita personale dell'uomo, ma rinnovare radicalmente anche la società. Infatti, generalmente si può affermare che i paesi cristiani «considerino la conoscenza della Via come loro compito fondamentale. Così anche i sovrani di queste nazioni si impegnano nel preservare la retta trasmissione della Via» (522). I precetti evangelici sono presentati come uno stile di vita che pone Dio padre al centro della civiltà, garantendo «ai fedeli il minimo indispensabile nello spirito di preghiera e nell'impegno morale, nella crescita dell'amore di Dio e del prossimo». ¹⁶⁴ Così, una vita di alta moralità è socio-culturalmente assicurata da un sistema che si orienta verso il Padre universale, affinché tutti vengano educati e guidati sulla vera Via. In realtà, la popolazione cristiana «cessa ogni attività un intero giorno su sette. Vietati i cento lavori, gli uomini e le donne,

¹⁶³ Cf. Mt 6,9; 25,40; CCC 1934.

¹⁶⁴ CCC 2041.

nobili e plebei, si riuniscono nei santuari per vivere i momenti liturgici di adorazione e di sacrificio, e per ascoltare la predicazione sulla Via e la spiegazione della sacra Scrittura» (524). La pietà filiale verso i genitori e i sovrani è una cosa buona e giusta, ma ancor più doverosa è la pietà verso Dio; infatti

i genitori ci hanno dato capelli e pelle e tutto il nostro corpo, e giustamente dobbiamo avere pietà filiale nei loro confronti. Il sovrano e i ministri ci danno il luogo in cui vivere, gli alberi e gli animali, grazie ai quali possiamo praticare la pietà filiale verso la generazione precedente e istruire e nutrire la generazione successiva; dunque dobbiamo rispettarli. Ma come potremmo fraintendere, o addirittura dimenticare, il Signore del Cielo: che è il grande Padre e Madre, il grande Sovrano, l'origine di tutti gli antenati, colui dal quale tutti i sovrani ricevono il proprio mandato, colui che genera e mantiene in vita i diecimila esseri? (115).

L'osservanza degli insegnamenti di Gesù, infatti, promuove «grandi progressi» sia spirituali che materiali (590): sono essenzialmente la verità, la libertà, la giustizia¹⁶⁵ e l'amore – ovvero tutti i valori inerenti alla dignità della persona umana – che favoriscono sempre l'autentico sviluppo.¹⁶⁶ Per rendere la vita politica davvero umana, «non c'è niente di meglio che coltivare il senso interiore della giustizia, dell'amore e del servizio al bene comune e rafforzare le convinzioni fondamentali sulla vera natura della comunità politica».¹⁶⁷ La pietà filiale si basa sulla benevolenza evangelica, che illumina tutti gli uomini di buona

¹⁶⁵ Cf. *TZSY* 378: Dio rende a ciascuno la giusta retribuzione per tutto ciò che l'uomo compie; questo è il fondamento della giustizia sociale ed umana. La carità va oltre la giustizia ma non la contraddice; dunque, è comprensiva di essa. La giustizia richiede che ognuno possa godere dei propri diritti e beni (cf. *STh* I-II, q. 99, a. 5, co; II-II, q. 58, aa. 5-6), e può essere considerata la misura minima della carità (cf. Paolo VI, l'omelia del 23 agosto 1968 al Congresso Eucaristico di Bogotà).

¹⁶⁶ Cf. *DSC* 197.

¹⁶⁷ *GS* 73.

volontà sul significato più profondo dell'essere umano nelle sue varie dimensioni: personale, familiare, sociale. Soltanto l'uomo nobile, che ha grande benevolenza, può estendere il proprio amore agli uomini più lontani, in modo da abbracciare tutte le nazioni e raggiungere ogni luogo. Egli sa certamente «che possiede un corpo, e che un altro uomo possiede un corpo diverso; che questa è la sua famiglia, la sua nazione, e quelle sono la famiglia e la nazione di qualcun altro» (248); al tempo stesso egli riconosce che gli uomini e le cose sono creati e nutriti da Dio (248). Partecipando dell'amore di Dio in Cristo per tutta l'umanità, anche egli ama tutti gli uomini come suoi fratelli e come se stesso: in tal modo egli trasforma l'umanità intera in una sola famiglia, anzi in un solo corpo e un solo spirito.

1.10. *Escatologia*

L'escatologia è la riflessione teologica sul destino finale e definitivo dell'uomo e del creato, e quindi è strettamente correlata con la visione della morte e dell'aldilà: la risurrezione dei morti, la vita eterna, il giorno del giudizio, il ritorno di Cristo.

In Occidente l'escatologia, dal XIV secolo in avanti, veniva affrontata in termini prevalentemente individualisti e spiritualisti. Affonda qui le sue radici quell'impostazione che faceva del rapporto tra escatologia individuale e universale una specie di inutile duplicato: i due momenti erano separati troppo nettamente, tanto che non si capiva bene che cosa il secondo aggiungesse al primo di essenziale, dato che la “visione beatifica”, come precisò Benedetto XII nel 1336, avveniva già “subito” dopo la morte.¹⁶⁸

Ricci non fa tale distinzione. Riflettendo a lungo sulla vita umana, sembrerebbe che in essa ci siano più preoccupazioni, fatiche, sofferenze che nella vita degli animali (117-124). È assolutamente vero che «nel corso dell'esistenza l'uomo sperimenta soprattutto il dolore; al termine della vita giunge il dolore più grande di tutti, che è la morte.

¹⁶⁸ CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 60-61.

Infine, il suo corpo è sepolto sotto terra; nessuno può sfuggirvi» (121). Così, di fronte al dolore e alla morte dell'uomo, ci si comincia a interrogare sul vero senso della vita, e sul perché Dio vuole che l'uomo viva in questo luogo di avversità.

La risposta è che «l'uomo soggiorna qui solo temporaneamente; perciò è inquieto e insoddisfatto» (127); Dio «ha posto l'uomo in questo mondo per metterlo alla prova, e per determinare il livello della sua moralità; così il mondo presente è un luogo di soggiorno, e non la nostra residenza definitiva. La nostra vera casa non è qui, ma nella vita che verrà; non tra gli uomini, ma in Cielo» (128). In questo modo, l'uomo, durante la vita presente, è fortemente invitato ad orientarsi e a mettersi in cammino verso la propria patria, ossia la salvezza eterna. Il carattere escatologico del presente salvifico vede l'uomo come passeggero nel mondo; e quindi, non solo considera le prove della vita come opportunità propizie, ma anche preziose, perché ciò che conta sono la ricompensa e l'onore finali (127.363).

Prima di parlare dell'immortalità dell'anima, è necessario innanzi tutto chiarire che cosa sia la morte: «Quando si parla della morte dell'uomo non si intende la morte dell'anima, ma solo la morte del corpo» (185). Infatti, «al momento della nostra morte lasceremo soltanto due cose: uno spirito incorruttibile, e un cadavere che si corromperà rapidamente» (360). L'uomo ha per natura timore dei defunti, poiché con la sua intelligenza «intuisce che l'anima continua a vivere dopo la morte, e naturalmente la teme» (160). Dio «pone limiti a questa vita per esortarci a praticare la virtù fino al momento della morte, e poi decidere definitivamente la nostra sorte» (399). Ma nessuno è in grado di sapere né il giorno né l'ora della morte, visto che «potrebbe avvenire domani» (358) o dopo aver compiuto «cent'anni» (364). È vero che la morte è uguale per tutti: «sia gli uomini nobili sia quelli meschini escono nudi dal seno materno, e nudi vi ritornano» (364). Però la morte fisica non è «un male o qualcosa da temere» per chi comprende pienamente la verità dell'anima e del suo destino finale; di conseguenza, dopo aver condotto una vita virtuosa secondo la volontà del Padre, chi ha capito ciò «lascia questo mondo con gioia, dicendo di ritornare alla propria patria» (185). Al contrario, la morte fisica è occasione di immane tristezza per l'uomo mondano, che, giunto al

«momento dell'agonia, è colmo di angoscia e di paura; è come un animale che sta per essere condotto alla morte nel macello» (440). E ancora, «quando le persone sono in punto di morte, più sono state buone più appaiono serene, non mostrando alcun segno di timore; più sono state indegne più appaiono angosciate, considerando la morte come una sofferenza e come la massima delle disgrazie» (393).

Dopo aver precisato che cosa sia la morte, Ricci tratta estesamente dell'anima dell'uomo in quanto intellettuale: differente perciò dall'anima vegetativa delle piante e dall'anima sensitiva degli animali (132-150). L'anima umana è immortale e spirituale: la vita altamente morale, ovvero la pratica della Via, si basa su questa realtà (151-169). Pur essendo spirituale, però, l'anima dell'uomo differisce dagli spiriti, che appartengono al genere delle sostanze puramente immateriali (170-206). L'uomo, come essere insieme corporeo e spirituale, in quanto creato, è ben diverso da Dio creatore (207-237). «Considerare l'uomo pari a Dio è stimarlo troppo; ma considerarlo tutt'uno con le cose, come se fosse uguale all'argilla, è degradarlo troppo» (239): l'uomo non costituisce un corpo unico con tutti gli esseri sotto il cielo (240-257). Inoltre, gli esseri umani non hanno un'esistenza precedente alla loro nascita (258-284).

L'indifferenza dell'uomo nei confronti della vita eterna abbassa la dignità umana al livello degli animali. La vera saggezza risiede nella lungimiranza (355). Tutti gli uomini saggi, qualunque attività o professione svolgano – siano essi contadini, giardinieri, viaggiatori, artigiani, letterati e così via –, non considerano le cose in una prospettiva soltanto immediata; mentre gli uomini privi di una visione lungimirante finiscono sempre col perdere ciò che hanno (356). Sorge un dubbio: tale lungimiranza non si limita forse a questo mondo, non considerando le cose dell'aldilà? (357). Qui c'è un passaggio importante: è preoccupandosi per le generazioni successive che Confucio ha scritto i suoi libri, e nessuno osa dire che sia stato troppo astratto; inoltre, poiché la morte potrebbe avvenire domani, se si vive in vista della vita che verrà nessuno potrà accusarci di essere astratti (358). Anche il desiderio di avere figli e nipoti, per molti cinesi, indica il desiderio che dopo la morte ci sia qualcuno ad organizzare il funerale, a procurare la tomba, e ad offrire sacrifici (359). Tutti questi eventi seguono la morte

dell'uomo: quindi solo chi si prende cura della propria anima è veramente saggio (360).

Le cose di questo mondo sono insignificanti nei confronti di ciò che verrà nella vita futura (362). Il mondo è come il «teatro della storia del genere umano»,¹⁶⁹ in cui ciascuno svolge un ruolo assegnato e tutti gli attori dovrebbero cercare di «soddisfare le aspettative del regista» che è Dio (363). Per essere partecipe della vita beatifica, l'uomo saggio collabora liberamente con la grazia divina nella sua breve vita; da buon amministratore dei talenti ricevuti, attende con vigilanza il ritorno del padrone. Infatti «la fine delle cose vane della vita presente rappresenta l'inizio delle realtà vere della vita che verrà; in seguito ognuno riceverà la parte, nobile o misera, che gli spetta» (364), ossia la giusta retribuzione come è stata descritta nel giudizio finale.

Come «non c'è via di mezzo tra il bene e il male» (397), così non ci sono nemmeno «persone che non sono né buone né cattive»; e dunque, dopo la morte, «i buoni salgono in paradiso e i cattivi scendono all'inferno» (396). Ogni atto umano può essere moralmente buono o cattivo, ma nel corso della vita l'uomo può compiere atti sia buoni sia cattivi; ad esempio, «una persona inizialmente era buona, poi è divenuta malvagia; un'altra era cattiva all'inizio, ed è diventata buona in seguito. Che cosa accade dopo la morte di queste due persone»? (398). Dio è il padre di tutti gli uomini e li giudica secondo le loro opere, compiute liberamente: nel primo caso, l'uomo «subirà le eterne pene dell'inferno; però, grazie al bene compiuto, la sua punizione potrebbe essere alleggerita»; nel secondo caso, per aver mutato il proprio cuore verso il bene, le «precedenti colpe sono perdonate e gli sarà donato il paradiso per godere della felicità eterna» (399). Sembra, in tal caso, che l'uomo non riceva una ricompensa adeguata per il male compiuto (400); ecco allora che Ricci inizia a trattare del purgatorio come stato intermedio e transitorio di espiatione passiva dei peccati commessi durante la vita. Infatti, anche se si è convertito al bene, l'uomo non può rimanere perfettamente tranquillo. Si ricorda del male compiuto, se ne vergogna, se ne pente profondamente (303), si sforza

¹⁶⁹ GS 2.

di espiare le colpe del passato cercando la misericordia divina; Dio lo perdonerà certamente, e salirà in paradiso dopo la morte. «Se il suo pentimento non fosse sufficientemente profondo, e l'espiazione per le colpe precedenti non fosse adeguata, negli inferi c'è un altro luogo in cui mettere tali persone, infliggendo loro punizioni di alcuni giorni o alcuni anni al fine di castigare adeguatamente i peccati compiuti sulla terra. Dopo aver espiato totalmente, egli potrà andare in paradiso» (401).

I cristiani credono e insegnano che «nella vita che verrà, chi si è dedicato alla Via sarà certamente in paradiso, sperimenterà la felicità eterna e scamperà all'inferno dove ci sono infinite sofferenze» (130). «Se l'uomo aumenta la luce nel suo cuore, dopo la morte ascenderà alla grande luce del paradiso; se l'uomo aumenta l'oscurità nel suo cuore, dopo la morte discenderà nella grande oscurità dell'inferno» (167). «Chi è salito in paradiso ha già fissato il suo cuore nel bene, è immutabile; chi è sceso all'inferno ha ormai rivolto il suo cuore al male, è invariabile» (372). La dottrina dell'aldilà è molto difficile da spiegare e la Scrittura ne dà solo una sintesi. «In un certo senso, i disastri naturali in questa vita si avvicinano alle punizioni dell'inferno e possiamo paragonarli ad esse; ma come si potrebbe descrivere la gioia del paradiso? Le tribolazioni di questa vita cessano, e giungono sempre alla fine; le sofferenze dell'inferno sono continue e inesauribili» (412).

L'assoluta beatitudine del paradiso non può essere immaginata dall'uomo né descritta adeguatamente con il linguaggio umano (416), tuttavia, basandosi sui testi biblici e sulla tradizione, si potrebbe dire che il paradiso «non è altro che il luogo glorioso dove si incontrano gli uomini, del passato e del presente, che hanno praticato la benevolenza e la rettitudine» (372). «Il luogo in cui ogni beatitudine si realizza è chiamato paradiso»: «è uno stato di perfezione a cui nulla può essere aggiunto, e nel quale la natura umana è pienamente appagata» (382). Sia il paradiso sia l'inferno sono, per modo di dire, «luoghi»: perché lo spirito è immateriale, e quindi non occupa un posto. «Lo spazio della grandezza di un seme può servire da residenza per diecimila spiriti; non solo è sufficiente per le anime dei trapassati, ma anche quelle future possono starci senza difficoltà» (284). «La gioia del paradiso che il Signore del Cielo ha preparato per gli uomini benevoli nessun occhio l'ha mai vista, nessun orecchio l'ha mai udita, né è mai entrata

nel cuore dell'uomo».¹⁷⁰ Dunque, è la Scrittura, innanzitutto, a garantire la dottrina secondo cui «in paradiso tutti i beni confluiscono insieme, ed ogni male viene allontanato» (415).

L'immagine dell'aldilà viene espressa in un linguaggio fantasioso: in paradiso si «godrà sicuramente di un costante tepore primaverile, senza i problemi dell'inverno e dell'estate; sarà sempre giorno, senza l'alternanza della notte; le persone saranno felici e non soffriranno l'angoscia, la rabbia, i lamenti e il pianto; godranno di un benessere permanente, senza pericoli; il loro aspetto giovanile e splendido non svanirà mai; gli anni potranno venire e andarsene, ma la loro vita non si accorcerà, perché tutti saranno immortali e vivranno eternamente al fianco del Sovrano Supremo» (416). Così, la «visione beatifica» è descritta come una situazione dinamica, ovvero (letteralmente) come un 周旋左右 [zhōuxuán zuǒyòu], «un circolare continuamente da sinistra a destra», al fianco di Dio. Il centro di tutto è Dio, grande Padre-Madre: quindi, il legame dell'amore filiale con Lui fonda tale comunione di vita e felicità senza fine.

La beatitudine celeste, che non si limita alla relazione ontologica con Dio e si estende anche alla relazione con tutti i santi, viene presentata come pienezza di vita che non si sazia mai della beatitudine: completa realizzazione delle proprie aspirazioni, compimento delle attese, perfezione di amore e comunione, compagnia armoniosa, lode perenne, gratitudine crescente, luce luminosa (147).

L'inferno è iniziato dalla superbia di Lucifero con i suoi angeli, i quali sono stati condannati e trasformati in demoni dopo il peccato (208). «Se c'è il paradiso ci dev'essere anche l'inferno»: (393) che «non è altro che il sudicio luogo dove vagano coloro che hanno agito male, nel passato e nel presente» (372), il «baratro profondo dove si accumulano le diecimila sofferenze» (413).

Le pene infernali, che sono eterne, possono essere divise «in due tipi: quelle interiori e quelle esteriori. Ad esempio, le sofferenze esteriori sono un freddo e un caldo insostenibili, odori insopportabili, una fame e una sete estreme; le sofferenze interiori comprendono il trema-

¹⁷⁰ 1 Cor 2,9.

re di paura alla vista della prepotenza del diavolo, l'invidia nel vedere la beatitudine degli angeli, il rimorso profondissimo nel ricordare tutte le cattive azioni compiute» (413). Tali punizioni eterne sia nell'anima che nel corpo sono riservate a coloro che sino alla fine della vita rifiutano di convertirsi e credere in Dio.¹⁷¹ Però, «ciò che colpisce più duramente i peccatori è la perdita della grande beatitudine; perciò si lamentano e piangono incessantemente colmi di rimpianto» (413). In altre parole, la pena principale dell'inferno è la separazione eterna e definitiva da Dio, beatitudine suprema.¹⁷²

Il giudizio finale consiste nella retribuzione imparziale di Dio: «il buono è certamente premiato, il cattivo è certamente punito» (161). Dio «punisce gli uomini affinché soffrano, ma non permette loro di distruggere i propri corpi, destinati a subire la pena eterna. Se una persona non vuol dannarsi dopo la morte, tutto dipende da come vive» (414). «Per un figlio buono, è come il favore del padre e della madre; per uno cattivo, è come il potere dell'autorità giudiziaria» (10). Dio «non fa preferenze nel retribuire: chi fa il bene viene certamente premiato, chi fa il male viene certamente punito», perché la Sua giustizia è suprema e la Sua imparzialità assoluta (385). Dio «è sommamente giusto: non c'è bene che non sia totalmente premiato, non c'è male che non sia totalmente punito» (387). Tutte le azioni degli uomini sono davanti agli occhi di Dio, «non potrebbe mai accadere che la virtù o il peccato non siano retribuiti in modo proporzionato» (384). La dottrina del paradiso e dell'inferno si fonda sulla benevolenza e giustizia di Dio (409).

La resurrezione dei morti non è stata trattata nel *TZSY* come argomento a sé, ma è stata discussa ampiamente nella confutazione della dottrina della reincarnazione; che ha numerosi punti incompatibili con la fede cristiana (258-284). Uno dei più importanti è la negazione dell'incarnazione di Cristo e della sua resurrezione corporea,¹⁷³ che include anche la nostra resurrezione. «Nel campo escatologico, il reincarnazionismo rifiuta la possibilità di una condanna eterna e l'idea della risurrezione della carne».¹⁷⁴

¹⁷¹ Cf. CCC 1034.

¹⁷² Cf. CCC 1035; *STh* spl, q. 97, a. 3.

¹⁷³ Cf. G. BOF, «Risurrezione», in *NDT*, 1307-1331; CASTELLUCCI, *La vita trasformata*, 218.

¹⁷⁴ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 464.

2. CONTINUITÀ E SVILUPPO NELLA TEOLOGIA CINESE

Benedetto XVI afferma che l'ammirazione verso padre Matteo Ricci non deve far dimenticare il ruolo e l'influsso dei suoi amici cinesi, in particolar modo, «i quattro celebri convertiti, “pilastri della nascente Chiesa cinese”. Di questi, il primo e più famoso è Xu Guangqi». ¹⁷⁵ Comunemente 徐光启 [Xú Guāngqǐ], 杨廷筠 [Yáng Tíngyún] e 李之藻 [Lǐ Zhīzǎo] vengono considerati come i 三柱石 [sān zhùshí] «Tre Pilastri» – e successivamente, con 王徵 [Wáng Zhēng], i 四贤 [sì xián] «Quattro Saggi» – della Chiesa in Cina, ¹⁷⁶ perché essi non solo hanno sostenuto economicamente l'evangelizzazione in Cina, difendendola con tutte le forze dagli attacchi dei nemici della Chiesa, ma hanno anche contribuito dinamicamente all'integrazione tra la cultura (in particolar modo confuciana) e il cristianesimo: scrivendo libri, pubblicandoli, e collaborando con le traduzioni dei missionari. «Come già avevano fatto i Padri della Chiesa nell'incontro del Vangelo con la cultura greco-romana», così anche i missionari gesuiti con i dotti cinesi hanno fatto un «lungimirante lavoro di inculturazione del Cristianesimo in Cina». ¹⁷⁷

2.1. Xu Guangqi¹⁷⁸

Paolo è il suo nome di battesimo, avvenuto nel 1603; e quindi è conosciuto come dottor Paolo Xu in Occidente. ¹⁷⁹ Nativo di Shan-

¹⁷⁵ BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo*, 360.

¹⁷⁶ Cf. 张奉箴, “利玛窦的挚友李我存” («Li Wǒcún, amico di Matteo Ricci»), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (1970) 4, 247.

¹⁷⁷ BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo*, 537. Cf. WANG XIAOCHAO, *Christianity and imperial culture: Chinese christian apologetics in the seventeenth century and their latin patristic equivalent*, Brill, Leiden 1998.

¹⁷⁸ 徐光启 (24.04.1562 – 08.11.1633), 字子先, 洗名保禄 (Paolo), 号玄扈, 谥文定, in 方豪, 《中国天主教史人物传》, 74.

¹⁷⁹ Cf. RICCI, *Della entrata*, 563; CRIVELLER, «Un libro fatto tutto di ragioni naturali», 41-43; 朱维铮 – 李天纲 (edd.), 《徐光启全集》 (*Catalogo completo dei libri di Xú Guāngqǐ*), 10 voll., 上海古籍出版社, 上海 2010, X, 121-124. Dopo aver

ghai,¹⁸⁰ è «letterato e scienziato, matematico, astronomo, studioso di agricoltura, giunto ai più alti gradi della burocrazia imperiale, uomo integro, di grande fede e vita cristiana, dedito al servizio del suo Paese, e che occupa un posto di rilievo nella storia della cultura cinese».¹⁸¹ Egli è per Ricci il più caro dei convertiti cinesi, «grande colonna della cristianità», uomo ingegnoso e spirituale che dice la verità «con tanta familiarità e affetto».¹⁸² È, per i cristiani cinesi – come dice il vescovo Jin¹⁸³ –, un uomo santo: in tutta la sua vita «non si trova nemmeno un aspetto negativo. Sono convinto che Xú Guāngqǐ sia andato in paradiso già 375 anni fa, a godere la gloria della Santissima Trinità».¹⁸⁴ È stato proprio lui a convincere (e ad aiutare) Ricci a tradurre in cinese gli *Elementi* di Euclide, opera fondamentale della geometria.¹⁸⁵ In seguito fece sì che l'imperatore affidasse agli astronomi gesuiti la riforma del calendario cinese, al fine di consolidare definitivamente la missione in Cina.¹⁸⁶

letto il *TZSY* (manoscritto) e la *Dottrina cristiana* in una notte, 徐光启 chiese il battesimo; su richiesta dei missionari, sotto la guida del padre 罗如望 João da Rocha (1566-1623), egli approfondì la catechesi ancora per diversi giorni, e il 15 gennaio 1603 venne battezzato (cf. RICCI, *Della entrata*, 434).

¹⁸⁰ Cf. 朱维铮 – 李天纲 (edd.), 《徐光启全集》, X, 56.

¹⁸¹ BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo*, 360.

¹⁸² Cf. RICCI, *Della entrata*, 564.

¹⁸³ 金鲁贤 (1916-2013), 出生上海, 自幼父母逝世, 本名金鲁意, 圣名类思 (Aloysius), 1938年入耶稣会, 1945年晋铎, 后在法国、德国、奥地利、意大利多国留学, 1950年获额我略大学神学博士学位, 1951年返回上海教区担任多项职务, 1955年被捕入狱, 1982年获得释放, 被邀请回上海任佘山修院创院院长, 1985年由宗怀德非法祝圣为上海教区辅理主教, 1988年张家树去世, 成为上海教区主教, 2004年获教廷认可成为上海教区助理主教, 范忠良才是上海教区正权主教, 2005年曾与另外三位大陆主教获教宗本笃十六世邀请出席世界主教会议, 但最终未获得政府允准没有成行。曾多次获选为中国天主教爱国会及其主教团的名誉主席。

¹⁸⁴ 金鲁贤, 《徐光启颂》 (*Elogio di Xú Guāngqǐ. Lettera pastorale del Mons. Jin, vescovo della diocesi di Shanghai, il 22 luglio 2008*), 2-3.

¹⁸⁵ Cf. RICCI, *Lettere*, 398.

¹⁸⁶ Cf. 邓恩 (DUNNE H. G.), 《从利玛窦到汤若望》 (*Generation of Giants. The story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*), 余三乐 – 石蓉合译, 上海古籍出版社, 上海 2008², 203-207; 罗光, 《徐光启传》 (*Biografia di Paolo Xú Guāngqǐ*), 传记文学出版社, 台北 1982, 163.

Non è facile trovare, nella lingua cinese fino alla dinastia Ming, un carattere che indichi esattamente il significato del termine «religione» come è inteso in Occidente: i letterati adoperano spesso 学¹⁸⁷ [xué] o 教¹⁸⁸ [jiào] per indicarla.¹⁸⁹ A 徐光启 è molto caro il primo; egli chiama spesso la dottrina cristiana 天学 [tiān xué], «dottrina del Cielo»,¹⁹⁰ nelle sue opere. È entusiasta delle scienze occidentali, che vengono facilmente verificate dalla ragione, e desidera divulgarle in Cina; ma non vuole fermarsi qui, perché esse sono comunque cose minori nei confronti delle cose maggiori, cioè lo 修身事天 [xiū shēn shì tiān], «perfezionamento di se stessi e servizio del Cielo».¹⁹¹ Così la 圣学 [shèng xué], «dottrina santa», che riguarda la dimensione salvifica dell'uomo in Cristo, e lo 实学 [shí xué], «insegnamento pratico», che riguarda la dimensione antropologica – includente il perfezionamento

¹⁸⁷ Cf. *TZSY* 446: il termine 学 viene comunemente tradotto come «scienza», «studio», «conoscenza», «dottrina» e «scuola»; può essere tradotto anche come «conoscere», «assimilare», «imparare», «imitare», «insegnare», «raccontare», «conseguire», ecc. Tale termine è usato 84 volte nel *TZSY*; mentre l'espressione 圣学 viene tradotta come «coscienza» (458).

¹⁸⁸ Cf. *TZSY* 26: il termine 教 può essere tradotto come «religione», «dottrina», «ammaestrare», «insegnare», «educare», «indottrinare», «ammonire», «inculcare», «trasmettere», «consigliare», «istruire», «suggerire», «correggere», ecc.

¹⁸⁹ Cf. 孙尚扬, 《利玛窦与徐光启》 (*Matteo Ricci e Xú Guāngqǐ*), 中国国际广播出版社, 北京 2009, 142-143.

¹⁹⁰ Cf. *TZSY* 214. 徐光启, 《跋二十五言》: “盖其学无所不窥, 而其大者以归诚上帝, 乾乾昭事为宗。朝夕瞬息, 亡一念不在此。诸凡情感诱慕, 即无论不涉其躬, 不挂其口, 亦绝不萌诸其心, 务期扫除净洁, 以求所谓体受归全者。间尝反覆送难, 以至杂语燕谭, 百千万言中, 求一语不合忠孝大指, 求一语无益于人心世道者, 竟然不可得, 盖是其书传中所无有, 而教法中所大诫也。” in 朱维铮 – 李天纲 (edd.), 《徐光启全集》, IX, 286; in 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》, 135.

¹⁹¹ Cf. 孙尚扬, 《利玛窦与徐光启》, 145. Cf. 徐光启, 《刻几何原本序》: “顾惟先生 [利玛窦] 之学, 略有三种: 大者修身事天, 小者格物穷理, 物理之一端, 别为象数。一一皆精实典要, 洞无可疑, 其分解肇析, 亦能使人无疑。” in 朱维铮 – 李天纲 (edd.), 《徐光启全集》, IV, 5; in 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》, 304.

di se stessi e lo studio delle scienze –, si trovano perfettamente in armonia nella «dottrina del Cielo».¹⁹²

Nel 1616, egli scrisse una lunga lettera apologetica indirizzata all'imperatore 万历 [Wànlì], in cui presentava le virtù eroiche, le conoscenze ampie, il cuore sincero dei missionari per difenderli dagli attacchi dei nemici, dicendo che essi erano arrivati in Cina considerando lo 修身事天 come l'insegnamento universale, che conforma alla verità. Perciò essi desideravano verificarlo e insegnare alle genti ad agire bene, affinché l'amore di Dio fosse accolto liberamente da tutti gli uomini. 徐光启 presentava il cristianesimo come dottrina che

poneva il servizio del Sovrano Supremo al centro; si preoccupava principalmente della salvezza dell'anima e del corpo; praticava la via della fedeltà, della pietà filiale, della misericordia e della carità; ambiva alla santità e alla conversione dai peccati; faceva del pentimento e della purificazione del cuore la vita ascetica; considerava la beatitudine del paradiso come premio delle opere compiute; riteneva la dannazione eterna dell'inferno come la retribuzione dei mali commessi. Tutti i comandamenti e gli insegnamenti che sono verità fondamentali riguardanti il Cielo e l'umanità, rendono gli uomini sinceri nel fare il bene e nell'estirpare il male in modo radicale. Tutto ciò che riguarda la grazia salvifica del Signore e la dottrina della retribuzione del bene e del male compiuti, è assolutamente chiaro e vero. È più che sufficiente toccare il fondo del cuore dell'uomo perché si trovino la fede sincera e il timore santo che scaturiscono dal profondo della coscienza.¹⁹³

¹⁹² Cf. 孙尚扬 – 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 204-214.

¹⁹³ 徐光启, 《辩学疏稿》 (*Lettera di apologia riguardante la dottrina*), in 吴相湘 (ed.), 《中国史学丛书》 (*Collana di studi storici della Cina*), 6 voll., 台湾学生书局, 台北 2000³, I, 23. Il testo originale in cinese: “此说以昭世上帝为宗本, 以保救身灵为切要, 以忠孝慈爱为功夫, 以迁善改过为入门, 以忏悔涤除为进修, 以升天真福为作善之荣赏, 以地狱永罚为作恶之苦极。一切戒训规条, 悉皆天理人情之至, 其法能令人善必真, 去恶必尽。所言上主拯救之恩, 赏善罚恶之理, 明白真切, 足以耸动人心, 使其严信畏惧, 发于由衷故也。”

Sempre nella stessa lettera, egli afferma che il cristianesimo «di certo può trasformare l'uomo interiormente ad agire bene in modo radicale; la dottrina del servizio del Cielo insegnata da noi ministri ai sudditi è davvero in grado di beneficiare il governo imperiale, di completare il confucianesimo, e di correggere il buddhismo».¹⁹⁴ Da quel momento in poi, l'espressione 补儒易佛 [bǔ rú yì fó], «completare il confucianesimo e correggere il buddhismo», si è diffusa in Oriente.

La 《圣教规诫箴赞》 [shèng jiàoguī jiè zhēn zàn] (*Grande poesia*) è l'altro suo bellissimo scritto, a cui purtroppo poche persone hanno prestato l'attenzione dovuta. In quest'opera un autentico cristiano cinese interpreta il cristianesimo, e in modo particolare Gesù Cristo, con la bellezza e la ricchezza dei testi antichi, e l'eleganza dello 《诗经》 [Shījīng] (*Classico delle poesie*).

Il Grande Sovrano, l'origine e il fondamento dei diecimila esseri, il più onorato e il più alto,¹⁹⁵ creò tutte le cose e la terra, informe e deserta.¹⁹⁶ Tutti gli esseri umani sono stati plasmati e poi dotati di un'anima; ma i progenitori degli uomini si sono ribellati, essendo blasfemi e irrispettosi¹⁹⁷ contro il Signore e contro anche la propria umanità.¹⁹⁸ Da allora in poi, tutti gli uomini non vivono più nella bellezza originaria della bontà, e perché mai? Perché tutti hanno peccato;¹⁹⁹ le generazioni precedenti hanno sbagliato, e quelle posteriori sono anco-

¹⁹⁴ 徐光启, 《辩学疏稿》, I, 25. Il testo originale in cinese: “必欲使人尽为善, 则诸陪臣所传事天之学, 真可以补益王化, 左右儒术, 救正佛法者也。”

¹⁹⁵ Cf. “巍巍”, 典出《论语·泰伯》: “巍巍乎! 舜禹之有天下也, 而不与焉。”
《后汉书·和熹邓皇后纪》: “巍巍之业, 可闻而不可及; 荡荡之勋, 可颂而不可名。”

¹⁹⁶ Cf. “胚浑”, 典出唐诗人白居易《双石》诗: “结从胚浑始, 得自洞庭口。”
《郭璞·江赋》: “类胚浑之未凝, 象太极之构天。” Cf. Gen 1,1-4.

¹⁹⁷ Cf. “方命”, 典出《汉书·叙传下》: “孝景蒞政, 诸侯方命。”《书·尧典》: “帝曰: ‘吁, 咈哉! 方命圯族。’”

¹⁹⁸ Cf. “忝尔所生”, 典出《诗经·与长子受之》: “夙兴夜寐, 毋忝尔所生。”
Cf. Gen 2,7; 3,1-19.

¹⁹⁹ Cf. “云何不淑”, 典出《苏轼·祭王君锡丈人文》: “恩厚义重, 宜有以报。云何不淑, 契阔生死。”《祭柳子玉文》: “云何不淑, 命也谁咎。”

ra più sporche.²⁰⁰ Il Sovrano detto [Verbo] compassionevole provò pietà per gli uomini, quindi si è incarnato tra di essi; come ponte tra il Cielo e la terra,²⁰¹ Egli visse sulla terra per trentatré anni, aprendo le orecchie dell'uomo ed illuminando i suoi occhi, per condurlo al Cielo. Ha salvato tutte le genti,²⁰² compiendo dappertutto numerosi miracoli sorprendenti, dimostrando la Sua divinità; ha sacrificato la Sua vita, anima e corpo, come dono, obbedendo al Padre ed istituendo la sacra liturgia.²⁰³ Al fine di avere la Sua santa successione, Egli scelse dodici apostoli; inviandoli ad annunciare a tutte le genti le Sue opere, insegnando loro tutto ciò che avevano ricevuto, per miliardi di anni, ossia fino alla fine dei tempi.²⁰⁴ Nel pieno giorno di luce, Egli ascese al Cielo nella Sua gloria eterna come fosse il sole.²⁰⁵ Dopo aver trascorso milleseicento anni, la Buona Notizia ha raggiunto anche la nostra terra. Che cosa dice il nostro popolo? Abbiamo ricevuto benedizione in abbondanza.²⁰⁶ La vera religione è venuta dall'Occidente, mostrando la divina provvidenza e la grande cura della Chiesa per l'Oriente. Tutti noi esseri umani, dopo aver alzato lo sguardo per contemplare l'immensità dell'universo e l'infinita grazia,²⁰⁷ come potremo dire che non ci sia il Signore? Come potremo non obbedire alla Sua santa

²⁰⁰ Cf. “上埜下黠”, 典出《陆机·汉功臣赞》：“茫茫宇宙，上埜下黠。”李善注：“天以清为常，地以静为本，今上埜下黠，言乱常也。埜，不清澄之貌也。”

²⁰¹ Cf. “津梁”，典出《国语·晋语二》：“岂谓君无有，亦为君之东游津梁之上，无有难急也。”《宋书·礼志一》：“先王所以陶铸天下，津梁万物，闲邪纳善，潜被于日用者也。”

²⁰² Cf. “横流”，典出《司马迁·封禅文》：“协气横流，武节猥逝。”李善注：“横流，多也。”三国魏曹植《改封陈王谢恩章》：“臣既弊陋，守国无效，自分削黜，以彰众诚。不意天恩滂霈，润泽横流，猥蒙加封。”

²⁰³ Cf. “作仪”，典出《荀子》：“上者，下之仪也。”《楚辞·九章·抽思》：“望三五以为像兮，指彭咸以为仪。” Cf. Fil 2,6-8; 1Gv 2,2; Rm 3,25 s.

²⁰⁴ Cf. Mc 3,14; Lc 6, 13; Mt 28,18-20.

²⁰⁵ Cf. At 1,9 ss.

²⁰⁶ Cf. “膺受多祐”，典出《书·君陈》：“惟予一人膺受多福。”《诗经·大雅·下武》：“受天之祐，四方来贺。千万斯年，不遐有佐。”

²⁰⁷ Cf. “辽廓”，典出《孙绰·游天台山赋》：“太虚辽廓而无阂，运自然之妙有。”《淮南子·俶真训》：“达人之学也，欲以通性于辽廓，而觉于寂漠也。”

volontà?²⁰⁸ Il grande testo non ha bisogno di essere adornato di parole sfarzose; i veri classici non inducono mai l'uomo ad essere incoerente nelle sue opere né nelle sue parole. Conservare le tre virtù teologali nel proprio cuore, osservando i dieci comandamenti di Dio. Chi insegua la slealtà e la menzogna, non può salire in paradiso; mentre chi cerca la verità e non si lascia ingannare dalle cose mondane, non potrà cadere all'inferno. Dunque, siamo incoraggiati costantemente ad avanzare sulla via delle virtù oggi, in modo che non ci siano rimpianti domani. Se avessimo compiuto ciò che desta rimpianto, allora dovremmo pentirci subito. Il pentimento dipende dall'intenzione del cuore; infatti, chi si converte dalla sua malvagità, chiedendo perdono, sarà perdonato certamente di tutti i suoi peccati dal Signore misericordioso. L'importanza di una montagna importante non dipende dalla sua altezza; la fama di un mare non dipende dalla sua profondità. Perciò dobbiamo essere determinati nel seguire le alte ispirazioni,²⁰⁹ affinché le nostre virtù siano sempre più profumate e soavi.²¹⁰

徐光启 ha scritto anche altri testi sulla fede cristiana: 《耶稣像赞》 [Yēsū xiàng zàn] (*Elogio dell'icona di Gesù*), 《圣母像赞》 [Shèngmǔ xiàng zàn] (*Elogio dell'icona della Vergine Maria*), 《献心颂》 [xiàn xīn sòng] (*Preghiera dell'offerta del cuore*), 《正道题纲》

²⁰⁸ Cf. “不若”, 典出《书·高宗彤日》: “民有不若德, 不听罪。”《楚辞·天问》: “何献蒸肉之膏, 而启帝不若。”

²⁰⁹ Cf. “崇闳”, 典出《蔡东藩·两晋演义》: “室宇崇闳, 器服珍丽。”

²¹⁰ 徐光启, 《圣教规诫箴赞》或《大赞诗》(*La grande poesia*), in 朱维铮 - 李天纲 (edd.), 《徐光启全集》(*Catalogo completo dei libri di Xu Guangqi*), 10 voll., 上海古籍出版社, 上海 2010, IX, 421-422. Il testo originale in cinese: “维皇大哉, 万汇原本; 巍巍尊高, 造厥胚浑。抟掬众有, 以资人灵; 无然方命, 忝尔所生。蠢蠢黔首, 云何不淑? 曾是群聾, 上墜下黜。帝曰悯斯, 降于人间; 津梁耳目, 卅有三年。普拯横流, 诞彰神奇; 舍尔灵躯, 请命作仪。粤有圣宗, 十又二子; 述宣宏化, 以迨亿祀。如日之升, 逾远而光。千六百载, 达于兹方。兹方云何? 膺受多佑。正教西来, 大眷东顾。凡我人斯, 仰瞻辽廓。敢曰无主, 敢曰不若? 大文无雕, 经涂无诡。秉心三德, 守诚二五。若罔不升, 违罔不坠。勗矣前修, 无作后悔。后悔则那, 亟其改旃。鉴尔一息, 贯尔百年。如山匪嵬, 如海匪渊。矢志崇闳, 以隆德馨。”

[zhèngdào tí gāng] (*Compendio della retta Via*), 《十诫箴赞》 [shí jiè zhēn zàn] (*Elogio dei dieci comandamenti*), 《克罪七德箴赞》 [kè zuì qī dé zhēn zàn] (*Elogio alle sette virtù*), 《真福八端箴赞》 [zhēn fú bā duān zhēn zàn] (*Elogio delle otto beatitudini*), 《哀矜十四端箴赞》 [āijīn shísi duān zhēn zàn] (*Elogio delle quattordici opere di misericordia*), 《答乡人书》 [dá xiāng rén shū] (*Risposte ad un contadino*), 《造物主垂像略说》 [zàowùzhǔ chuí xiàng è shuō] (*Breve spiegazione sull'icona del Creatore*), 《辟妄》 [Pì wàng] (*Confutazioni del buddhismo*), 《谿谏偶编》 [xī jiàn ǒu] (*Confutazioni delle superstizioni*), 《跋二十五言》 [bá èrshíwǔ yán] (*Postfazione alle Venticinque Parole*), 《景教堂碑记》 [jǐng jiàotáng bēijì] (*Stele della religione della luce*), 铁十字著 [tiě shí zì zhē] (*Croce di ferro*).

È interessante notare un sogno, o visione, di 徐光启 in relazione al mistero della Santissima Trinità, riportato in diversi scritti dei missionari.²¹¹ Durante una prima visita a padre Ricci a Nanchino si era parlato della fede cristiana, in particolare del Creatore di tutte le cose; poi egli era dovuto partire in fretta per Shanghai. Ma sembrava che Dio stesso volesse rivelargli il più grande mistero, poiché, ritornato a casa sua, «gli parve di vedere in sogno un tempio di tre cappelle: in una di esse stava una figura di uno che gli dissero essere Iddio Padre, nell'altra stava una figura di uno con corona reale, e gli dissero esser quello Iddio Figliuolo; nella 3^a non vide nessuna cosa; per questo egli fece riverentia et adorò la prima e la 2^a figura e non fece nessuna riverentia nella 3^a capella».²¹² Tre anni dopo, prima di essere battezzato a Nanchino, sentendo parlare del mistero della Trinità, Paolo si ricordò del sogno ma non disse nulla. Un giorno, a Pechino, domandò a padre

²¹¹ Cf. RICCI, *Lettere*, 398; ID., *Della entrata*, 433-434; G. ALENI, *Vita del Maestro Xitai del Grande Occidente*, G. CRIVELLER (ed.), Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 2010, 66; (清) 李杕 [李问渔], 《徐文定公行实》 (*Memoir of Xu Wending*), in 宋浩杰 (ed.), 《中西文化会通第一人: 徐光启学术研讨会论文集》 (*The First Person that Connected Waetern and Chinese Culture Together. Essays for the Learning Proseminar on Xu Guangqi*), 上海古籍出版社, 上海 2006, 230.

²¹² RICCI, *Della entrata*, 433.

Ricci se sia buono o no credere nei sogni. La risposta non poteva che essere che talvolta a Dio piace rivelare all'uomo alcune cose in sogno; e allora Paolo fu pieno di gioia per il mistero della Trinità che il buon Dio gli aveva voluto rivelare in sogno.²¹³ I missionari compresero che Dio l'aveva scelto «per essere una colonna firmissima della fè cristiana in queste parti e lo volse insegnare con particolare agiuto».²¹⁴

徐光启 è considerato come modello esemplare dai cattolici cinesi per la sua grande fede, speranza e carità. La sua fede incrollabile scaturì dall'intimità con Dio nella preghiera; «he used to spend, according to a historian, half an hour daily at the foot of a Crucifix in his oratory»,²¹⁵ negli esercizi ignaziani che egli conosceva bene. Egli consigliò ai cinesi di praticarli, e dopo averli eseguiti, molti di essi furono inclini a convertirsi alla fede.²¹⁶ Tale rapporto filiale con Dio si manifestava anche nel fatto che egli «si confessa[va] e comunica[va] con molta devozione e lacrime».²¹⁷ Nel 1604, appena arrivato a Pechino, andò in Chiesa per confessarsi e partecipare alla Messa, ricevette devotamente la Comunione con lacrime, e tutti quelli che lo videro furono profondamente commossi.²¹⁸ Egli partecipava alla santa Messa praticamente tutti i giorni. Nel 1606, mentre stava confessandosi con padre Ricci, fu chiamato dall'imperatore; egli non interruppe e continuò con calma la sua confessione, poi andò a chiedere perdono per il ritardo all'imperatore, il quale rispose: «Sei fedele al Signore del Cielo, allora sei certamente fedele anche a me, che sbaglio hai fatto?».²¹⁹ Suo suocero 吴小溪 [Wú Xiǎoxī], evangelizzato da lui, non ricevette l'unzione degli infermi prima di morire per l'assenza di un

²¹³ Cf. RICCI, *Della entrata*, 433-434.

²¹⁴ RICCI, *Lettere*, 398.

²¹⁵ CRIVELLER, *Preaching Christ in Late Ming China*, 353.

²¹⁶ Cf. 利玛窦 – 金尼阁, 《利玛窦中国札记》 (*Diario di viaggio in Cina di Matteo Ricci*), 中华书局, 北京 2005⁵, 591-592.

²¹⁷ RICCI, *Lettere*, 397.

²¹⁸ Cf. 利玛窦 – 金尼阁, 《利玛窦中国札记》, 489.

²¹⁹ 朱维铮 – 李天纲 (edd.), 《徐光启全集》, X, 143-144.

sacerdote; Paolo, preoccupandosi molto, scrisse una lettera alla famiglia dicendo che per ottenere il perdono dei peccati è importante il vero pentimento.²²⁰

La sua speranza invincibile si fondava sulla grazia vittoriosa di Cristo, sia per la vita eterna sia per la vita terrena, e in modo speciale nei momenti difficili, quando i cristiani erano perseguitati e i missionari vivevano nelle case sia di cristiani che di non cristiani. Tuttavia, egli era certo della grazia e benedizione di Dio, e sperava fortemente che la fede dei cattolici cinesi fosse sempre più salda nel Signore e che il regno dei cieli potesse crescervi come un granello di senape.²²¹

La sua carità attiva e straordinaria si manifestava innanzitutto nell'opera di evangelizzazione: nessuno sa quante persone egli abbia portato alla fede cristiana. Basandoci sui documenti, solo nel 1623 le persone direttamente da lui convertite al cattolicesimo furono 120, di cui la maggior parte erano letterati e suoi alunni. Il suo amore per la Chiesa non fu mai nazionalistico: egli si interessava delle comunità cristiane in Europa, in India, in Vietnam, e a loro scrisse diverse lettere.²²² Il suo amore per le scienze e la cultura riguardava fondamentalmente l'uomo e il bene comune; in particolare le persone colpite da calamità, gli ammalati, gli anziani, i carcerati. Venne dunque chiamato «padre dei poveri» perché elargiva sempre elemosine ai più bisognosi; perfino quando era malato, non aveva per sé neppure i soldi per comprare medicine non costose.²²³ Il suo amore per la famiglia, tramandato a noi dalle lettere conservate fino ad oggi, può essere visto sotto diversi aspetti: rispetto amoroso per i più anziani, raccomandazione sincera affinché i familiari e i parenti non desiderassero la vendetta per i mali ricevuti, affetto nutri-

²²⁰ Cf. 朱维铮 – 李天纲 (edd.), 《徐光启全集》，X, 204.

²²¹ Cf. 朱维铮 – 李天纲 (edd.), 《徐光启全集》，X, 237-240. Nel 1620, Paolo Xu risponde, a nome di tutti i cattolici cinesi, al card. Roberto Bellarmino (1542-1621), il quale aveva scritto loro il 20 maggio 1616 (cf. 《徐光启全集》，X, 201-204).

²²² Cf. 邓恩, 《从利玛窦到汤若望》，206.

²²³ Cf. 邓恩, 《从利玛窦到汤若望》，207.

to per i dettagli della vita quotidiana, educazione garantita a tutti i livelli per la sua prole, lavori consigliati ai familiari.²²⁴

2.2. Yang Tingyun²²⁵

Michele è il nome di battesimo di 杨廷筠 [Yáng Tíngyún], avvenuto il 1611 a 杭州 [Hángzhōu]. Dopo che egli ebbe partecipato al funerale in stile «occidentale» del padre del suo amico 李之藻 [Lǐ Zhīzǎo], ed ebbe discusso per diversi giorni con i missionari – in particolare sul divieto dell'idolatria, sull'incarnazione di Gesù, sulla redenzione e sulla resurrezione della carne –, si decise a convertirsi alla

²²⁴ Cf. 徐光启, “家书” «Le lettere per la famiglia», in 《徐光启全集》, IX, 300-317. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 80-81. La sua famiglia comprese tre generazioni di figli unici: suo padre 徐思诚, 徐光启 stesso, suo figlio 徐骥, dal quale sono nati nove nipoti, di cui cinque maschi e quattro femmine. Una di esse si chiamava Candida Xu (1607-1680); fu assai nota in Occidente grazie alla biografia scritta da Philippe Couplet S.J., intitolata *Histoire d'une dame chrétienne de la Chine, Candide Hiu*, Paris, Michallet 1688, che successivamente venne tradotta in diverse lingue. Dalla sua prole sono uscite varie vocazioni sacerdotali: 徐允许, direttore del giornale nazionale 《圣心报》 (*Sacro Cuore*), apparteneva all'undicesima generazione (cf. 金鲁贤, 《徐光启颂》, 1.); 徐宗泽, direttore di 《圣教杂志》 (*Rivista della santa Chiesa*), apparteneva alla dodicesima generazione (cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 72); 徐简谷 S.J. (1920-2012) e 徐德禄 (1944-2013) appartenevano alla tredicesima generazione; 徐秋鑫, l'autore del 《徐光启与利玛窦》, 天主教之声杂志社出版, 台北 2006; 徐俊兴 S.J., direttore della rivista 《和平》 (*Pace*), apparteneva alla dodicesima generazione. Dalla discendenza della famiglia di Paolo Xu sarebbero usciti ben dodici sacerdoti. Cf. <http://www.church.tj.cn/?action-viewnews-itemid-1290> (accesso: 08.05.2014).

²²⁵ 杨廷筠 (1557-1627), 字仲坚, 洗名弥额尔 (Michele), 号淇园, 其它别号有弥格子、井寒子、郑圃居士、泌园居士, 杭州仁和人, in 方豪, 《中国天主教史人物传》, 101. Il carattere 筠 può essere pronunciato anche come jūn. L'anno della sua nascita è incerto; secondo FANG HÁO, sarebbe nel 1557 (cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 92), mentre per Standaert nel 1562 (cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》 (*Yáng Tíngyún. Un confuciano cattolico nel tardo dinastia Ming*), 社会科学文献出版社, 北京 2002, 2).

fede di Cristo.²²⁶ Nativo di 杭州, fu un letterato di talento, giunto ai gradi alti della burocrazia imperiale,²²⁷ e un uomo generoso, di grande fede e vita cristiana,²²⁸ dedito al servizio dei poveri²²⁹ e alla loro educazione.²³⁰ La conversione di Michele diede una forte scossa ai buddhisti del tempo, perché egli aveva fatto costruire diversi templi buddhisti, ma dopo la sua conversione costruì ben quattro chiese.²³¹ Godette di buona reputazione in mezzo a tutti coloro che lo conoscevano, inclusi i suoi nemici, i quali lo descrivevano così: «Non c'è opera che non sia buona in lui, eccetto una: essersi convertito alla santa Chiesa». Sentendoli parlare di sé in tal modo, Michele rispose: «Non c'è una cosa buona in tutte le mie opere, eccetto una: essermi convertito alla santa Chiesa».²³²

È considerato da diversi studiosi come il primo teologo cinese, per le sue numerose opere.²³³ Egli parlava del Creatore come dell'origine di tutta la creazione, fatta in sette giorni.²³⁴ Dio era stato nominato nel *TZSY* come 大父母, «grande Padre-Madre», poiché è «l'origine di tutti gli antenati, colui dal quale tutti i sovrani ricevono il proprio mandato, colui che genera e mantiene in vita i diecimila esseri»; dunque, l'uomo non solo non deve fraintenderLo, o addirittura dimenticarLo, ma servirLo (115).

²²⁶ Cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 93-94; 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 106-107.

²²⁷ 光禄寺少卿(顺天府府丞). Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 6-15.98-104.

²²⁸ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 105-113.

²²⁹ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 77; 108-109; 131-134. Egli ha fondato un'associazione denominata Confraternita della Benevolenza (仁会) con l'obiettivo di servire i più bisognosi. Così egli afferma: «è meglio amare l'uomo che le cose» 爱物不如仁民 (cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 95).

²³⁰ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 45-51.78. Egli ha istituito diverse scuole, inclusa la 仁馆, che offriva una possibilità di studio ai bambini delle famiglie povere.

²³¹ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 78.

²³² 方豪, 《中国天主教史人物传》, 94.

²³³ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 3; CRIVELLER, *Preaching Christ in Late Ming China*, 356.

²³⁴ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 141-142.

Tale espressione, particolarmente utile perché evita connotazioni patriarcali e maschili di Dio e non è estranea alla cosmologia tradizionale cinese,²³⁵ è stata particolarmente accentuata da 杨廷筠:

«I genitori mi hanno dato la luce», però è stato il Cielo a donare il vestito e il cibo [tutto ciò che è indispensabile per vivere] ai miei genitori affinché potessero generarmi; «i maestri mi hanno dato una mano per realizzarmi pienamente», però è stato il Cielo a dar loro l'intelligenza perché possano aiutarmi. Tale grazia non è forse più grande? Perciò il confucianesimo considera il Cielo come grande Padre-Madre, e le nazioni occidentali Lo considerano come l'unico vero Signore. Non possiamo non conoscerLo, non possiamo non ringraziarLo, cioè non possiamo non servirLo. ServirLo come i figli servono i loro padri e madri, è semplicemente aver lo stesso cuore di Dio (体其心 [tǐ qí xīn]). Avere un cuore armonioso e seguire la verità, vuol dire agire bene nei confronti dei genitori; come è possibile che non siano contenti, e non benedicano? Non avere un cuore armonioso e contrastare la verità, vuol dire agire male contro i genitori; come è possibile che non siano adirati, o non maledicano? Perciò si dice che: «Servire i genitori è come servire il Cielo»;²³⁶ e ancora: «per il Cielo tutto è chiaro, poiché Egli viaggia sempre con te»; «al Cielo nulla è nascosto come fosse in pieno giorno, poiché Egli sta al tuo fianco dovunque tu vada».²³⁷ E dunque, come si potrebbe dire che non si tratti della stessa cosa?²³⁸

²³⁵ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 149-151.

²³⁶ Cf. 《礼记·哀公问》: “仁人不过乎物, 孝子不过乎物。是故仁人之事亲也如事天, 事天如事亲。是故孝子成身。”

²³⁷ Cf. 《大雅·板》: “敬天之怒, 无敢戏豫; 敬天之渝, 无敢驰驱。昊天曰明, 及尔出王; 昊天曰旦, 及尔游衍。”

²³⁸ 杨廷筠, 《圣水纪言》: “父母生我”, 而天又赐衣食以全父母之生; “师保成我”, 而天又赋灵性以受师保之成。恩不更大乎? 故儒教以为大父母而西国以为一真主。不可不认, 不可不感, 即不可不事。事者如子之事父母, 体其心而已。体其心而循理, 做善父母, 岂有不喜, 岂有不降福? 不体其心而逆理, 做恶父母, 岂有不怒, 岂有不降殃? 故曰: “事亲如事天”, 又曰: “及尔出王”、“及尔游衍”。安在其不相通也?

In Cina il termine 亲 [qīn] indica i propri genitori, mentre l'espressione 父母 [fùmǔ] può indicare anche una sola persona; ad esempio, 民之父母 [mín zhī fùmǔ] designa l'imperatore benevolo, 父母官 [fùmǔguān] un mandarino che ama il proprio popolo. Tali termini possono essere intesi anche in un altro modo: «il rapporto tra Dio e l'uomo è come tra genitore e figlio».²³⁹ Dopo alcuni passaggi necessari, si nota che non è più l'universo a identificarsi con i propri genitori, ma il Dio cristiano, dal quale tutte le cose sono state create.

Se l'uomo guardasse al Signore del Cielo solo come al sommamente onorato e supremo, allora gli sembrerebbe di non esserGli vicino; ma Egli è tra gli uomini. Per quanto riguarda il legame di figliolanza con Dio, Egli ci considera come Suoi figli, senza distinzione tra nobili e miseri, tra intelligenti e stupidi; tutti noi siamo usciti dall'unico grande Padre. Perciò Lo chiamiamo il grande Padre-Madre, onoratissimo e carissimo, e nessuno potrà essere lontano da Lui.²⁴⁰

Il comandamento dell'amore è interpretato da 杨廷筠, nella prefazione scritta per 《七克》 [Qī kè] (*Sette contro*),²⁴¹ come «servire fedelmente il Sovrano Supremo»,²⁴² e «tutti gli uomini sono miei fratelli».²⁴³ Prima di amare il prossimo, l'uomo deve innanzitutto amare se stesso: l'amore per Dio si verifica nell'amore per il prossimo, attuato, ad esempio, nelle sette opere di misericordia; l'amore per se stesso si concretizza nelle sette virtù che combattono i sette vizi capitali.

²³⁹ “天之养人如父母养子。” L'espressione richiama il rapporto tra genitore e figlio, un rapporto che rispecchia, in termini di vicinanza e familiarità, quello tra Dio e gli uomini. Cf. 杨廷筠, 《天释明辨》 (*Spiegazione del Cielo nelle sue discussioni illuminate*), in 吴相湘 (ed.), 《天主教东传文献续编》 (*La seconda collana dei documenti del cattolicesimo in Oriente*), 台湾学生书局, 台北 2000, I, 229-417.

²⁴⁰ Cf. 杨廷筠, 《代疑篇》: “令人止视天主至高至尊, 与己邈不相亲, 不知在人间。则论名分, 天主视人无非其子, 无贵贱、无贤愚, 皆一大父所出。故为之大父母, 尊而且亲, 无人可得远之。”

²⁴¹ 庞迪我, 《七克》, in 《天学初函》, III, 689-1126.

²⁴² 《诗经·大雅》: “昭事上帝。” Cf. TZSY 105. Equivale all'amore per Dio.

²⁴³ 张载, 《西铭》: “民吾同胞。” Equivale all'amore per il prossimo.

Mortificare le radici dei peccati del cuore, piantare i semi di virtù nel cuore. Così tutte le volte che l'uomo ama il prossimo, lo fa sempre con il cuore del Dao che è il cuore del Cielo. In tal modo, incoraggiandosi passo dopo passo, interiorizzandosi pian piano, la vera conoscenza e la vera pratica sono in perfetta sintonia con ciò che noi confuciani diciamo: «silenziosamente per se stesso».²⁴⁴ Chi pratica queste virtù secondo tali metodi, si corregge e si perfeziona, «vive la vita serenamente, affronta la morte tranquillamente»,²⁴⁵ viaggia speditamente. La vita non è vana, la morte non spaventa. Ecco ciò che è contenuto nel *Sette Contro*; il suo stile maestoso sovrasta i sentimenti mondani. Poiché considera ricchezza, nobiltà, gloria e compiacimento come cose superflue, ma povertà, sofferenza, afflizione come beatitudine e grazia.²⁴⁶

L'icona della Vergine Maria con Gesù bambino è una delle più diffuse in tutto il mondo; ad essa le persone chiedono la grazia di proteggerle e di liberarle da ogni male. Per 杨廷筠, i cinesi che venerano e pregano 观音 [Guānyī] (il *bodhisattva avalokitesvara*) è come se seguissero l'esempio di Cristo che onora sua madre.²⁴⁷ In realtà, 观音 appariva originariamente in sembianze maschili in India; ma intorno all'VIII secolo, in Cina, aveva preso la figura femminile.²⁴⁸

²⁴⁴ Cf. 《论语·宪问》：“古之学者为己，今之学者为人。” Gli uomini dell'antichità ritenevano che il conoscere se stessi fosse la vera conoscenza, e si impegnavano nel perfezionamento di se stessi, che richiede mortificazione. Gli uomini di oggi, invece, cercano di apparire agli occhi altrui; sembrerebbe che per loro il senso della vita sia radicato nelle opinioni degli altri, al punto di far loro perdere le «fondamenta del pensiero e del cuore» [本心] (75).

²⁴⁵ Cf. 张载, 《西铭》：“存，吾顺事；没，吾宁也。”王夫之注曰：“有一日之生，则受父母之生于一日，即受天之化于一日。顺事以没，事亲之事毕，而无扰阴阳之和以善所归，则适得吾常而化自正矣。”

²⁴⁶ Cf. 杨廷筠为《七克》写的序：“克其心之罪根，植其心之德种。凡所施爱，纯是道心，道心即是天心。步步鞭策，着着近里，此之为学，又与吾儒‘暗然为己’之旨脉脉同符。学者循此缮修，‘存顺没宁’，来去翛然。既不徒生，亦何畏死也。惟是七克所载，大率远于俗情。如以富贵荣宠为赘疣、贫穷苦楚为福泽。”

²⁴⁷ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》，153.

²⁴⁸ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》，174. Probabilmente era sotto l'influenza della prima evangelizzazione in Cina (635-845).

Insieme a 徐光启, 杨廷筠, sostenne che il cristianesimo non solo è 圣学, «dottrina santa», ma anche 实学, «insegnamento realistico», che viene spesso considerato come l'opposto del 虚学 [xū xué], «insegnamento vuoto», e del 玄学 [xuán xué], «insegnamento misterioso» (inteso come non verificabile), di Laozi e di Buddha.²⁴⁹

L'amore per il Signore del Cielo e della terra come fondamento di tutto, cioè come il compiere accuratamente la Sua volontà rivelata agli uomini; l'amore per il prossimo come se stessi come impegno vero, cioè come perfezionamento di se stessi e di tutte le cose; i dieci comandamenti come vincolo, cioè come condizione dell'amore per il Signore e il prossimo; l'esame di coscienza e il pentimento dei propri peccati per avere una vita buona e morte santa, cioè l'insegnamento illuminato della conversione e della retribuzione per il bene e il male compiuti. Ciò che è vicino, anche gli uomini più stupidi e perversi sono in grado di farlo; ciò che è estremo, nemmeno i saggi e i santi riescono a compierlo del tutto. Ogni ora ha l'orazione, ogni giorno l'esame di coscienza, ogni mese il ritiro, ogni anno gli esercizi spirituali; praticandoli in modo progressivo, si ottiene certamente l'effetto concreto. Anche solo un passo sbagliato è considerato una macchia e una mancanza; questo è l'insegnamento realistico.²⁵⁰

Il concepimento di Gesù nel grembo verginale di Maria era assai frainteso e criticato; 杨廷筠 confutò tale obiezione, facendo due esempi che vennero comunemente accettati: il concepimento e la nascita di Laozi e di Buddha sono molto più irrazionali.²⁵¹ Egli cercò

²⁴⁹ Cf. 孙尚扬 – 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 210-211.

²⁵⁰ 杨廷筠, 《代疑续篇》, in 孙尚扬 – 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 213. Il testo originale in cinese: “以敬天地之主为宗, 即小心昭世之旨也; 以爱人如己为事, 即成己成物之功也; 以十诫为约束, 即敬主爱人之条件也; 以省愆悔罪为善生善死, 即改过迁善降祥降殃之明训也。近之, 愚不肖可以与能; 极之, 贤智圣人有所不能尽。时有课, 日有稽, 月有省, 岁有简察, 循序渐积, 皆有实功。一步蹉跌, 即为玷缺, 如是乃为实学耳。”

²⁵¹ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 153. Secondo la tradizione, Laozi è stato concepito, a causa di una prugna mangiata da sua madre; poi lei lo diede alla luce dal suo fianco sinistro. Il concepimento di Buddha è stato causato, secondo la tradizione, dall'entrata di un'elefante bianco nel fianco destro di sua madre.

di dissolvere i dubbi relativi all'incarnazione di Cristo e alla verginità di Maria: «Solo la santa Madre ha partorito, però resta sempre vergine. Se l'uomo non comprende tale mistero, può prendere la similitudine della bottiglia di vetro: il sole sorge e la sua luce penetra, ma il vetro rimane intatto; dopo il tramonto la luce del sole se ne va dalla bottiglia, ma il vetro non si rompe. Il Santo Corpo è purissimo, entra ed esce e non trova mai impedimento, perché ne dubitate?». ²⁵²

Standaert afferma che «in his writings Yang offered a full exposition of the Christian doctrine of the Incarnation and a long and complete account of the life, Crucifixion, Resurrection and other mysteries of Christ». ²⁵³ Grazie all'incarnazione del Figlio, seconda Santissima Persona, è stato rivelato all'uomo il mistero della Trinità: questo mistero è centrale nelle opere principali di 杨廷筠. Nei confronti del mistero trinitario, egli manifesta la sua fede, più che cercare di spiegarlo: «Essendo la Trinità un mistero soprannaturale, le parole dell'uomo non sono in grado di spiegarlo completamente, neppure le analogie sono capaci di illustrarlo in modo esaustivo. Basandomi sulla traslitterazione originale, proverei umilmente a parlare di ciò». ²⁵⁴ Perciò egli usa i termini occidentali, ²⁵⁵ incomprensibili ai cinesi, senza farne una vera traduzione; forse proprio per questo motivo è possibile spiegarli secondo l'interpretazione tradizionale: il Padre come datore di vita è l'origine di tutte le cose, il Figlio è generato dal Padre, lo Spirito Santo è l'amore tra il Padre e il Figlio, ma le tre Santissime Persone hanno una sola natura divina, quindi sono l'unico Dio. La relazione

²⁵² “独圣母既有孕育，犹为童身，人若不解，常取玻璃瓶为喻：太阳正照，光射瓶中，玻璃不损；太阳既去，光出瓶外，玻璃不伤。圣体清虚，出入无碍，何以异此？”，in 钟鸣旦，《杨廷筠明末天主教儒者》，153.

²⁵³ CRIVELLER, *Preaching Christ in Late Ming China*, 357. Cf. 钟鸣旦，《杨廷筠明末天主教儒者》，154.158.

²⁵⁴ Cf. 杨廷筠，《代疑续篇》(*Seguito del trattato di presuppore alcuni dubbi*), 巴黎国家图书馆, 第7111-7112号, A, 13, in 钟鸣旦，《杨廷筠明末天主教儒者》，154.

²⁵⁵ Per rendere i termini latini in cinese, *Pater* è traslitterato 罢德肋; *Filius* è traslitterato 费略; *Spiritus Sanctus* è traslitterato 斯彼利多三多. Cf. 钟鸣旦，《杨廷筠明末天主教儒者》，154.

della Trinità è paragonata alle tre facoltà dell'anima umana: memoria, intelletto e volontà; e anche ai tre aspetti del sole: luce, raggio e calore.²⁵⁶

Mostrando una chiara comprensione delle più importanti dottrine riguardanti le differenti rivelazioni divine, 杨廷筠 le divide in tre: 性教 [xìngjiào], l'insegnamento naturale, anteriore all'alleanza con Abramo e con il popolo di Israele; 书教 [shūjiào], l'insegnamento della Scrittura, cioè la rivelazione per mezzo di Mosè; 恩教 [ēnjiào], l'insegnamento della grazia, cioè la rivelazione per mezzo di Cristo.²⁵⁷ Tale divisione è molto importante nella prospettiva dell'evangelizzazione della Cina. La centralità di Gesù Cristo per la salvezza universale è conosciuta ed accettata fermamente da 杨廷筠; ma come si potrebbe farLo accogliere dai cinesi, senza che Lo considerino un estraneo? Occorre mostrare che esiste una continuità della rivelazione salvifica anche in Cina. Ecco perché egli sostiene che gli antichi saggi cinesi,²⁵⁸ pur non avendo conosciuto l'insegnamento della Scrittura, hanno senz'altro conosciuto la rivelazione naturale. Così non è difficile accettare il salvatore Gesù, nato, morto e risorto per la salvezza dell'umanità decaduta. «Here we see similarities with interpretations of early Christian writers and Church Fathers on philosophers of the Greek and Latin classic times. Yang, who could not have known the problem of inculturation of the early Church, offered an original interpretation of Christ in a context of dialogue between Confucianism and Christianity».²⁵⁹

²⁵⁶ Cf. 杨廷筠, 《天释明辨》十四章, 40, I, 320; 《代疑篇》十八章, 24, 592; 《代疑续篇》, A, 13; 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 154.

²⁵⁷ Cf. 杨廷筠, 《代疑篇》, 24, 584-586, in 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 158-159.

²⁵⁸ Si tratta degli uomini di grande virtù delle 夏商周三代, le tre antiche dinastie Xià, Shāng e Zhōu. Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 159.

²⁵⁹ CRIVELLER, *Preaching Christ in Late Ming China*, 358.

Nelle sue opere vengono ampiamente trattati il paradiso, l'inferno e il purgatorio,²⁶⁰ insieme ad argomenti come la natura dell'uomo,²⁶¹ il peccato originale,²⁶² il credo,²⁶³ la grazia,²⁶⁴ la morale.²⁶⁵

2.3. Li Zhizao²⁶⁶

Leone è il nome di battesimo di 李之藻 [Lǐ Zhīzǎo], avvenuto nel 1610 a Pechino, nel corso di una grave malattia durante la quale fu assistito giorno e notte da padre Ricci; dopo essere stato battezzato, ebbe una guarigione immediata. Già dal 1601 egli conosceva Ricci e la dottrina cristiana; ma avendo una seconda moglie, non poté ricevere il battesimo.²⁶⁷ Il confucianesimo ammetteva la poligamia e, come Ricci afferma sia nelle *Lettere* sia nel *Della entrata*, ciò fece desistere molti mandarini interessati alla fede cristiana dal convertirsi definitivamente e battezzarsi. Ciò dicasi, ad esempio, dello stesso 冯应京 [Féng Yīngjīng], che scrisse la prima prefazione al *TZSY* già nel 1601,

²⁶⁰ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 160-169. 杨廷筠, 《天释明辨》 40, I, 249-250; 《代疑篇》, 24, 516; 《代疑续篇》, B, 12.

²⁶¹ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 179-189.

²⁶² Cf. 杨廷筠, 《天释明辨》 40, I, 393; 《代疑篇》 24, 589.

²⁶³ Cf. 杨廷筠, 《代疑续篇》 B, 3; 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 155.

²⁶⁴ Cf. 杨廷筠, 《天释明辨》 40, I, 350; 《代疑篇》 24, 569; 《代疑续篇》 B, 7.

²⁶⁵ Cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 192-197.

²⁶⁶ 李之藻 (1565-1630), 字振之, 又字我存, 又字凉菴, 洗名良 (Leone), 号凉菴居士及凉菴逸民, 又号存园寄叟, in 方豪, 《中国天主教史人物传》, 82.

²⁶⁷ Cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 82-85; ALENI, *Vita del Maestro Xitai del Grande Occidente*, 74; 利玛竇 - 金尼阁, 《利玛竇中国札记》, 433: a motivo della poligamia, «sembrerebbe che questi ha l'intelligenza di conoscere la verità, ma non il coraggio di accoglierla»; RICCI, *Della entrata*, 375: «Delle cose della nostra santa fede sta molto bene istruito, stette per essere battezzato se non gli avessero i Padri scoperto l'impedimento della Poligamia, il quale promette egli che toglierà di casa. Ma egli tiene la nostra santa religione per vera, e così la predica et essorta agli altri a essa, come se fusse Cristiano, e già molti di sua casa hanno pigliato il santo battesimo e sono fra' migliori Christiani di tutti».

mentre, essendo caduto in disgrazia presso l'imperatore, era detenuto a Pechino. Egli lesse più volte il *TZSY*, fece battezzare quelli della sua casa, però è molto probabile che lui stesso non venisse battezzato.²⁶⁸ È interessante sapere che fu lui a incoraggiare e sollecitare Ricci affinché desse al più presto alle stampe il *TZSY*, così argomentando: «Prendiamo il caso di un moribondo che ha urgente bisogno di medicine. Se tu devi attendere che esse siano ben impacchettate e adornate, il malato non si alzerebbe più. Ora, essendo questa opera la medicina spirituale per la salvezza del mondo, come si può permettere un tale ritardo?». ²⁶⁹ In realtà, il ritardo era causato dal fatto che Ricci doveva aspettare il permesso della Congregazione dell'Inquisizione, che aveva sede a Goa, per la pubblicazione. Per tale ragione, Ricci si lamentò dell'assurdità del fatto che persone lontane fisicamente e culturalmente dovessero giudicare le cose della Cina.²⁷⁰ «Nel 1606 Ricci chiese esplicitamente al Superiore Generale l'autorizzazione di pubblicare i libri senza passare per le forche caudine dell'approvazione da parte di superiori che nulla sapevano della Cina. L'autorizzazione arrivò soltanto nel 1612, dopo la morte di Ricci». ²⁷¹

Nativo di 杭州仁和 [Hángzhōu Rénhé], Leone fu un letterato di grande talento: scienziato, astronomo, geografo, musicologo, matematico e filosofo, giunto ai gradi alti della burocrazia imperiale, uomo

²⁶⁸ Cf. 孙尚扬, 《基督教与明末儒学》 (*Il cristianesimo e il confucianesimo nel tardo dinastia Ming*), 东方出版社, 北京 1996², 146-151.

²⁶⁹ ALENI, *Vita del Maestro Xitai del Grande Occidente*, 65. La stesura del *TZSY* è iniziata dal 1594 ed è terminata nel 1596. Però l'autorizzazione ecclesiastica di poterlo pubblicare è stata concessa solo nel 1602. Con la scusa di volerlo perfezionare, Ricci ne rimandava l'uscita a stampa, ma in realtà aspettava soltanto l'autorizzazione. Nel frattempo, molti letterati cinesi avevano letto il manoscritto del libro; pubblicato finalmente nel 1603. Cf. *FR I*, 379-380; *FR II*, 292-293; RICCI, *The true meaning of the Lord of Heaven*, 10-21.

²⁷⁰ Cf. RICCI, *Lettere*, 364.

²⁷¹ Cf. CRIVELLER, «Un libro fatto tutto di ragioni naturali», 36.

integro, di vita cristiana, dedito al servizio del suo Paese.²⁷² Insieme a Ricci tradusse in cinese il *Trattato delle costellazioni* (1601), *Astrolabio e sfera con figure e commento* (1607), *Spiegazioni essenziali del cielo e della terra*, *Trattato sulle figure isoperimetriche* (1609), *Trattato di aritmetica* (1613), ecc.²⁷³ Egli aiutò «Ricci nella realizzazione delle ultime e più sviluppate edizioni del mappamondo, che avrebbe dato ai cinesi una nuova immagine del mondo».²⁷⁴ Fu lui anche ad aiutare Paolo Xu, insieme agli astronomi missionari, a riformare il calendario cinese.²⁷⁵

Leone sostiene che in tutto il mondo, «sia dalla parte del mare orientale sia dalla parte del mare occidentale, il cuore è lo stesso e la ragione è la medesima».²⁷⁶ Il perfezionamento di se stessi inizia con il servizio ai genitori, e poi si estende al Cielo. «Dunque, la conoscenza di avere i genitori e quella del Cielo devono trasformarsi nel loro servizio,²⁷⁷ perché sia il servizio al Cielo sia quello ai genitori sono il

²⁷² Cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 83; 沈定平, 《明清之际中西文化交流史——明代: 调适与会通》 (*La storia dello scambio interculturale tra Cina e Occidente durante le dinastie Ming e Qing. La dinastia Ming: accomodamento e approfondimento*), 商务印书馆, 北京 2007, 589-595.

²⁷³ 《经天该》、《浑盖通宪图说》、《乾坤体仪》、《圆容较义》、《同文算指》、《比例规解》等, in 方豪, 《中国天主教史人物传》, 90; ALENI, *Vita del Maestro Xitai del Grande Occidente*, 71; 沈定平, 《明清之际中西文化交流史》, 596-600.

²⁷⁴ BENEDETTO XVI, *Quarto recorrente saeculo*, 360.

²⁷⁵ Cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 88-89; 邓恩, 《从利玛窦到汤若望》, 200; 罗光, 《徐光启传》, 161-168.

²⁷⁶ “东海西海, 心同理同。” 参阅李之藻, “天主实义重刻序” (《La prefazione per la terza edizione del TZSY》), 燕贻堂, 杭州 1607, attualmente collocato in Jap-Sin I, 44, 1-4; 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》, 100; 李之藻, “坤舆万国全图序”, in 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》, 180.

²⁷⁷ Il termine 事 viene comunemente tradotto come «servizio», «attività», «affare», «oggetto», «cosa» e «impegno»; può essere tradotto anche come «servire», «onorare», «fare», «accudire», «impegnarsi», «essere a disposizione», «sottostare», «operare», «soddisfare», ecc.

medesimo, però il servizio al Cielo è il fondamento di tutti gli altri».278 Qui, possiamo notare che «servizio al Cielo» è sinonimo di «fare la volontà del Padre»; poiché richiede l'amore filiale, l'obbedienza docile, l'impegno attivo e l'adesione della volontà e della ragione, ma senza subire passivamente la volontà altrui. Al fine di servire il Signore, bisogna sforzarsi di comprendere chi è Dio e chi è l'uomo. «La dottrina del maestro Ricci consiste unicamente nel servire il Cielo e parla chiaramente della ragione per cui il Cielo è il Cielo».279 Così, la dottrina del Cielo, ossia «tutto ciò che riguarda l'origine della vita»,280 viene interpretata dal punto di vista confuciano ed antropologico: «L'uomo sa servire ai propri genitori, ma non sa che il Signore del Cielo è il suo grande Padre-Madre; l'uomo è informato circa l'ortodossia dello stato, però non ha conoscenza che solo il Sovrano che governa il cielo può essere considerato l'Ortodossia suprema. Chi non serve i propri genitori non può essere figlio; chi non conosce l'ortodossia statale non può essere ministro; chi non serve il Signore del Cielo non può essere uomo».281 Nell'occasione della ristampa del *TZSY* a 杭州, egli afferma «sinceramente che l'onorare [sia in Cina che in Occidente] il Sovrano del Cielo è un fatto universale; quindi è utile ricordare la dottrina essenziale dell'adorazione e della venerazione. Tale dottrina è probabilmente sentita o conosciuta, ma forse non è stata diligentemente messa in pratica; allora servirebbe fare l'esame di coscienza per poi approfondirla nel cuore e conservarla nella natura dell'uomo, e non sarà certamente inutile».282

278 “盖即知即事，事天事亲同一事，而天，其事之大原也。” 参阅李之藻，“天主实义重刻序”，in 朱维铮，《利玛窦中文著译集》，99.

279 “利先生学术，一本事天，谭天之所以为天，甚晰。” 参阅李之藻，“天主实义重刻序”，in 朱维铮，《利玛窦中文著译集》，99.

280 “微及性命根宗。” 参阅李之藻，“刻天学初函题词辞”，in 张奉箴，“利玛窦的挚友李我存”，262.

281 “人知事其父母，而不知天主之为大父母也；人知国家有正统，而不知惟帝统天之为大正统也。不事亲不可为子，不识正统不可为臣，不事天主不可为人。” 参阅李之藻，“天主实义重刻序”，in 朱维铮，《利玛窦中文著译集》，99.

282 “诚谓共戴皇天，而钦崇要义，或亦有习闻而未用力者，于是省焉，而存心养性之学，当不无裨益。” 参阅李之藻，“天主实义重刻序”，in 朱维铮，《利玛窦中文著译集》，100.

Dunque, egli sostiene inizialmente che il servizio al Signore del Cielo è l'origine di tutti i principi morali; mentre la dottrina del paradiso e dell'inferno è solamente il fondamento teorico che insegna all'uomo ad agire bene e ad evitare il male, e ad essere moralmente corretto.²⁸³

Nella prefazione dei *Dieci capitoli di un uomo strano*, Leone elogia Ricci dicendo che il Saggio dell'Occidente è arrivato in Cina dopo un lungo viaggio marittimo, durante il quale ha incontrato mille pericoli e difficoltà di ogni genere,

ma non ritrovandosi di persona in una catastrofe naturale né in una sciagura umana.²⁸⁴ Cercava instancabilmente l'amicizia e manteneva intense relazioni sociali, però senza chiedere niente agli altri e non mancando nulla del necessario. Quindi, all'inizio lo consideravo superficialmente come un uomo strano. E poi, ho visto che egli vive nel celibato, non briga per le cariche, parla poco, ha una condotta regolata, si concentra tutti i giorni nel perfezionamento della virtù al fine di servire il Signore Supremo continuamente, così ho creduto che come uomo è singolare. Ma dopo averlo conosciuto meglio, comprendo che egli segue la rettitudine e contesta le dottrine eterodosse; ha sempre in mano dei libri e, dopo averli letti, è in grado di recitarli dalla prima parola all'ultima, e dall'ultima alla prima. Conosce perfettamente la verità sulla vita e sul destino dell'uomo; è dotato di talento in astronomia e geografia; è bravo anche in geometria, matematica e nelle materie ignorate dai sapienti confuciani, che pure avevano accumulato, di generazione in generazione, ricchissime conoscenze. Dimostra e spiega frequentemente le sue nuove conoscenze senza alcuna riserva di nulla. Allora credo che sia una persona davvero erudita e saggia. [Dal mio primo incontro con lui] fino ad oggi sono passati quasi dieci anni, in cui egli si è perfezionato ulteriormente: le parole, le opere e i pensieri incontrollati sono ormai scomparsi in lui;

²⁸³ Cf. 李之藻, “天主实义重刻序”, in 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》, 99.

²⁸⁴ “不菑不害。” Significa che nonostante un sant'uomo possa incontrare pericoli e difficoltà, il Cielo lo protegge e lo libera da tutti i mali. Cf. 《管子·四十九章内业》: “心全於中, 形全於外; 不逢天菑, 不遇人害, 谓之圣人。”

mentre le virtù che sta perfezionando in armonia con il Cielo, con l'uomo e con se stesso diventano sempre più pure e raffinate. Poiché desidera di fare del bene al mondo, allora le sue azioni sono perfettamente disciplinate e parole offensive non escono mai dalla sua bocca. Chi non lo conosce bene non riesce a capirlo, ma chi lo comprende è sempre contagiato positivamente dalle sue parole e testimonianze. Ogni tanto gli chiedo dei consigli, se li seguo, di solito le cose vanno a buon fine; se non lo ascolto, me ne pento sempre, così so per esperienza che è un uomo perfetto. L'uomo perfetto è simile al Cielo, ma non è diverso dagli altri uomini.²⁸⁵

Dopo la morte di Ricci, Leone – che lo considerava un santo – «si prese cura del funerale e comprò del legno massiccio per fare la bara. I suoi confratelli vollero impedirlo, ma senza successo. I falegnami volevano affrettare il lavoro, perché temevano che la salma si decomponesse a causa del clima caldo. L'onorevole Li disse: “Non abbiate fretta, perché aumentare il lavoro degli operai? Io so che [il cadavere del] Maestro Ricci non subirà alcuna decomposizione, anche se dovessero passare cento giorni”». ²⁸⁶ Egli «fece dipingere un suo ritratto [di Ricci] sul lato sinistro della chiesa».²⁸⁷

Ricci ritenne umilmente di essere un uomo strano, nel suo libro, ma Leone spiega che egli non è affatto strano,²⁸⁸ ma perfetto. Oltre a dare la sua personale testimonianza, Leone afferma ancora: «Le sue parole riguardanti la verità della vita umana, esortano gli uomini ad essere sobri nel cercare le cose mondane, al fine di trovare la vera ispirazione, a praticare la virtù confidando nella divina provvidenza, a parlare con parsimonia e a mortificarsi per beneficiare il corpo, ad eliminare le basse passioni e ad amare universalmente al fine di entrare in comunione con il Cielo». Il libro «è ricco di aforismi e testimonianze che suscitano la riflessione delle persone, in modo che, dopo averlo

²⁸⁵ 李之藻, “畸人十篇序” (《Prefazione del Dieci capitoli di un uomo straordinario》), in 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》, 501.

²⁸⁶ ALENI, *Vita del Maestro Xitai del Grande Occidente*, 76.

²⁸⁷ ALENI, *Vita del Maestro Xitai del Grande Occidente*, 83.

²⁸⁸ Cf. 李之藻, “凉庵居士识”, in 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》, 510.

letto, si svegliano i confusi, diventano onesti i corrotti, umili i superbi, miti i feroci». ²⁸⁹

Nella prefazione al *Commento della scienza dell'universo*,²⁹⁰ Leone sostiene che «questo Cielo non indica il cielo astronomico, né la dottrina del Cielo, ma Colui che è la causa prima e l'origine di tutti gli uomini. La conoscenza vera, ossia 学, deve portare l'uomo alla comprensione del Cielo: cioè ad apprendere le meraviglie delle creature, a conoscere che il Creatore esiste realmente, a rendersi conto della Sua grazia, e poi a raggiungere le Tre Virtù e le Cinque Relazioni.²⁹¹ La verità viene rivelata interamente e la natura umana è illuminata completamente, in modo da comprendere pienamente il senso ultimo». ²⁹² Nella santa Chiesa, «tutti i santi sia precedenti sia successivi, parlando dei principi delle diecimila cose sotto il cielo, cercano l'origine e la causa in modo esauriente, ragionando chiaramente passo dopo passo, dalle cose visibili alle cose invisibili, da tutto ciò che appartiene alla natura alle cose soprannaturali. Ogni dubbio viene certamente risolto, e neppure le cose più sottili non vengono illuminate. Per mezzo della conoscenza che deriva dalla natura, l'uomo può arrivare all'Origine della creazione; attraverso la conoscenza che deriva dalla grazia soprannaturale, l'uomo è in grado di comprendere la verità dell'Incarnazione e della redenzione. Per il fatto dell'essere spirituale l'uomo è capace di riconoscere il Creatore». ²⁹³

²⁸⁹ 李之藻, “畸人十篇序”, in 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》, 501.

²⁹⁰ 李之藻, “译寰有论序” (《Prefazione dell'Interpretazione dell'universo》), 《四库全书存目丛书》(Series of index to The Imperial Collection of Four) 子部94 《寰有论》(Interpretazione dell'universo), 齐鲁书社版, 济南 1995, 4.

²⁹¹ Cf. 《中庸》第二十章: “天下之达道五, 所以行之者三: 曰君臣也, 父子也, 夫妇也, 昆弟也, 朋友之交也: 五者天下之达道也。知仁勇三者, 天下之达德也, 所以行之者一也。”

²⁹² “此天非指天象, 亦非天理, 乃是生人所以然处。学必知天, 乃知造物之妙, 乃知造物有主, 乃知造物主之恩, 而后乃知三达德, 五达道。穷理尽性, 以至於命。”, in 李之藻, “译寰有论序”, 4; oppure vedi: <http://www.wdl.org/zh/item/7106/view/1/5/> (accesso il 20.05.2014).

²⁹³ “缘彼中先圣后圣, 所论天地万物之理, 探原穷委, 步步推明, 由有形入无形, 由因性达超性, 大抵有感必开, 无微不破。因有性之学, 乃可以推上古开辟之元, 有超性之知, 乃可以推降生救赎之理。要于以吾自有灵, 以认造物之主。”, in 李之藻, “译寰有论序”, 4.

Nel 1628 Leone portò a termine il suo capolavoro, 《天学初函》 (*Tiānxué chū hán*), che nella storia cinese è la prima collana in cui viene presentata in modo sistematico 西学, la conoscenza dell'Occidente.²⁹⁴ Nella prefazione alla suddetta collana Leone stesso ne spiega la suddivisione in due parti: 理编 [lǐbiān], libri che parlano della religione e della cultura; 器编 [qìbiān], in cui sono inclusi tutti i libri tradotti delle scienze occidentali. Tale divisione è tipicamente cinese secondo l'impostazione del *Libro dei mutamenti*: 理 e 器 sono ambedue realtà, ma la prima è superiore alla seconda.²⁹⁵ L'opera è stata intitolata con *La prima collana* perché l'intenzione originaria era quella di continuare con la seconda, la terza, fino alla settemillesima.²⁹⁶ Purtroppo il progetto originario non ha mai potuto essere realizzato.²⁹⁷

È ben noto che, grazie alla scoperta della stele di Xi'an, in Europa si venne a conoscenza di una presenza cristiana in Cina anteriore alle missioni dei francescani e dei gesuiti. Ma pochi sanno che fu probabilmente 张賡虞 [Zhāng Gēngyú] il primo cristiano a scoprire la stele; dopo averla vista, nel dubbio che fosse la stessa dottrina del Cielo predicata dal Maestro Ricci, inviò una copia dell'iscrizione a Leone, dicendo di non avere mai sentito parlare prima di tale religione.²⁹⁸ Di certo, Leone fu il primo ad identificarla e a parlarne nei suoi scritti.²⁹⁹ Difatti, all'inizio della prefazione del 《天学初函》 egli dice: «La dottrina del Cielo» era chiamata “religione della Luce” durante la

²⁹⁴ Cf. 孙尚扬, 《基督教与明末儒学》, 200.

²⁹⁵ Cf. 《易经·系辞》: “形而上者谓之道, 形而下者谓之器, 化而裁之谓之变; 推而行之谓之通, 举而措之天下之民, 谓之事业。” 李之藻在《名理探》序中的一句话: “盈天地间莫非实理结成, 而人心之灵独能达其精微在这里。” 道出了实学概念的第一层含义, 即天地为实, 也为善。该“真实者”表现为“理”, 它是一种形而上的存在。这样也引出了实学概念的第二层含义, 即将总体之实或善分为形而上之理与形而下之器。

²⁹⁶ 李之藻 (ed.), 《天学初函》, I, 4.

²⁹⁷ Cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 89-90.

²⁹⁸ Cf. 李之藻, “读景教碑书后”, I, 77; NICOLINI-ZANI, *La via radiosa per l'oriente*, 125-145.

²⁹⁹ Cf. 邓恩, 《从利玛窦到汤若望》, 178.

dinastia Tang. Fu introdotta in Cina nel nono anno dell'era Zhenguan [635]. Ha già una storia di circa mille anni». ³⁰⁰ La Chiesa è considerata come la «religione più antica, più vera e più diffusa», ovvero una, santa, cattolica, apostolica.

Leone ha anche dato un'interpretazione dei termini teologici scritti sulla stele: 三一妙身 [sānyī miào shēn] e 三位一体 [sānwèiyītī], «Trinità»; 三一分身 [sānyī fēnshēn] e 费略降诞 [fèi è jiàng dàn], «Figlio incarnato»; 同人出代室女诞圣於大秦 [tóng rén chū dài shì nǚ dàn shèng yú dàqín] e 以天主性接人性胎於如德亚国室女玛利亚生 [yǐ tiānzǔ xìng jiē rénxìng tāi yú rú dé yà guó shì nǚ mǎ lì yǎ shēng], «la divinità assume l'umanità incarnandosi nella Vergine Maria in Giudea»; 景宿告祥瑞星见 [jǐng sù gào xiáng yì xīng jiàn] e 睹耀来贡三君朝 [dǔ yào lái gòng sān jūn cháo], «la stella guida i tre magi ad adorarLo»; 神天宣庆 [shén tiān xuān qìng] e 天神降 [tiānshén jiàng], «l'annuncio dell'angelo»; 亭午升真 [tíng wǔ shēng zhēn] e 救世传教功行完而日中上升 [jiùshì chuánjiào gōng xíng wán ér rì zhōng shàngshēng], «dopo aver compiuto la redenzione e l'evangelizzazione, il Salvatore Gesù ascende al Cielo nel pieno giorno». Egli ha trovato anche riferimenti all'acqua battesimale, al crocifisso, alla preghiera del salterio sette volte al giorno, al giorno settimanale di riposo e di santificazione, perfettamente conformi con la dottrina predicata dal Maestro Ricci. ³⁰¹

³⁰⁰ 李之藻 (ed.), 《天学初函》, I, 1-6: “天学者, 唐称景教, 自贞观九年入中国, 历千载矣。其学刻苦, 昭事绝财色意, 颇与俗情相鞮, 要于知天、事天, 不诡六经之旨, 稽古五帝三王, 施今愚夫愚妇, 性所固然, 所谓最初、最真、最广之教, 圣人复起不易也。皇朝圣圣相承, 绍天阐释, 时则有利玛竇者, 九万里抱道来宾, 重演斯义; 迄今又五十年, 多贤似续, 翻译渐广, 显自法象名理, 微及性命根宗, 义畅旨玄, 得未曾有。顾其书散在四方, 愿学者毋以不能尽睹为憾。兹为丛诸旧刻, 牖作理器二编, 编各十种, 以公同志, 略见九鼎一窍。其曰“初函”, 盖尚有唐译多部, 散在释氏藏中者, 未及检入。又近岁西来七千卷, 方在候旨, 将来问奇探颐, 尚有待云。天不爱道, 世不乏子云、夹说, 鸿业方隆, 所望是懿德者, 相与共臻厥成, 若认识真宗, 直寻天路, 超性而上, 自须实地修为, 固非可于说铃书肆求之也。”

³⁰¹ Cf. 李之藻, “读景教碑书后”, 78-80.

Essendo consapevole che la civiltà cinese ammira le cose antiche più di tutte le altre, al fine di rispondere alla domanda che i cinesi gli ponevano – “perché i nostri antenati non accettarono la vostra religione?” – Ricci cercò tracce di una presenza cristiana antica in Cina, ma senza successo.³⁰² Come fedele amico e discepolo di Ricci, sapendo l'importanza di tale ricerca, Leone dice: «Da circa trent'anni noi letterati cinesi conosciamo la dottrina predicata dai saggi occidentali e le loro testimonianze credibili. Elogiamo tutti questa straordinaria dottrina, riverendola ed osservandola. Però non pochi rimangono nel dubbio, perché pensano che la Chiesa sia qualcosa di nuovo».³⁰³ Ora questo dubbio è ormai sparito; quindi egli continua: «Chi può credere che ciò sia vero? Novecentonovanta anni fa, questa dottrina era già diffusa [in Cina] da un lungo periodo. Anche se il tempo cambia, la volontà del Sovrano del Cielo non muta, proteggendo i saggi missionari affinché possano trovare continuità, e conservando per Sua benevolenza questa stele fino ad oggi; Egli non vuole infatti che siamo reclusi dal demonio, e che la via verso il Cielo sia chiusa nuovamente. Dunque tale preziosa stele, sotterrata per molti anni, forse aspettava questo momento opportuno per illuminare l'uomo odierno e la sua cultura, affinché la Chiesa antica venga diffusa, l'uomo possa mortificarsi e servire il Signore per essere degno della vita e non cadere nella paura della morte. Gli imperatori della dinastia Tang già conoscevano e osservavano questa dottrina; e tanto più [debbono farlo] tutti gli uomini della nostra dinastia».³⁰⁴

2.4. Wang Zheng³⁰⁵

Filippo è il nome di battesimo di 王徵 [Wáng Zhēng], avvenuto nel 1616 a Pechino. Nativo di 泾阳 [Jīngyáng], egli fu letterato, scienzia-

³⁰² Cf. 邓恩, 《从利玛窦到汤若望》, 180.

³⁰³ 李之藻, “读景教碑书后”, 86-87.

³⁰⁴ 李之藻, “读景教碑书后”, 87-88.

³⁰⁵ 王徵 (1571-1644), 字良甫, 号葵心, 又号了一道人、支离叟, 门人谥曰端节, 乾隆时追谥衷节, 陕西泾阳鲁镇人, 天启二年 (1622) 进士, 曾任直隶广平府、扬州府官和山东按察司事监辽海军务, in 方豪, 《中国天主教史人物传》, 163; 黄一农, 《两头蛇: 明末清初的第一代天主教徒》, 上海古籍出版社, 上海 2008², 132.

to, matematico, inventore e studioso di numerosi macchinari; raggiunse gli alti gradi della burocrazia imperiale, e visse da uomo integro, di fede cristiana, dedito al servizio del proprio Paese.³⁰⁶ Prima della sua conversione alla fede cristiana, era stato buddhista dall'infanzia e poi daoista per circa vent'anni. Tali passaggi vengono comunemente considerati come tappe verso la fede vera, però alcuni studiosi sostengono che fossero piuttosto una via per mettere in pratica i valori confuciani: in particolare la pietà filiale. Ad esempio, quando era afflitto a causa della morte, scrisse: «Una volta ho visto casualmente un libro taoista che dice: “Un uomo diventa immortale, allora i suoi antenati di nove generazioni salgono in paradiso”; riflettendo su come manifestare la mia gratitudine verso i miei, tale pensiero ha impigrito il mio miglioramento costante della conoscenza dei classici e dei libri poetici, ed ero concentrato sulla lettura che conduce alla salvezza della mia vita e della mia famiglia. Desiderando ottenerla con certezza, tutte le cose mondane mi apparivano insignificanti».³⁰⁷

Venne colpito profondamente dal *Sette Contro* di Diego de Pantoja, regalatogli da un suo amico nel 1614; dopo averlo letto, continuava ad approfondirlo tutti i giorni. Dopo due anni, per sostenere l'esame imperiale andò a Pechino, dove incontrò l'autore del libro; da lui studiò la dottrina cristiana, poi si fece battezzare.³⁰⁸

Nella prefazione del 《代疑篇》 [dài yí piān] (*Trattato di presopporre alcuni dubbi*), Filippo mette in rilievo l'importanza della fede dicendo: «Prima di vedere l'evento o la ragione, per mezzo della fede l'uomo può arrivarci, poi il cuore dà la sua conferma; così dall'obbedienza del cuore, è mosso tutto il corpo». Perciò «la dottrina del Cielo afferma che ci sono tre virtù teologali, ma prima di tutte è la fede».

³⁰⁶ Cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 163-168. Secondo 孙尚扬 - 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 234: la datazione del battesimo è assai incerta, probabilmente compresa tra il 1616 e il 1622.

³⁰⁷ 李之勤, 《王徵遗著》: “偶见道书内有‘一子成仙, 九祖升天’语, 思欲以此报亲恩, 辄懒诵诗书, 专一参阅养生家言, 妄求必得, 于一切声色世味淡如也。” in 孙尚扬 - 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 232.

³⁰⁸ Cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 163; 孙尚扬 - 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 233-234.

«Non c'è nemmeno uno desideroso di diventare santo e di sperare nel Cielo, al fine di salvare la propria vita e di obbedire alla volontà divina, che non inizi con la fede». ³⁰⁹ Infatti, per «la fede vera non c'è bisogno di vedere né sentire, mentre se si crede solo dopo aver visto o sentito, la fede è davvero piccolissima». «C'è una distinzione tra la fede morta e quella viva. Se si ha una fede vera e viva, i comportamenti e la comprensione vanno insieme; si possiedono nello stesso tempo sia la sapienza, sia la gioia, sia la passione. Confucio dice: “Per mezzo della fede tutto si realizza.” ³¹⁰ Il principio del perfezionamento, sia dell'inizio che della fine, è la fede, “la cosiddetta prontezza di Qidiao”, ³¹¹ e “il sorriso di Confucio a Wucheng”. ³¹² Dunque, con tale principio di fede, l'uomo è in grado di assumere incarichi importanti e di dare

³⁰⁹ 王徵, 《代疑篇序》: “盖事理见前, 由信得及, 然后有心肯, 由心肯从, 然后能身赴。信菽粟可饱, 自必食; 信布帛可温, 自必衣; 信水火难蹈, 菑葛伤生, 自必避; 万事成立, 未有不从信始。” “故西学向天主三德, 信为之首。十一宗徒各表所信, 为性薄珍, 诚重之矣。木之发荣, 托命在根; 室之嵬焕, 造端在基。根拔而基坏, 虽有场所, 大匠不能成功。” “学者欲希圣希天, 为安身立命之事, 未有不从信入。”

³¹⁰ Cf. 《论语·卫灵公》第十五: “君子义以为质, 理以行之, 孙以出之, 信以成之。”

³¹¹ Cf. 《论语·公冶长》第五: “子使漆雕开仕。对曰: ‘吾斯之未能信。’” («Il Maestro raccomandò a Zidiao di assumere una carica governativa. Egli rispose: “Non mi sento ancora in grado di assumerla”»). Ciò significa che quando l'uomo è timorato di Dio, allora non sente mai di essere all'altezza di una carica ufficiale o di una missione importante; ma proprio tale spirito lo spinge a perfezionarsi continuamente, e a chiedere umilmente il sostegno della grazia divina.

³¹² Cf. 《论语·阳货》第十七: “子之武城, 闻弦歌之声。夫子莞尔而笑, 曰: ‘割鸡焉用牛刀。’” 子游对曰: “昔者偃也闻诸夫子曰: ‘君子学道则爱人, 小人学道则易使也。’” 子曰: “二三子! 偃之言是也。前言戏之耳。” «Il Maestro andò a Wucheng, dove Ziyou era governatore. Udendo il suono di strumenti musicali a corda e di canti, sorridendo Confucio disse: “Per uccidere una gallina si serve forse del coltello con cui uccide i vitelli?”. Ziyou rispose: “Maestro, in passato vi ho sentito dire: imitando il Dao, l'uomo nobile ama tutti gli uomini e l'uomo comune è più disciplinato; quindi, sarà più facile da governare». Vuol dire che il talento donato dal Cielo è sempre al servizio dell'uomo, non si potrebbe mai considerarlo come uno spreco, anche se ognuno ne riceve benefici diversi.

testimonianze credibili. Mentre la fede morta è superficiale e passeggera, non coinvolge interamente tutta la persona né lo fa con tutte le forze; infine, di certo sarà interiormente appassita». ³¹³

Secondo Filippo, l'amore cristiano deve avere il timore di Dio come suo fondamento; e il timor di Dio presume la conoscenza della Sua volontà. Così egli afferma: «Come si può sperare nel Cielo [ossia, amare Dio] senza avere timor di Dio? Come si può avere timor di Dio senza aver conosciuto la Sua volontà? Dunque, chi non la conosce, non può avere timor di Dio». ³¹⁴ In tal modo, egli mette in stretta relazione l'amore cristiano con ciò che insegna Confucio: il 畏天命 [wèi tiānmìng], «timor di Dio». ³¹⁵ La difficoltà della conoscenza ³¹⁶ è legata anche al contenuto della conoscenza: ovvero la fede in Dio creatore e salvatore. ³¹⁷ La relazione tra conoscenza e timor di Dio viene sinteticamente descritta: «È importante dunque sapere che esiste una volontà

³¹³ 王徵, 《代疑篇序》: “抑西士又言, 信者心之真嗜, 非必见见, 非必闻闻, 待见待闻而后信, 其信犹浅浅者。信东鲁有尼父, 未见圣如弗充圣, 既见尼父, 信亦无所用矣。信长安有天子, 岂必身至阙廷? 既与至尊接, 信又不必言矣。此西国“信”字之诠释。而又云: 有死信, 有活信。信信者行解齐到, 知与乐好, 一时都有。孔子云: ‘信以成之’, 成始成终之理, 漆雕之吾斯, 武城之莞尔, 足以当之。死信则浮慕而已, 衷不热, 力不注, 究必中槁焉。于以希圣希天, 奚繇至哉?”

³¹⁴ 宋伯胤, 《泾阳王徵先生年谱》: “焉有不畏天而可希天? 又焉有不知天命而能畏天? 夫不知, 而胡以曰畏也。” in 孙尚扬 – 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 237.

³¹⁵ Può essere tradotto anche come «timore dell'ordine del Cielo» e «temere la volontà del Cielo». Cf. 《论语·季氏》第十六: “君子有三畏: 畏天命, 畏大人, 畏圣人之言。” (《Il Maestro disse: “Un uomo nobile teme tre cose: il volere del Cielo, i grandi uomini e le parole dei saggi”»).

³¹⁶ Cf. 《论语·为政》第二: “吾十有五而志于学, 三十而立, 四十而不惑, 五十而知天命, 六十而耳顺, 七十而从心所欲, 不逾矩。” (《Il Maestro disse: “A quindici anni, mi applicai allo studio. A trenta, mi feci un'opinione. A quaranta, conobbi il volere del Cielo. A sessanta, il mio ascolto si mise in sintonia. A settanta, seguì tutti desideri del mio cuore senza infrangere nessuna regola”»).

³¹⁷ Cf. 孙尚扬 – 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 237.

celeste, che è del Signore del Cielo, e comprendere che la volontà del Signore del Cielo non può non essere buona, né può essere disobbedita, né un luogo dove poter pregare.³¹⁸ Perciò, come si oserebbe non aver timor di Dio?».³¹⁹ Sottolineare il timor di Dio non è certamente una forzatura del cristianesimo in termini confuciani, ma piuttosto un considerare i classici cinesi come preparazione alla fede cristiana. Anche nella Scrittura, in particolar modo nell'AT, si parla ampiamente del timor di Dio.³²⁰ Così dice Filippo: «Chi ama veramente l'uomo e il Signore, procede di certo dal timor di Dio alla venerazione, e poi dalla venerazione all'amore». Considerando che l'uomo è creato per l'amore, allora «non si può non temere il Cielo, e l'uomo non può non essere amato».³²¹

Come Ricci distingue il *TZSY* dalla *Dottrina cristiana*,³²² così anche Filippo distingue tra le proprie opere indirizzate prevalentemente ai non credenti e quelle rivolte ai credenti. Tra le prime ci sono: *Il trattato del timor del Cielo e dell'amore per l'uomo*, *Il servizio al Cielo e la dottrina pratica*; tra le seconde ci sono: *Ciò che ci indicano le beatitudini vere*, *Raccolta dei testi biblici*, *La spiegazione chiara della Bibbia*, *Il diario della Chiesa nell'«adorare l'unico Dio»*, *Il riassunto dell'adorazione vera*, *La ricetta spirituale dell'uomo vivente*, e altre.³²³

³¹⁸ Sarebbe un'abbreviazione dell'espressione “获罪乎天，无所祷” («Chi ha peccato contro il Cielo, non ha più un luogo dove poter pregare»). Ciò significa che il potere di perdonare i peccati spetta unicamente a Dio. Cf. *TZSY* 206.

³¹⁹ 宋伯胤, 《泾阳王徵先生年谱》: “故明乎天之有命, 明乎天命之出于天主, 明乎天主之命无不善, 无可违, 无所祷, 则虽欲不畏乌敢乎?”, in 孙尚扬-钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 238.

³²⁰ Cf. Es 34,10; Dt 1-5; Gb 28,28; Gv 14,18; Rm 11,20.

³²¹ 王徵, 《畏天爱人极论》: “真爱人主者, 必由畏起敬, 由敬起爱。” “天之不可不畏, 人之不可不爱。”, in 孙尚扬-钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 240-241.

³²² Cf. CRIVELLER, *Matteo Ricci, missione e ragione*, 74.

³²³ 《畏天爱人极论》、《事天实学》、《真福直指》、《圣经要略汇集》、《圣经直解》、《崇一堂日记随笔》、《崇正述略》、《活人丹方》、《杜奥定先生东来渡海苦迹》、《祈请解罪启稿》等, ma purtroppo pochi di questi libri si sono conservati fino ad oggi. (Cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 167-168; 孙尚扬-钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 234; 黄一农, 《两头蛇: 明末清初的第一代天主教徒》, 136).

Ne *Le norme della Confraternita della Benevolenza*,³²⁴ Filippo dichiara che la benevolenza, sintesi e fondamento del cristianesimo, risiede nell'amore per Dio e l'uomo; riferendosi anche alla tradizione apostolica secondo cui san Giovanni evangelista, nella sua vecchiaia, esortava sempre i discepoli ad amarsi reciprocamente.³²⁵ L'amore deve essere incondizionato come quello di Dio, perché «il Signore ama l'uomo indipendentemente dal fatto che Lo conosca o meno, Gli sia riconoscente o meno; ma dona largamente il suo amore. Quindi, anche l'uomo deve imitarLo, elargendo il beneficio e l'amore agli altri».³²⁶ Questo amore non deve sperare mai in un contraccambio: «Se chi elargisce volesse il compenso [terreno], allora non sarebbe benefattore ma creditore».³²⁷ Anche se l'amore è incondizionato, deve però seguire un certo ordine: «innanzi tutto i familiari, poi gli amici, infine tutti gli uomini».³²⁸ Egli distingue tra l'amore abituale, l'amore ragionevole, l'amore benevolo. Il primo lo hanno anche gli animali, il secondo lo hanno anche gli uomini malvagi, solo l'ultimo è l'amore cristiano; ovvero,

³²⁴ Cf. 王徵, 《仁会约》, in STANDAERT ET AL. (edd.), *Chinese Christian Texts from the National Library of France*, VI, 523-616. 《仁会约》 è lo statuto della Confraternita della Benevolenza che segue quello di 杨廷筠, con l'obiettivo di servire i più bisognosi secondo le sette opere di misericordia, e in modo speciale: dando da mangiare agli affamati, offrendo ai malati la possibilità di guarigione, seppellendo i morti. A differenza delle confraternite in Occidente, questa mette in rilievo l'aspetto sociale, più che quello spirituale; tutti possono essere membri, anche i non credenti (cf. 钟鸣旦, 《杨廷筠明末天主教儒者》, 77-78).

³²⁵ Cf. 孙尚扬 – 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 241.

³²⁶ 宋伯胤, 《泾阳王徵先生年谱》: “主初不论人认主与否, 感恩与否, 而惟以爱心普给之。人盍是则是效, 以光其惠爱”, in 孙尚扬 – 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 243.

³²⁷ 宋伯胤, 《泾阳王徵先生年谱》: “若施而望报, 非恩主, 乃债主”, in 孙尚扬 – 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 243.

³²⁸ 宋伯胤, 《泾阳王徵先生年谱》: “由亲及友, 由友及众”, in 孙尚扬 – 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 243.

l'uomo benevolo «considera gli altri come figli di Dio» e «ama veramente il Signore del Cielo, e poi con l'amore per Dio ama gli altri».³²⁹

La pratica dell'amore è la cosa più importante; anche se l'amore per Dio è inconsapevole, la fedeltà al re, la pietà filiale verso i genitori, il rispetto per gli anziani rientrano certamente nell'amore cristiano. Per Filippo la pratica dell'amore si fonda sulla grazia divina, e si alimenta della fede in Dio e dell'amore per Dio e per il prossimo.³³⁰ Così la libertà dell'uomo nell'accogliere la grazia di Dio viene rafforzata; facendo il bene, se ne potrà ricevere ancora di più.

Egli fondò un osservatorio astronomico, denominato «Osservatorio della Luce».³³¹ Tradusse molti libri di meccanica occidentale, raccolti in una sola opera: *Raffigurazioni e spiegazioni di strumenti sorprendenti*. Scrisse anche *Raffigurazioni e spiegazioni degli strumenti*, che contiene le sue proprie invenzioni. Con un altro manoscritto, intitolato *Raffigurazioni e spiegazioni degli strumenti ispirati dalla Grazia*,³³² Filippo contribuì notevolmente a *L'aiuto ai letterati occidentali* scritto da Nicolas Trigault. Quest'ultima è un'opera in tre volumi, inizialmente pensata per offrire un aiuto pratico ai missionari stranieri che studiavano la lingua cinese utilizzando le lettere latine: quindi, un manuale di linguistica e fonetica. Divenne però, inaspettatamente, un libro fondamentale per ricostruire il sistema fonetico della lingua cinese.³³³ Filippo fu anche uno dei primi letterati che studiarono il latino in Cina.

³²⁹ Cf. 宋伯胤, 《涇阳王徵先生年谱》: 习爱是由于“同居、同业、同情和同议, 相习所生之爱,” 鸟兽亦有之。理爱是因为人们知道“不友爱任恤, 不能成世道, 不能立世事, 不能备事变, 是故恒求己所爱人, 及爱己之人。”此爱“为爱也私, 为德也微, 恶人亦有之, 亦非天主所责我也。”仁爱是“仁者视人为天主之子, 与己同性”而产生的爱, 即“仁者先自真爱天主, 转以天主之爱爱人”, in 孙尚扬-钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 243.

³³⁰ Cf. 王徵, 《仁会约》: 基督徒“知我不爱人, 天主也不爱我, 故人人具喜施舍贫乏。”《崇一堂日记随笔》序: “夫既不能信爱天主, 天主又焉肯信而爱之哉”, in 孙尚扬-钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》, 244-246.

³³¹ 在涇阳设立名为“景天台”的天文台, 直到 1960 年代才被拆除。

³³² 《奇器图说》与《诸器图说》。《额辣济亚脯造诸器图说》手稿, 藏天水图书馆, 至今未印行 (Cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 164-165)。

³³³ 于1626年王徵资助金尼阁刊行字典《西儒耳目资》, 参与了其中的校对、修改等工作。这是一部研究用罗马字母为汉字注音的书。原本只是为帮助后来的传教士读认汉字, 后来该书竟成了我国音韵史上划时代的巨著。他还钻研音韵学, 著有《西洋音诀》一书。(Cf. 方豪, 《中国天主教史人物传》, 163-164)。

Ci sono certamente molti altri convertiti cinesi che meriterebbero di essere nominati e trattati, però mi sono limitato ai «quattro celebri convertiti» menzionati da Papa Benedetto XVI perché «è giusto [...] associare a P. Matteo Ricci anche i suoi grandi amici cinesi, che con lui condivisero l'esperienza di fede». ³³⁴ Il solido radicamento della Chiesa cattolica in Cina è indiscutibile, neppure gli atei possono negarlo; poiché «sin dai primi tempi del cristianesimo in Cina, i missionari furono aiutati da un numero considerevole di laici, cui non si renderà mai sufficiente omaggio». ³³⁵

2.5. La Chiesa di oggi in Cina: verso quale teologia?

Dopo aver analizzato dettagliatamente gli elementi teologici contenuti nel *TZSY*, consideriamo brevemente la strada percorsa dalla teologia cinese, e i vari tentativi tuttora in corso. Come è noto, la terminologia cattolica cinese deriva prevalentemente dai testi classici; però il significato delle parole è stato spesso purificato ed elevato dalla fede cristiana. È ancor più noto che il pensiero cinese è caratterizzato sostanzialmente dall'idea dell'unità globale di tutti gli esseri: non si tende a prendere in considerazione le loro diversità reali, quanto invece ad affermare lo stretto incrociarsi di tutte le cose in una totalità armonica – si potrebbe chiamarla una cultura «dell'unità e della relazione». Così, con la sua riflessione, 张春申 [Zhāng Chūnshēn] ³³⁶ ha sviluppato la categoria dell'unità come complemento della categoria della persona; mostrando validamente come alcuni nuovi aspetti interessino soprattutto l'ecclesiologia e la teologia sacramentaria. In tal modo, ai convertiti cinesi e a tutti i cristiani è più facile comprendere la Chiesa come comunione e sacramento di salvezza. ³³⁷ Tale punto di vista è molto apprezzato anche dai teologi occidentali.

³³⁴ BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo*, 360.

³³⁵ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 82.

³³⁶ Nativo di 苏州, nel 1947 è entrato nella Compagnia di Gesù ed è stato ordinato sacerdote nel 1960. Una delle figure più rilevanti nel panorama dei teologi cattolici cinesi contemporanei, Aloysius Zhang è stato per diversi anni decano della Facoltà Teologica dell'Università 辅仁大学 a 台湾.

³³⁷ Cf. 张春申, 《基督的教会》 (*La Chiesa di Cristo*), 光启文化事业, 台北 2003; ID., 《圣体圣事的教理与神学解释》 (*La spiegazione teologica e catechetica dell'Eucaristia*), 闻道出版社, 台南 1989.

Un settore in cui si manifesta in maniera avvincente la categoria dell'unità è quello del sacramento dell'Ordine. Nella teologia tradizionale il punto centrale dell'ordinazione consiste nell'imposizione delle mani da parte del vescovo e nella solenne preghiera consacratrice; gli altri che assistono all'ordinazione non costituiscono parte essenziale del sacramento. Con la categoria dell'unità diventa però molto più chiaro quanto sia importante ed essenziale per il candidato la comunione con tutta la Chiesa. Si valorizza così sul piano teologico il contributo fondamentale con cui i genitori e i maestri hanno accompagnato il candidato nel suo cammino verso il sacerdozio: l'imposizione delle mani e la preghiera consacratrice del vescovo vengono integrate al livello teologico e attraverso la comunità locale nell'insieme della vita cristiana.³³⁸

Su ispirazione dei trattati di 张春申,³³⁹ sono stati scritti vari libri: ad esempio, *La spiritualità del Taiji* di 姚友鸿 [Yáo Yǒuhóng],³⁴⁰ *Qi chinois et anthropologie chrétienne* di 邝丽娟 [Kuàng Lìjuān],³⁴¹ *Qi buono del cielo e della terra e lo Spirito del consiglio e della forza*

³³⁸ GUTHEINZ, *Uno sguardo sul «Laboratorio» della teologia cinese*, 342.

³³⁹ Cf. 张春申, 《中国灵修刍议》 (*Il trattato della spiritualità cinese*), 光启出版社, 台中 1978, 83-87; Id., “中国人的气论与神学上的几个课题” («Alcuni temi teologici e il trattato del qi cinese»), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (1982) 53, 341-368.

³⁴⁰ Cf. 姚友鸿, 《太极灵修》 (*Una spiritualità ispirata dal taiji*), 博益出版集团, 香港 1994.

³⁴¹ Cf. KWONG LAI KUEN, *Qi chinois et anthropologie chrétienne*, Harmattan, Paris 2001. Madaleine Kwong ha sviluppato l'idea del *qi* della cultura cinese come strumento per una più profonda comprensione dello Spirito Santo, facendo un confronto convincente tra il concetto cinese del *qi* e la concezione giudaico-cristiana del *ruah* e del *pneuma*, il respiro di Dio. Negli ultimi due capitoli l'autrice propone al mondo cinese una cristologia e un'antropologia pneumatologiche, che rinnovano l'espressione dei misteri della salvezza. Si tratta di un lavoro pionieristico, che annuncia come la Chiesa universale beneficerà dell'apporto del cattolicesimo in Cina quando questo potrà prendere il volo, soprattutto in ciò che concerne la teologia dello Spirito Santo (cf. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 88).

di 房志荣 [Fáng Zhìróng],³⁴² e i libri di 郑维亮 [Zhèng Wéiliàng].³⁴³ Il *Qi*, nella cultura cinese, indica la vitalità, l'energia dinamica che pervade tutto il cosmo nelle sue varie dimensioni: ontologica, cosmologica, etica, sociale, estetica e medica. Gli ultimi due libri di 郑维亮 parlano interamente della cristologia, facendo riferimento al concetto del *Qi* che è presente dovunque; considerato in un certo senso come l'«essere» (*being*), e distinguendo tra la «metafisica della sostanza» e la «metafisica della relazione», in un processo verso una «metafisica della sostanza-relazione».

Con la consapevolezza che la mentalità cinese è assai antropocentrica e rivolta alla terra più che al cielo, e dev'essere introdotta gradualmente alla Rivelazione cristiana, Gutheinz si riferisce alla dottrina dello 阴, dello 阳 e della 合 [hé] (unità)³⁴⁴ al fine di parlare del mistero

³⁴² Cf. 房志荣, 《论基督徒读〈孟子〉:『天地正气与超见和刚毅之神』》, (*Un trattato sul «Mencio» dal punto di vista cristiano. Qi positivo del cielo e della terra e lo spirito del consiglio e della forza*), 光启出版社, 台北 2008.

³⁴³ Cf. 郑维亮 (J. CHENG), *Energy and Environment: The spiritual-human-material nexus*, The Edwin Mellen Press, New York 1992; ID., *Carriers and Radiators of Divine Energy: an Integration of Our Eastern and western Traditions on Grace*, The Edwin Mellen Press, New York 1995; ID., 《中国气神学发展之刍议》 (*Un trattato sullo sviluppo della teologia del qi cinese*), 辅仁大学出版社, 台北 2003; ID., *A Comparative Study between St. Thomas Aquinas' Concept of Ipsum Esse Subsistens and the Concept of Qi in Guanzi's Four Daoist Chapters*, Grace Institute of the Holy Eucharist Press, Toronto 2011; ID., *Radiation of the Holy Eucharist*, Grace Institute of the Holy Eucharist Press, Toronto 2010; ID., 《基督气论刍议》 (*Un trattato sulla cristologia con il concetto del qi*), 辅仁大学出版社, 新北 2011; ID., 《新福传: 无所不在的基督》 (*La nuova evangelizzazione. Cristo onnipresente*), 辅仁大学出版社, 新北 2013.

³⁴⁴ 《易经》 (*Classico dei Mutamenti*) è uno dei più antichi libri cinesi e risale ad un'epoca immemorabile. L'interpretazione del libro venne fatta da Confucio e dai suoi discepoli. Nel libro si tratta ampiamente del rapporto dialettico e dello sviluppo delle cose. In sintesi, si può dire che la teoria degli «otto trigrammi» deriva da otto realtà: cielo, terra, tuono, vento, acqua, fuoco, montagna, terra umida. Questi elementi sono contrassegnati dai 八卦 (otto trigrammi), ognuno contrassegnato da un segno positivo (linea continua, 阳) «—», o negativo (linea spezzata, 阴) «- -».

del Dio trinitario.³⁴⁵

La prima parte di questo trattato parla della molteplicità delle esperienze concrete di Dio e della possibilità di riconoscere l'esistenza di una realtà trascendente alla luce della ragione umana. In tale contesto si affronta anche lo scottante problema dell'ateismo. La seconda parte delinea l'immagine di Dio nell'Antico Testamento, secondo la sua evoluzione storica; la terza sviluppa l'immagine di Dio in Gesù, la trasformazione dell'immagine di Dio veterotestamentaria nell'esperienza del Risorto e dello Spirito Santo nella Chiesa delle origini, e infine, in sintesi, l'immagine di Dio specialmente cristiana, il Dio trinitario. La quarta parte percorre la storia delle Chiese cristiane e si sofferma su alcune fasi importanti della riflessione teologica sul mistero di Dio nei diversi ambienti sociali, culturali e religiosi. La quinta parte si dedica alla teologia sistematica. E ancora una volta sono tre le questioni attorno a cui si organizza in maniera organica, anche se mai esaustiva, la riflessione teologica sul mistero di Dio infinito e trinitario: Dio, che cosa fai? Chi sei? Che cosa sei?³⁴⁶

La combinazione di queste tre linee porta agli otto trigrammi che, disposti ad ottagono, formano una rosa dei venti che rappresenta l'universo e il suo divenire; dalla combinazione dei trigrammi sovrapposti a due a due si ottiene, a sua volta, la serie dei sessantaquattro esagrammi. Con questi si indica la mutabilità e la pluralità delle cose. Nella teoria degli otto trigrammi, la nascita, lo sviluppo, il mutamento e la distruzione di tutte le cose risultano dall'interazione tra due forze opposte: 阴 e 阳. Perciò si dice che il pensiero dello 易经 è l'inizio della filosofia cinese. In certo modo, tutti i filosofi cinesi sono influenzati dal pensiero degli «otto trigrammi» e della coppia 阴阳, come si desume dal *Classico dei Mutamenti*. Cf. 蔡德贵, 《中国哲学流行曲》 (*La canzone di moda della filosofia cinese*), 山东人民出版社, 济南 2000, 4-14.

³⁴⁵ Luis Gutheinz S.J., nome cinese 谷寒松, missionario a 台湾, nato nel 1933 in Austria. Ha conseguito la licenza in teologia biblica (1972) e il dottorato di ricerca in teologia (1974) a Roma. Da molti anni è professore stabile della Facoltà Teologica dell'Università 辅仁大学. Ha pubblicato molti libri, scritti e tesi in cinese e in altre lingue. Cf. 谷寒松, 《天主论-上帝观: 天地人合一》 (*The Mystery of God: Heaven- Earth- Man*), 光启文化事业, 台北 2003³.

³⁴⁶ GUTHEINZ, *Uno sguardo sul «Laboratorio» della teologia cinese*, 346.

L'importanza del lavoro di Gutheinz risiede nel tentativo di rendere più comprensibile ai cinesi il mistero della Trinità, usando il modello fondamentale dello 阴阳合: l'amore del Padre, simboleggiato dallo yang 阳, è il volto creativo che dona e svuota se stesso, e nello stesso tempo riceve l'amore dal Figlio; l'amore del Figlio, simboleggiato dallo yin 阴, è il volto ricettivo che risponde ed obbedisce, ma dona anche l'amore al Padre; l'amore dello Spirito Santo, simboleggiato dalla 合, è il volto che unisce, nella forma della linea elegante, oscillante e dinamica che sta tra 阴 e 阳 nel diagramma del 太极.³⁴⁷ La forza di questo modello risiede nella compenetrazione dinamica e reciproca di 阴阳 in 合; è ciò che i Padri della Chiesa hanno chiamato con il termine «pericoreosi» (inabitazione reciproca); in tal modo si esprime con notevole chiarezza la presenza del mistero trinitario della vita e dell'amore in tutti i settori del cosmo e della vita umana.³⁴⁸ Per Gutheinz, anche il daoismo ha molte concezioni che potrebbero essere valorizzate ai fini dell'inculturazione della fede cristiana.³⁴⁹

³⁴⁷ Cf. 谷寒松, 《天主论-上帝观: 天地人合一》, 358: “阳, 象征父爱的给予者, 代表阳刚之爱, 但在阳刚中也抱阴柔, 即在爱的给予中接受; 阴, 象征子爱的接受者, 代表阴柔之爱, 然在阴柔中也含阳刚, 即在爱的接受中有给予。因为爱与被爱、给予与接受, 原是一个奥秘的两面, 是一个互动的生命, 没有阳也就没有阴, 没有阴也就没有阳, 阴阳是相生相成的, 父子的关系也是相生相成的。阴阳相交合一的动力, 就是天主第三位圣神的象征, 是爱的奥迹合一的面目。在阴阳互动过程中化生万物。” È il tipico modello cinese dell'unità di tutti gli esseri, che sta a fondamento del *Classico dei Mutamenti*. Come nel modello *taiji* nel campo bianco dello 阳 c'è sempre il punto nero dello 阴, e nel campo nero c'è sempre un punto bianco, allo stesso modo si potrebbe esprimere la verità fondamentale secondo cui ognuna delle Tre Persone divine contiene in se stessa lo 阳 e lo 阴, in diversi rapporti relazionali.

³⁴⁸ Cf. GUTHEINZ, *Uno sguardo sul «Laboratorio» della teologia cinese*, 346-347.

³⁴⁹ Cf. AMALADOSS – GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 355-356.459-492; G. JING, «L'esperienza mistica cinese e l'esperienza religiosa. Il pensiero del 道 Dào nel 《道德经》 Dàodéjīng come spazio di comprensione della rivelazione di Dio», in *Sacra Dottrina* 56 (2011) 3, 251-270.

Nel *Tao Te Ching*, il libro più tradotto al mondo dopo la Bibbia, si aprono alcune prospettive molto adatte al pensiero cinese per capire il messaggio cristiano, mentre nello stesso tempo questa saggezza cinese trova nella rivelazione di Gesù Cristo il suo massimo sviluppo. [...] L'Autore [Laozi] ci introduce nel segreto del mistero pasquale di Gesù Cristo. Ci presenta dinanzi il volto del servo di Dio sofferente. Il volto di Gesù porta i tratti dell'acqua, del nascondimento, dell'abbassamento, del vuoto e della debolezza. Ma soltanto così egli diventa la rivelazione del possente amore di Dio. In Gesù ha trovato rifugio ciò che è più piccolo e più umile. In Gesù, servo di Dio, le tenebre della morte sono «elevate» nella forza misteriosa dell'amore del Dio trinitario che, come il Tao, vuole essere vicinissimo all'uomo, ma con una presenza discreta.³⁵⁰

Dopo l'operato di Ricci e dei missionari, assieme ai convertiti cinesi, come è stato detto precedentemente, oggi le ricerche degne di interesse nella Cina continentale non sono dovute a veri e propri teologi. Sono piuttosto il frutto di molti intellettuali e studiosi cinesi che si definiscono «cristiani culturali»,³⁵¹ e che si dedicano agli studi teologici. Molti di loro non sono battezzati e non appartengono ad alcuna comunità cristiana, cosa che permette loro una maggior libertà nello scrivere e nel pubblicare libri. Si tratta di un fenomeno unico e spontaneo, che rinnova la relazione tra cultura e fede. Riscoprendo la storia di come il cristianesimo abbia contribuito allo sviluppo dei sistemi educativo, scientifico, sanitario, economico e assistenziale nella Cina moderna, gli intellettuali offrono una legittimazione degli studi cristiani: mostrando che il cristianesimo non fu solo legato all'invasione imperialistica, ma diede anche il suo apporto alla modernizzazione del paese; e riflettendo sul possibile contributo del cristianesimo alla situazione della Cina contemporanea.³⁵² I loro lavori,

³⁵⁰ GUTHEINZ, *Uno sguardo sul «Laboratorio» della teologia cinese*, 338-339.

³⁵¹ Tutti gli studiosi che sono simpatizzanti del cristianesimo e si impegnano negli studi cristiani, furono chiamati, negli anni Ottanta del secolo scorso, «cristiani culturali» da 丁光训 (K.H. Ting). Però il termine provocò differenti reazioni, e da allora gli studiosi in Cina sono molto sensibili e cauti nell'usarlo (cf. AMALADOSS – GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 155).

³⁵² Cf. AMALADOSS – GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 169.

dunque, mirano a stimolare lo sviluppo dello spirito cristiano all'interno della civiltà cinese; partendo dall'ipotesi che il cristianesimo è in grado di incrementare in Cina un progresso culturale senza l'intervento della Chiesa istituzionale. Le loro opere non affrontano solo questioni di grande interesse nella Cina odierna – l'etica, l'estetica, l'antropologia,³⁵³ l'economia, e l'ecologia³⁵⁴ –, ma anche il tema del Gesù storico e della cristologia.³⁵⁵ Alcuni studiosi cristiani sostengono che in Cina mancherebbe «una teologia speculativa e che ciò rappresenta un ostacolo serio al progresso del cristianesimo. Per essi, se la fede cristiana non ha niente da opporre all'ateismo, resterà limitata nel campo delle pie convinzioni, staccate dal mondo e senza impatto sociale. Se la teologia non si orienta verso la modernità, sarà impossibile al cristianesimo accettare le sfide della società cinese contemporanea».³⁵⁶ Ciò significa che, se i teologi cinesi non prenderanno seriamente in considerazione i cambiamenti drastici della Cina contemporanea con tutti i suoi effetti positivi e negativi correlati alla società, alla politica e alla cultura al fine di discernere tra le varie risorse culturali cinesi nel suo insieme, si rischia che la novità dirimpante del Vangelo possa venire offuscata.

³⁵³ Cf. F. GENG ZHANHE, «La via antropologica della teologia cinese odierna», in *Sacra Dottrina* 56 (2011) 3, 271-282.

³⁵⁴ Cf. 谷寒松, 《神学中的人学: 天地人合一》 (*Theological Anthropology: Heaven-Earth-Man*), 光启文化事业, 台北 2008. È un libro di successo, ristampato e revisionato più volte; si tratta di una trilogia sulla teologia, l'ecologia e l'antropologia cristiane, che tenta di bilanciare il modo tradizionale di fare teologia sulla base del pensiero cinese classico (centrato attorno ai concetti di unità e di armonia fra cielo, terra e uomo), con un nuovo modo di fare teologia in risposta alle domande dell'uomo moderno. Lodevole soprattutto la sua prassi di dialogo con quelli che, tra i pensatori delle scuole confuciane, sono aperti al confronto con il pensiero cristiano.

³⁵⁵ Cf. AMALADOSS – GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, 170-171; M. NICOLINI-ZANI, «Linee di sviluppo della teologia in Cina negli ultimi decenni, tra inculturazione e contestualizzazione», in *Sacra Dottrina* 56 (2011) 3, 244-248.

³⁵⁶ DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 87. Cf. 丛新强, 《基督教文化与中国当代文学》 (*La cultura del cristianesimo e la letteratura cinese contemporanea*), 山东文艺出版社, 济南 2009, 39.

Si potrebbe dire che per l'interessamento alla fede cristiana specialmente da parte dei giovani, molti studiosi hanno sentito l'esigenza di dar vita a forme organizzate di studio del cristianesimo: le quali si sono rapidamente diffuse in una ventina di prestigiose università e istituti accademici. Di solito questi centri di ricerca del cristianesimo sono affiliati ai dipartimenti di filosofia, di letteratura o di scienze religiose. La loro voce si fa sentire attraverso la produzione di una significativa quantità di libri, periodici, seminari e conferenze.³⁵⁷ Però i limiti di questi studi sono evidenti: oltre ai controlli severi ai quali deve sottostare, il progredire degli studi cristiani soffre anche della scarsità di materiale e di strumenti accademici; in qualche caso appare insufficiente la conoscenza delle lingue, moderne e classiche, necessarie per l'approfondimento della teologia e della storia del cristianesimo. Ma tutte le difficoltà vengono superate con grande entusiasmo dai numerosi giovani studiosi che si sono impegnati nello studio delle lingue e delle tradizioni classiche, con il sostegno di istituzioni accademiche internazionali. Elementi di incoraggiamento non mancano: ad esempio, per la prima volta nella storia il pensiero cristiano viene sviluppato spontaneamente, senza lo stimolo di missionari occidentali, per iniziativa degli intellettuali cinesi; il mondo accademico ormai riconosce il suo diritto di cittadinanza, prima negato.³⁵⁸

I cristiani culturali, come si è detto, sono molto interessati al cristianesimo e si occupano della cosiddetta 汉语神学 [hànyǔ shénxué], «teologia in lingua cinese» o «teologia sino-cristiana», che ha tre elementi fondamentali: essere cristiana; essere in lingua cinese; essere uno studio accademico ma non ecclesiastico.³⁵⁹ Sono in particolare i

³⁵⁷ Cf. 黄保罗, 《汉语学术神学: 作为学科体系的基督教研究》(*Sino-Christian Academic Theology. The Study of Christianity as an Academic Discipline*), 宗教文化出版社, 北京 2008, 74-75; 李锡辉, “汉语神学初探” («The first attempt of Sino-Christian Theology»), in 《神学论集》(*Collectanea Theologica*) (2009) 179, 19-27.

³⁵⁸ Cf. G. FAZZINI – A. S. LAZZAROTTO (edd.), *Cattolici in Cina. Una storia di fedeltà, le sfide del futuro*, San Paolo, Milano 2008, 129-133.

³⁵⁹ Cf. 黄保罗, 《汉语学术神学》, 4-5.

teologi protestanti, sia in Cina sia a Taiwan, a mostrare una preferenza per le questioni sociopolitiche.³⁶⁰ Per 黄保罗 [Huáng Bǎoluó] gli elementi che concorrono agli studi della teologia sino-cristiana sono otto: le esperienze, la Rivelazione, la Bibbia, la Tradizione della Chiesa, i dogmi, le riflessioni dei teologi, la cultura cinese e la razionalità.³⁶¹ La 汉语神学, in senso lato, è la somma di tutti gli studi teologici in cinese, quindi ad essa appartiene la tradizione della teologia indigena a partire dalle missioni gesuitiche fino ai giorni nostri;³⁶² in senso stretto, essa è costituita esclusivamente dagli studi teologici in lingua cinese compiuti dagli intellettuali³⁶³ a partire dagli anni '80. Con il termine 汉语神学 si intende, dunque, un solo ramo della teologia – non la sua totalità.³⁶⁴

Sia per i teologi cattolici, sia per i cristiani culturali o gli studiosi cristiani in generale, la base del lavoro teologico è costituita dall'intera riflessione compiuta a partire dai missionari nel tardo periodo Ming, fino alle comunità cristiane della Cina continentale, di Taiwan e dei cinesi che vivono all'estero. Una prospettiva di studio del cristianesimo così vasta e complessa costituisce indubbiamente una grande sfida per le diverse comunità cristiane. Oggi non c'è più nessun dub-

³⁶⁰ Cf. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 343; NICOLINI-ZANI, «Linee di sviluppo della teologia in Cina», 234. 汉语神学, 亦称汉语基督教神学, 或汉语学术神学, 或人文性神学, 或大学神学, 亦即该神学的最高评判标准不是教会的教义或信条信经, 而是学术性和科学性即人的理性. (Cf. 黄保罗, 《汉语学术神学》, 5-6).

³⁶¹ Cf. 黄保罗, 《汉语学术神学》, 98-104. 黄保罗认为汉语学术神学研究的构成因素有八个: 经验、启示、圣经、传统、教义、汉语文化、神学家个人的神学作品及理性。

³⁶² Cf. 黄保罗, 《汉语学术神学》, 68-72.

³⁶³ Negli ultimi anni, sono in aumento i giovani studiosi che si dedicano alla teologia sino-cristiana. Mentre la generazione precedente includeva i cosiddetti «cristiani culturali», che spesso utilizzavano metodologie appartenenti all'ambito delle scienze umane e sociali, la generazione più giovane comprende individui che si identificano come 基督徒学人, «studiosi cristiani», i quali si impegnano più decisamente nella fede cristiana e ritengono che l'uso delle scienze umane sia inadeguato per articolare la teologia.

³⁶⁴ Cf. 杨熙楠, «序言» («Prefazione»), in 黄保罗, 《汉语学术神学》, 3-4.

bio che si possa fare una teologia cristiana a partire dagli elementi filosofici e culturali propriamente cinesi; si tratta però di cercare il modo migliore di farla. L'esigenza urgente di una collaborazione interdisciplinare nel mondo postmoderno, che sta divenendo sempre più complesso e differenziato, richiede una teologia adeguata. Tale esigenza comprende essenzialmente tre elementi: la cooperazione dei teologi cinesi e non cinesi con i cristiani e le comunità religiose locali, al fine di formare una teologia attenta ai tempi e alla vita concreta; la cooperazione interdisciplinare in ambito accademico; l'incontro interculturale e interreligioso. In stretta connessione con questi elementi, rispettando la pluralità delle esperienze cristiane, si potrà certamente trovare una modalità linguistica adeguata, sostenuta da un'esperienza del Dio trinitario e unita a un lavoro di collaborazione interdisciplinare, che riesca in maniera più persuasiva e creativa a inserire la teologia cinese nel dialogo teologico mondiale.³⁶⁵

C'è da augurarsi, infine, che in un futuro non lontano la Chiesa in Cina trovi la libertà, l'unità e la serenità necessarie per avviare una riflessione teologica adeguata alle sfide della modernità e alla ricchezza di questa nobile e antica civiltà.

³⁶⁵ Cf. GUTHEINZ, *Uno sguardo sul «Laboratorio» della teologia cinese*, 350.

CONCLUSIONE

Nei primi due capitoli abbiamo esposto come la prima preoccupazione di Ricci non fu tanto l'evangelizzazione diretta, ma la possibilità della permanenza in Cina, finalizzata alla futura diffusione della fede cristiana. Però non è difficile riconoscere, anche se è meno evidente, che il suo vero obiettivo fu proprio quello di impostare un lavoro di inculturazione – ovvero di «evangelizzazione indiretta» – nella prospettiva unitaria del «realismo sapienziale logocentrico»:¹ basandosi sulla ragione, dialogando con gli intellettuali cinesi, ed elaborando con il loro aiuto una terminologia teologica cinese, condizione necessaria per far conoscere Cristo e incarnare il messaggio evangelico nel contesto culturale cinese.

L'opera di Ricci – di cui il *TZSY* fu davvero il capolavoro, essendo tuttora il più importante libro nella storia della Chiesa in Cina – deve essere sempre letta in quest'ottica, per non rischiare di ridurre il grande missionario maceratese a un semplice scienziato e umanista. In un certo senso, tutti i libri da lui composti sono catechetici, anche se non in senso stretto, perché furono tutti finalizzati a eliminare le diffidenze intorno al cristianesimo, e a permetterne lo sviluppo.

Nei capitoli successivi abbiamo analizzato dettagliatamente i contenuti teologici del *TZSY*: che possono essere rintracciati nella Bibbia, nella *Summa Theologiae*, nel *CCC*, ecc. In tal modo abbiamo visto concretamente come Ricci fondò la propria opera di catechesi,

da una parte, sul rispetto delle sane usanze del luogo che i neofiti cinesi non dovevano abbandonare quando abbracciavano la fede cristiana, e, dall'altra, sulla consapevolezza che la Rivelazione poteva ancor più valorizzarle e completarle. E fu proprio a partire da queste convinzioni che egli, come già avevano fatto i Padri della Chiesa nell'incontro del Vangelo con la cultura greco-romana, impostò il suo lungimirante lavoro di inculturazione del Cristianesimo in Cina, ricercando un'intesa costante con i dotti di quel Paese.²

¹ Cf. OLMI, «La teologia del *Catechismo* ricciano», in RICCI, *Catechismo*, 59-66.

² BENEDETTO XVI, *Quarto espleto saeculo*, 537.

Nell'ultimo capitolo abbiamo cercato di illustrare che l'ammirazione verso padre Ricci, come ci ha ricordato Benedetto XVI, non deve far dimenticare il ruolo e l'influsso dei suoi amici e collaboratori cinesi; in particolar modo, dei «quattro celebri convertiti», ossia i «quattro saggi», pilastri della nascente Chiesa cinese.³ Essi non solo sostennero le opere dell'evangelizzazione in Cina, difendendola energicamente dagli attacchi dei nemici e da pericoli di ogni genere, come fedeli protettori della missione cattolica; ma anche contribuirono dinamicamente all'integrazione tra cultura e fede cristiana, scrivendo libri e collaborando attivamente all'opera di traduzione dei missionari.

La presente dissertazione ha cercato di esporre una riflessione sistematica dell'opera svolta da Ricci assieme ai suoi interlocutori, fornendo una chiave interpretativa per giustificare la valutazione del *TZSY* come «un capolavoro, non solo della catechesi missionaria, ma della letteratura teologica universale»;⁴ e facendo emergere la ricchezza dei suoi contenuti teologici, sinora sottovalutati da gran parte della critica ricciana.

Alla luce di questo lavoro, certamente non è difficile ammettere che Ricci riuscì a riflettere con lucidità sul mistero del Dio rivelato, per conoscerlo più profondamente e renderlo più facilmente comunicabile ai cinesi; per scoprire il paradigma che guidò i protagonisti del *TZSY*, nella loro ricerca costante della Verità; e per rendersi conto della preziosità del suo valore, come ammette anche la teologia occidentale contemporanea.⁵

A più di quattrocento anni dalla sua prima pubblicazione, il *TZSY* appare di grande attualità non solo per i cristiani cinesi ma per la Chiesa universale: come esempio di evangelizzazione e di dialogo interculturale, come ponte solido e sicuro tra fede e cultura, sul quale si può avanzare senza timore, con lo sguardo rivolto all'avvenire,⁶ per nuovi contributi originali e fruttuosi della ricerca teologica.

³ Cf. BENEDETTO XVI, *Quarto recurrente saeculo*, 360.

⁴ OLMI, «La teologia del *Catechismo* ricciano», 58.

⁵ Cf. OLMI, «La teologia del *Catechismo* ricciano», 59.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, «Discorso», 276.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

<i>AAS</i>	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
a.C.	avanti Cristo
<i>AG</i>	<i>Ad Gentes</i> (1965)
APCC	Associazione Patriottica dei Cattolici Cinesi (1957)
AT	Antico Testamento
CCC	<i>Catechismo della Chiesa Cattolica</i> (1999 ²)
CCC-C	<i>Compendio Catechismo della Chiesa Cattolica</i> (2005)
CIC	<i>Codex iuris canonici</i> (1983)
CT	<i>Catechesi Tradendae</i> (1979)
d.C.	dopo Cristo
<i>DH</i>	<i>Dignitatis humanae</i> (1966)
<i>DSC</i>	<i>Compendio della dottrina sociale della Chiesa</i> (2004 ³)
<i>EF</i>	<i>Enciclopedia filosofica</i> (2006)
<i>EN</i>	<i>Evangelii nuntiandi</i> (1975)
<i>EV</i>	<i>Enchiridion Vaticanum</i> (1981)
<i>FR</i>	<i>Fonti Ricciane</i> (1949)
<i>GS</i>	<i>Gaudium et Spes</i> (1965)
LC	Letterato cinese
<i>LG</i>	<i>Lumen Gentium</i> (1964)
LO	Letterato occidentale
<i>NAE</i>	<i>Nostra Aetate</i> (1965)
[n.d.c.]	nota del traduttore
<i>NDT</i>	<i>Nuovo Dizionario di Teologia</i> (1979 ²)
NT	Nuovo Testamento
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i> (1963)
[s.l.]	senza luogo
<i>UR</i>	<i>Unitatis redintegratio</i> (1964)
TZSY	《天主实义》 <i>Tiānzhǔ shíyì</i> (1603)

BIBLIOGRAFIA

Fonti:

D'ELIA P.M. (ed.), D'ELIA P.M. (ed.), *Fonti ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina: da Macao a Nanciam (1582-1597)*, 3 voll., La libreria dello Stato, Roma 1942, I.

–, *Fonti ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina: da Nanciam a Pechino (1597-1611)*, 3 voll., La libreria dello Stato, Roma 1949, II.

–, *Fonti ricciane. Storia dell'introduzione del cristianesimo in Cina: appendici e indici*, 3 voll., La libreria dello Stato, Roma 1949, III.

La Bibbia di Gerusalemme, EDB, Bologna 2000¹⁷.

李之藻 (ed.), 《天学初函》 (*La prima collana sulla dottrina celeste*), 6 voll., in 吴相湘 (ed.), 《中国史学丛书》 (*Collana di studi storici della Cina*), 台湾学生书局, 台北 1965.

《牧灵圣经》 (*La Bibbia Pastorale*), 爱德印刷, 南京 2000.

《圣经》 (*La Bibbia*), 爱德印刷, 南京 1992.

STANDAERT N. – DUDINK A. (edd.), *Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus*, 12 voll., Taipei Ricci Institute, Taipei 2002, I, 1-116.

徐光启, 《辩学疏稿》 (*Lettera di apologia riguardante la dottrina*), in 吴相湘 (ed.), 《中国史学丛书》 (*Collana di studi storici della Cina*), 6 voll., 台湾学生书局, 台北 2000³, I, 19-36.

–, 《圣教规箴箴赞》亦称《大赞诗》 (*La grande poesia*), in 朱维铮 – 李天纲 (edd.), 《徐光启全集》 (*Catalogo completo dei libri di Xú Guāngqǐ*), 10 voll., 上海古籍出版社, 上海 2010, IX, 421-422.

杨廷筠, 《天释明辩》 (*Spiegazione del Cielo nelle discussioni illuminate*), in 吴相湘 (ed.), 《天主教东传文献三编》 (*Il terzo catalogo dei testi cristiani della missione cattolica in Oriente*), 3 voll., 台湾学生书局, 台北 2000, I, 229-417.

Testi magisteriali:

BENEDETTO XVI, *Ai vescovi, ai presbiteri, alle persone consacrate e ai fedeli laici della Chiesa Cattolica nella Repubblica Popolare Cinese*, 27 maggio 2007, *AAS XCIX* (2007), 553-581.

–, *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, Libreria Edizione Vaticana, Città del Vaticano 2006.

–, «Lettera del Santo Padre Benedetto XVI ai vescovi, ai presbiteri, alle persone consacrate e ai fedeli laici della Chiesa Cattolica nella Repubblica Popolare cinese», in *Il regno. Documenti*, 13 (2007).

–, *Quarto espleto saeculo ad obitu Matthaei Ricci*, 6 maggio 2009, *AAS CI* (2009), 536-538.

–, *Quarto recurrente saeculo ad obitu Patris Matthaei Ricci, S.I.*, 29 maggio 2010, *AAS CII* (2010), 358-360.

Catechismo della Chiesa Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999².

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006.

Compendio della dottrina sociale della Chiesa, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004³.

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, Sessione IV, 21.11.1964, *EV* 1/284-456.

–, Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione *Dei Verbum*, Sessione VIII, 18.11.1965, *EV* 1/872-911.

–, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, Sessione IX, 7.12.1965, *EV* 1/1319-1644.

–, Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, Sessione VIII, 18.11.1965, *EV* 1/912-1041.

–, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ag gentes*, Sessione IX, 7.12.1965, *EV* 1/1087-1242.

–, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, Sessione IV, 21.11.1964, *EV* 1/494-572.

- , Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, Sessione IX, 7.12.1965, *EV* 1/1042-1086.
- , Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non-cristiane *Nostra Aetate*, Sessione VII, 28.10.1965, *EV* 1/853-871.

CONGREGAZIONE DELLE CAUSE DEI SANTI, *Le cause dei santi. Sussidio per lo studium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012².

GIOVANNI PAOLO II, «Alle comunità cattoliche cinesi, 18 febbraio 1981», *La Traccia* 2(1981).

- , «Discorso», in CIGLIANO M. (ed.), *Atti del convegno internazionale di studi ricciani. Macerata-Roma, 22-25 ottobre 1982*, Centro Studi Ricciani, Macerata 1984, 271-276.
- , Esortazione Apostolica post-sinodale *La Chiesa in Asia*, 6.11.1999, *EV* 18/1772-1937.
- , Esortazione Apostolica sulla liturgia romana e l'inculturazione *Varietates legitimae*, 25.01.1994, *EV* 14/66-157.
- , Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione *Fides et ratio*, 14.09.1998, *EV* 8/2375-2600.

LEONE XIII, Lettera Enciclica *Rerum novarum*, *Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 134.

PAOLO VI, Esortazione Apostolica sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975, *EV* 5/1588-1716.

PIO XII, *Ad apostolorum principis*, in MOMIGLIANO E. (ed.), *Tutte le Encicliche dei Sommi Pontefici*, Editore dall'Oglio, Milano 1963³.

- , «Come si coltivano le virtù?», Il discorso dell'udienza generale del mercoledì, 14 aprile 1943.

SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, *Instructio circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus Plane compertum est*, 8 dicembre 1939, *AAS XXXII* (1940) 1, 24-26.

Studi:

- AA. VV., «Ragione», in BONI L. (ed.), *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, Redazioni Garzanti, Milano 1987².
- ABBAGNANO N., «Pensiero», in FORNERO G. (ed.), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2005⁹.
- AGOSTINO, *Dialoghi*, in CATAPANO G. (ed.), *Classici del pensiero occidentale*, Bompiani, Milano 2009.
- ALENI G., *Vita del Maestro Xitai del Grande Occidente*, a cura di CRIVELLER G., Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia 2010.
- AMALADOSS M. – GIBELLINI R. (edd.), *Teologia in Asia*, Queriniana, Brescia 2006.
- AVANZINI F., *Confucianesimo e taoismo*, Editrice Queriniana, Brescia 2000.
- BARBAGLIO G. – DIANICH S. (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1979².
- BATTAGLINI M., «Matteo Ricci e la tradizione libraria cinese», in MIGNINI F. (ed.), *Padre Matteo Ricci. L'Europa alla corte dei Ming*, Mazzotta, Milano 2005.
- BOF G., «Immortalità», in BARBAGLIO G. – DIANICH S. (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia* Edizioni Paoline, Roma 1979², 607-621.
- BRESCIA T., *Il tao dello Spirito. Bibbia, Tao e Scienza Sintesi di Verità*, Hermes, Roma 2000.
- BREZZI A. – ET AL. (edd.), *Al Confucio d'Occidente. Poesie cinesi in onore di P. Giulio Aleni S.J.*, Fondazione civiltà bresciana, Brescia 2005.
- BÜRKLE H., *L'uomo alla ricerca di Dio. La domanda delle religioni*, Jaca Book, Milano 2000.

- 蔡德贵,《中国哲学流行曲》(*La canzone di moda della filosofia cinese*), 山东人民出版社, 济南 2000.
- CARAMELLA S., «Scetticismo», in CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed.), *Enciclopedia Filosofica*, 4 voll., Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma 1957, IV.
- CASTELLUCCI E., *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Cittadella Editrice, Assisi 2010.
- CERVELLERA B., *Missione Cina. Viaggio nell'impero tra mercato e repressione*, Ancora, Milano 2003.
- CHENG A., *Storia del pensiero cinese. Dalle origini allo «studio del Mistero»*, 2 voll., Einaudi, Torino 2000, I.
- CHIN A., *Confucio. Una vita di pensiero e di politica*, Editori Laterza, Bari 2008.
- CODA P., *Il Logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004.
- CONFUCIO, *I dialoghi*, Rizzoli, Milano 1980³.
–, *I detti di Confucio*, a cura di LEYS S., Adelphi, Milano 2006.
- CONGAR M.Y.J., *Teologia. Una riflessione storica e speculativa sul concetto di teologia cristiana*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012.
- 丛新强,《基督教文化与中国当代文学》(*La cultura del cristianesimo e la letteratura cinese contemporanea*), 山东文艺出版社, 济南 2009.
- CORBON J., *La liturgia alla sorgente*, Edizioni Paoline, Roma 1982.
- COSTA G. M., «Linee pedagogiche per essere testimoni della croce attraverso l'inculturazione: P. Matteo Ricci», in TACCONE F. (ed.), *L'agire sociale alla luce della teologia della croce*, Edizioni OCD, Roma 2011, 95-153.
- CRIVELLER G., «La controversia dei riti cinesi», in *Ad gentes* 15 (2011) 1, 23-48.
–, *Matteo Ricci, missione e ragione. Una biografia intellettuale*, PIMedit, Milano 2010.

- , *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuit's presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Ricci Institute for Chinese Studies, Taipei 1997.
- CRIVELLER G. (ed.), *La Cina e il Cristianesimo*, Edizione Missionaria Italiana, Bologna 2011.
- 崔维孝, 《明清之际西班牙方济会在华传教研究 (1579-1732)》 (*Lo studio della missione dell'ordine francescano spagnolo in Cina tra dinastia di Ming e quella di Qing 1579-1732*), 中华书局, 北京 2006.
- D'AQUINO T., *La Somma Teologica*, Casa Editrice Adriano Salani, Roma 1958.
- DEBERGH M., *I primi pilastri dell'evangelizzazione dell'India, del Giappone e della Cina*, in MEZZADRI L. (ed.), *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura, Il tempo delle confessioni (1530-1620/30)*, Borla, Roma 2001.
- 邓恩 (DUNNE H.G.), 《从利玛窦到汤若望》 (*Generation of Giants. The story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*), 余三乐 – 石蓉合译, 上海古籍出版社, 上海 2008².
- DHAVAMONY M., *Inculturazione. Riflessioni sistematiche di antropologia sociale e di teologia cristiana*, San Paolo, Milano 2000.
- DI GIORGIO F., *La porta aperta. Il dialogo di Padre Matteo Ricci con le religioni cinesi*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.
- , «Il dialogo di Padre Matteo Ricci con la cultura cinese», in *La Cina e i cinesi del 1600 dai «Commentari della Cina»*. *Supplemento della Rivista Italiana di Medicina Tradizionale Cinese* 5 (1-1995) 59.
- DREYFUS P., *Matteo Ricci. Uno scienziato alla corte di Pechino*, San Paolo, Milano 2006.
- 段德智, “编者序” («Prefazione dell'editore»), in 《天主教思想与文化》 (*Journal of Catholic Thought and Culture*) (2012) 1, IV-XII.

DUCORNET É., *La Chiesa e la Cina*, Jaca Book, Milano 2008.

ETCHEGARAY R., *Verso i cristiani in Cina. Visti da una rana dal fondo di un pozzo*, Mondadori, Milano 2005.

方豪, 《中国天主教史人物传》 (*I personaggi storici della Chiesa in Cina*), 上海教区光启出版社, 上海 2003.

房志荣, 《论基督徒读〈孟子〉: 『天地正气与超见和刚毅之神』》 (*Un trattato sul «Mencio» dal punto di vista cristiano. Qi positivo del cielo e della terra e lo spirito del consiglio e della fortezza*), 光启出版社, 台北 2008.

FAZZINI G. - LAZZAROTTO S.A. (edd.), *Cattolici in Cina. Una storia di fedeltà, le sfide del futuro*, San Paolo, Milano 2008.

FERRERO M., *The cultivation of virtue in Matteo Ricci's «The True Meaning of the Lord of Heaven»*, Fu Jen Catholic University Press, Taipei 2004.

FONTANA M., *Matteo Ricci. Un gesuita alla corte dei Ming*, Oscar Mondadori, Milano 2008.

GENG ZHANHE F., «La via antropologica della teologia cinese odierna», in *Sacra Dottrina* 56 (2011) 3, 271-282.

GENTILI O., *L'apostolo della Cina. P. Matteo Ricci S.J. (1552-1610)*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Vaticano 1982³.

GIACCHETTA F., *Gioco e trascendenza. Dal divertimento alla relazione teologica*, Cittadella Editrice, Assisi 2005.

GILSON E., «Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être», in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (1973) 40, 7-36.

GIOIA M. (ed.), «Gli scritti di Ignazio di Loyola», in *Classici delle Religioni. La religione cattolica*, UTET, Torino 1977.

GIULIODORI C. – SANI R. (edd.), *Scienza Ragione Fede. Il genio di P. Matteo Ricci*, Eum, Macerata 2012.

GIUNIPERO E., *Chiesa cattolica e Cina comunista. Dalla rivoluzione del 1949 al Concilio Vaticano II*, Morcelliana, Brescia 2007.

GRANET M., *Il pensiero cinese*, Adelphi Edizioni, Milano 1971.

谷寒松 (GUTHEINZ L.), 《谷寒松神学论文选辑》 (*Theological Essays of Luis Gusheinz*), 辅大神学丛书第80期, 光启文化事业, 台北 2007.

–, “牧灵中的天主: 我们的大父母” («Il Signore del Cielo è, nel senso pastorale, il nostro grande Padre e Madre»), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (1999) 121, 429-440.

–, 《天主论-上帝观: 天地人合一》 (*The Mystery of God: Heaven-Earth-Man*), 辅大神学丛书第56期, 光启文化事业, 台北 2003³.

GUARDINI R., *Accettare se stessi*, Morcelliana, Brescia 1993².

–, *Religione e rivelazione*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

–, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2003⁹.

GUZZO A. – MATHIEU V., «Ragione», in CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (ed.), *Enciclopedia Filosofica*, 4 voll., Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma 1957.

HON TAIFAI S., «Inculturation of faith by Way of Friendship», in *Sacra Dottrina* 56 (2011) 3, 76-110.

胡国桢, “评介『天主实义』伦理学” («Il trattato sulla morale nel *Vero significato del Signore del Cielo*»), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (1983) 56, 309-326.

–, “评介『天主实义』的天主论” («Il trattato sul Signore del Cielo nel *Vero significato del Signore del Cielo*»), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (1983) 56, 267-284.

黄保罗, 《汉语学术神学: 作为学科体系的基督教研究》 (*Sino-Christian Academic Theology. The Study of Christianity as an Academic Discipline*), 宗教文化出版社, 北京 2008.

- 黄一农,《两头蛇:明末清初的第一代天主教徒》(*I serpenti con due teste: i primi cristiani della dinastia del trado Ming e primo Qing*),上海古籍出版社,上海 2008².
- IAMMARONE L., «A proposito del saggio “Il Creatore del mondo” di Mario Pangallo», in *Aquinas*, XLVIII (2005) 3, 569-591.
- 金秉洙,《冲突与融合——佛教与天主教的中国本地化》(*Conflitto e incorporarsi. L'inculturazione del buddismo e del cattolicesimo in Cina*),光启出版社,台北 2001.
- JING G., «L'esperienza mistica cinese e l'esperienza religiosa. Il pensiero del 道 Dào nel 道德经 Dàodéjīng come spazio di comprensione della rivelazione di Dio», in *Sacra Dottrina* 56 (2011) 3, 251-270.
- , «Il concetto di Tian e Dao ne *Il vero significato del Signore del Cielo* di Matteo Ricci e la sua possibilità di sviluppo teologico», in GIULIODORI C. – SANI R. (edd.), *Scienza Ragione Fede. Il genio di P. Matteo Ricci*, Eum, Macerata 2012, 387-403.
- 孔子,《孔子》(*Confucio*),延边大学出版社,长春 2001.
- 孔子–孟轲,《四书》(*I Quattro Libri*),民族出版社,北京 2004.
- 劳伯堃 (LO WILLIAM) – ET AL. (edd.), “从『天主实义』一书评介利玛窦几个重要的思想”(«A critique of some concepts in the true idea of God of Matteo Ricci»), in 《神学年刊》(*Theology Annual*) (1980) 4, 40-59.
- 老子,《老子读本:林翠萍注释》(*Il libro di Lǎozǐ. Commento di Lin Cuiping*),台南汉风出版社,台南 1996.
- ,《老子》(*Lǎozǐ*),中国文史出版社,北京 2003.
- LAZZAROTTO S.A., *Politica religiosa in Cina. Contraddittoria ricerca di una “società armoniosa”*, Edizioni OCD, Roma 2006.
- 利玛窦–金尼阁,《利玛窦中国札记》(*Diario di viaggio in Cina di Matteo Ricci*),中华书局,北京 2005⁵.

LIVI A., *Filosofia del senso comune. Logica della scienza & della fede*, Ares, Milano 1990.

–, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo. Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Massimo, Milano 1992.

李锡辉, “汉语神学初探” (*The first attempt of Sino-Christian Theology*), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (2009) 179, 19-27.

李之藻, “读景教碑书后” («Una riflessione dopo la lettura della stele della religione della Luce»), in 《天学初函》 (*La prima collana sulla dottrina celeste*), I, 77-92.

–, “畸人十篇序” («Prefazione del *Dieci capitoli di un uomo straordinario*»), in 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》 (*Tutte le opere scritte in cinese di Matteo Ricci*), 501-502.

–, “译寰有论序” («Prefazione dell’*Interpretazione dell’universo*»), 《四库全书存目丛书》 (*Series of index to The Imperial Collection of Four*) 子部 94 《寰有论》 (*Interpretazione dell’universo*), 齐鲁书社, 济南 1995, 4.

–, “天主实义重刻序” («La prefazione per la terza edizione del *TZSY*»), 燕贻堂, 杭州 1607, attualmente collocato in Jap-Sin I, 44, 1-4; in 朱维铮, 《利玛窦中文著译集》 (*Tutte le opere scritte in cinese di Matteo Ricci*), 99-100.

LUCA A., *Nella Cina dei boxers. La prima missione saveriana (1899-1901)*, EMI, Bologna 1994.

–, *Alessandro Valignano (1539-1606). La missione come dialogo con i popoli e le culture*, EMI, Bologna 2005.

罗光, 《利玛窦传》 (*Biografia di Matteo Ricci*), 辅大出版社, 台北 1982³.

–, 《徐光启传》 (*Biografia di Xu Guangqi*), 传记文学出版社, 台北 1982.

–, 《利玛窦传》 (*Biografia di Matteo Ricci*), in 《罗光全书》 (*Tutti gli scritti di Luó Guāng*), 46 voll., 台湾学生书局, 台北 1996, XXVIII, 1-254.

–, 《徐光启传》 (*Biografia di Xú Guāngqǐ*), in 《罗光全书》 (*Tutti gli scritti di Luó Guāng*), 46 voll., 台湾学生书局, 台北 1996, XXVIII, 254-454.

LUPIERI E., *Identità e conquista. Esiti e conflitti di un’evangelizzazione*, EDB, Bologna 2005.

MANCINI E., *Un ponte tra Cina e Europa. Matteo Ricci*, Edizioni Paoline, Milano 1990.

MASSON M. – ISTITUTO RICCI DI PARIGI E TAIPEI (edd.), *Grandi religioni e culture nell'estremo Oriente. Cina*, Jaca Book - Massimo, Milano 2008.

MELIS G., «Temi e tesi della filosofia europea nel “Tianzhu Shiyi” di Matteo Ricci», in CIGLIANO M. (ed.), *Atti del convegno internazionale di studi ricciani. Macerata-Roma, 22-25 ottobre 1982*, Centro Studi Ricciani, Macerata 1984, 65-92.

–, «L'eredità di Matteo Ricci nella Cina del Settecento», in *Mondo Cinese* 54 (1986), 31-62.

MENEGON E., *Un solo cielo. Giulio Aleni S.J. (1582-1649): Geografia, arte, scienza, religione dall'Europa alla Cina*, Grafo edizioni, Brescia 1994.

孟子, 《孟子》 (Mèngzi), 延边大学出版社, 长春 2001.

墨子, 《墨子》 (Mòzi), 普天出版社, 台中 1996.

NARDI E., *Cristianesimo ed esistenza. Il messaggio spirituale di Romano Guardini*, Edizione Messaggero Padova, Padova 1999.

NICOLINI-ZANI M., *La via radiosa per l'oriente. I testi e la storia del primo incontro del cristianesimo con il mondo culturale e religioso cinese (secoli VII-IX)*, Edizioni Qiqajon Comunità di Bose, Magnano 2006.

–, «Linee di sviluppo della teologia in Cina negli ultimi decenni, tra inculturazione e contestualizzazione», in *Sacra Doctrina* 56 (2011) 3, 223-250.

OLDSTONE-MOORE J., *Capire il confucianesimo*, Oriente Universale Economica Feltrinelli, Milano 2007.

OLMI A., «Senso della realtà e scienza del sacro: appunti per una ierologia realista», in *La visibilità del Dio invisibile, Divus Thomas* 111 (2008) 51, 152-172.

–, «Ragione e fede nel *Catechismo* di Matteo Ricci», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 15 (2011) 29, 51-74.

–, «Ragione naturale e ragione sapienziale nel pensiero di P. Matteo Ricci», in GIULIODORI C. – SANI R. (edd.), *Scienza Ragione Fede. Il genio di P. Matteo Ricci*, Eum, Macerata 2012, 259-287.

–, *P. Matteo Ricci e san Tommaso d'Aquino. Sette studi sul tomismo sapienziale*, ESD, Bologna 2020.

- PALMER M., *Il taoismo. Conoscenza e immortalità*, Xenia, Milano 2007.
- RATZINGER J., *Dio e il mondo. Essere cristiani nel nuovo millennio*, San Paolo, Milano 2001.
- , *Fede. Verità. Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005².
- , *Non esiste Fede che non sia Cultura*, in *Mondo e Missione* (1993) 10, 657-665.
- RICCI M., *Catechismo. Il vero significato di «Signore del cielo»*, a cura di 孙旭义 SUN XÜYI – OLMI A., ESD, Bologna 2013.
- , *Dell'amicizia*, Quodlibet, Macerata 2010².
- , *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, a cura di DEL GATTO M., Quodlibet, Macerata 2006².
- , *Dieci capitoli di un uomo strano*, a cura di WANG S. E MIGNINI F., Quodlibet, Macerata 2010.
- , *Il vero significato del «Signore del cielo»*, a cura di CHIRICOSTA A., Urbaniana University Press, Roma 2006.
- , *Lettere (1580-1609)*, a cura di D'ARELLI F., Quodlibet, Macerata 2001.
- , *The True Meaning of the Lord of Heaven [T'ien-chu Shih-i]*, a cura di MALATESTA E.J., Institut Ricci-Ricci Institute, Taipei-Paris-Hong Kong 1985.
- RICCI M. – TRIGAULT N., *Entrata nella China de' Padri della Compagnia del Gesù (1582-1610)*, Edizioni Paoline, Roma 1983.
- RICCIARDOLO G., *Oriente e Occidente negli scritti di Matteo Ricci*, Chirico, Napoli 2003.
- RODRIGO O.A.R.R., *Manuale delle cause di beatificazione e canonizzazione*, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, Roma 2004².
- SABATTINI M. – SANTANGELO P., *Storia della Cina. Dalle origini alla fondazione della repubblica*, Laterza, Bari 1989.
- SALVIONI E., *Padre Matteo Ricci*, Società Editrice Internazionale, Torino 1947.

- 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 editore, Roma 2010.
- SCIACCA M.F. (ed.), *Con Dio e contro Dio. Raccolta sistematica degli argomenti pro e contro l'esistenza di Dio*, Marzorati, Milano 1987.
- SHELKE C. – DEMICHELE M. (edd.), *Matteo Ricci in China. Inculturation through friendship and faith*, GBP, Roma 2010.
- 沈定平, 《明清之际中西文化交流史——明代: 调适与会通》 (*La storia dello scambio interculturale tra Cina e Occidente durante le dinastie Ming e Qing. La dinastia Ming: accomodamento e approfondimento*), 商务印书馆, 北京 2007.
- SHIH J., «L'attività missionaria di Matteo Ricci», in CIGLIANO M. (ed.), *Atti del convegno internazionale di studi ricciani. Macerata-Roma, 22-25 ottobre 1982*, Centro Studi Ricciani, Macerata 1984, 255-266.
- , «Matteo Ricci e le religioni cinesi», in D'ARELLI F. (ed.), *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci (Atti del Convegno internazionale, Macerata 23-26 ottobre 1996)*, Istituto per l'Africa e l'Oriente, Roma 1998, 57-71.
- 孙尚扬, 《基督教与明末儒学》 (*Il cristianesimo e il confucianesimo nel tardo dinastia Ming*), 东方出版社, 北京 1996².
- , 《利玛窦与徐光启》 (*Matteo Ricci e Xú Guāngqǐ*), 中国国际广播出版社, 北京 2009.
- 孙尚扬 – 钟鸣旦, 《一八四〇年前的中国基督教》 (*Il cristianesimo in Cina prima dell'anno 1840*), 学苑, 北京 2004.
- 孙旭义 SŪN XÙYÌ, *L'Eucaristia in Cina. Nell'evangelizzazione e nell'inculturazione. Testi e prassi celebrativa*, ESD, Bologna 2009.
- TAN YUNKA J., «Jesus the Crucified and Risen Sage. Towards a Confucian Christology», in V. TIRIMANNA (ed.), *Asian Faces of Christ*, Bangalore 2005, 49-87.

- TESTA B., *L'evangelizzazione delle culture e l'inculturazione del fatto cristiano. Con un'antologia di testi da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI*, Quaderni di Sacramentaria & Scienze Religiose, Ancona 2010.
- VITALI D., *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993.
- WANG XIAOCHAO, *Christianity and imperial culture: Chinese christian apologetics in the seventeenth century and their latin patristic equivalent*, Brill, Leiden 1998.
- 武德龙, 《中华福传史》 (*La storia dell'evangelizzazione in Cina*), [s.l.] 2005.
- 《现代汉语词典》 (*Dizionario della lingue cinese moderna*), 商务印书馆, 北京 2008⁵.
- 杨廷筠, 《天释明辩》 (*Spiegazione del Cielo nelle sue discussioni illuminate*), in 吴相湘 (ed.), 《天主教东传文献续编》 (*La seconda collana dei documenti del cattolicesimo in Oriente*), 台湾学生书局, 台北 2000, I, 229-417.
- 颜炳罡, 《心归何处? 儒家与基督教在近代中国》 (*Dove andrà il cuore? Il confucianesimo e il cristianesimo nella Cina moderna*), 山东人民出版社, 济南 2005.
- YVES M. – CONGAR J., *Teologia. Una riflessione storica e speculativa sul concetto di teologia cristiana*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012.
- 岳云峰, “评介『天主实义』的灵魂论” (《Il trattato dell'anima nel vero significato di “Signore del Cielo”》), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (1983) 56, 285-307.
- ZEULI C. (ed.), *Matteo Ricci S.J. Lettere del Manoscritto maceratese*, Centro Studi Ricciani, Macerata 1985.
- 张春申, 《基督的教会》 (*La Chiesa di Cristo*), 光启文化事业, 台北 2003.
- , 《圣体圣事的教理与神学解释》 (*La spiegazione teologica e catechetica dell'Eucaristia*), 闻道出版社, 台南 1989.

- , 《中国灵修刍议》 (*Il trattato della spiritualità cinese*), 光启出版社, 台中 1978.
- , “中国人的气论与神学上的几个课题” («Alcuni temi teologici e il trattato del qì cinese»), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (1982) 53, 341-368.
- 张奉箴, “利玛竇的摯友李我存” («Lǐ Wǒcún, amico di Matteo Ricci»), in 《神学论集》 (*Collectanea Theologica*) (1970) 4, 247-266.
- , 《利玛竇在中国》 (*Matteo Ricci in Cina*), 闻道出版社, 台南 1985.
- 张世华 (ed.), 《外教社简明意汉——汉意词典》 (*SFLEP Dizionario conciso Italiano-Cinese Cinese-Italiano*), 上海外语教育出版社, 上海 2006.
- 张晓林, 《天主实义与中国学统——文化互动与诠释》 (*Il vero significato di «Signore del cielo» e la tradizione culturale cinese. La reciproca dinamica culturale e le sue esegesi*), 学林出版社, 上海 2005.
- ZHAO G., «L’azione apostolica di Matteo Ricci vista da un cinese», in *Ad gentes* 15 (2011) 1, 93-100.
- 郑维亮 (CHENG J.), *Energy and Environment: The spiritual-human-material nexus*, The Edwin Mellen Press, New York 1992.
- , *Carriers and Radiators of Divine Energy: an Integration of Our Eastern and western Traditions on Grace*, The Edwin Mellen Press, New York 1995.
- , 《中国气神学发展之刍议》 (*Un trattato sullo sviluppo della teologia del qì cinese*), 辅仁大学出版社, 台北 2003.
- , *A Comparative Study between St. Thomas Aquinas’ Concept of Ipsum Esse Subsistens and the Concept of Qi in Guanzi’s Four Daoist Chapters* (《圣多玛斯『独立自存的存有本身』概念与管子四篇『气』概念比较研究》), Grace Institute of the Holy Eucharist Press, Toronto 2011.
- , *Radiation of the Holy Eucharist*, Grace Institute of the Holy Eucharist Press, Toronto 2010.
- , 《基督气论刍议》 (*Un trattato sulla cristologia con il concetto del qì*), 辅仁大学出版社, 新北 2011.
- , 《新福传：无所不在的基督》 (*La nuova evangelizzazione. Cristo onnipresente*), 辅仁大学出版社, 新北 2013.

钟鸣旦 (STANDAERT N.), 《可亲的天主——清初基督徒论帝谈天》 (*Il Dio amabile. Un cristiano parlava di Dio nell'inizio della dinastia di Qīng*), 光启文化事业, 台北 1998.

-, 《杨廷筠明末天主教儒者》 (*Yáng Tīngyún. Un confuciano cattolico nel tardo dinastia Ming*), 社会科学文献出版社, 北京 2002.

ZHUANGZI, *Zhuangzi*, a cura di Liou Kia-hway, Adelphi, Milano 2005⁴.

庄子, 《庄子》 (*Zhuāngzi*), 延边大学出版社, 长春 2001.

朱恩天, 《重读老子》 (*Una rilettura del Lǎozǐ*), 辽宁大学, 沈阳 2000.

朱雁冰, “翻译——一个在方法上及理念上的探索过程” («Traduzione: una ricerca del processo filosofico e metodologico»), in 杨熙楠 – 雷保德 (edd.), 《翻译与吸纳——大公神学和汉语神学》 (*Translation and Adoption. Ecumenical theology and Christian Theology in Chinese*), 道风书社, 香港 2004, 187-197.

朱维铮 (ed.), 《利玛窦中文著译集》 (*Tutte le opere scritte in cinese di Matteo Ricci*), 复旦大学出版社, 上海 2001.

朱哲, 《先秦道家哲学研究》 (*La ricerca della filosofia taoista di preqin*), 上海人民出版社, 上海 2000.

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2022

1

PIERGIORGIO PIERRE GALASSI O. P., *Un caso marginale? L'incontro tra Cina ed Europa a partire dall'opera di traduttore di padre François Noël SJ (1651-1729)* (pp. 11-37)

AMBROSE MONG, *Gods vs God, from many to one* (pp. 38-60)

SERGIO PARENTI O. P., *Quale coscienza morale?* (pp. 61-101)

FABIO PARI O. P., *Analytical steps and their importance for a correct exegesis: Isaiah 8:23* (pp. 102-131)

MATTEO PASQUALONE, *"Eva del Vermont". Marginalia biblico-teologici a L'iris selvatico di Louise Glück* (pp. 132-158)

ANTONINO POSTORINO, *L'anticristo come anticomunione. La diatriba dei vaccini e l'oscuramento della ragione: un compito indifferibile per la teologia anagogica* (pp. 159-207)

王振江 WANG ZHENJIANG, *La paternità di Dio secondo Matteo 1-2* (pp. 208-235)

PIETRO ZAULI O. P., *Il fondamento agiologico dell'ecumenismo. Riflessioni sulla "Ut unum sint" di san Giovanni Paolo II alla luce di san Tommaso d'Aquino* (pp. 236-269)

2 Monografia

SUN XUYI

LA RAGIONE UMANA NELL'EVANGELIZZAZIONE DELLA CINA

Il vero significato di Signore del cielo (天主实义) di padre Matteo Ricci SJ (pp. 11-576)

FILOSOFIA

- SUBACCHI M., *Che cos'è l'uomo. Maritain e Heidegger a confronto*
- MONDIN B., *Ontologia e Metafisica*, 3^a ed.
- MONDIN B., *Storia della Metafisica*, voll. 1-3, 2^a ed.
- SUBACCHI M., *Esistenza e libertà. Saggio sull'Esistenzialismo*
- TESTI C. A., *La logica di Tommaso d'Aquino. Dimostrazione, induzione e metafisica*
- MONDIN B., *Epistemologia e Cosmologia*, 2^a ed.
- BARZAGHI G., *Diario di metafisica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Etica e Politica*, 2^a ed.
- MONDIN B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, 2^a ed.
- MONDIN B., *Il problema di Dio*, 2^a ed.
- RUFFINENGO P. P., *Ontonòdesis. 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*, 2^a 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*, 3^a ed.
- BASTI G., *Filosofia dell'uomo*, 3^a 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, 2^a ed.*

TEOLOGIA

- DRAGO D., *Misericordia e giustizia. La prassi canonica per la gestione di casi di abusi sessuali su minori e persone vulnerabili*
- GOUTIERRE M.-D., *L'uomo, via di Cristo*
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 2005-2021*
- MORINI E., *La Chiesa Ortodossa, 2ª ed.*
- DE ANDIA Y., *Mistero, Mistagogia, Mistica*
- GOUTIERRE M.-D., *Dio è luce, Dio è amore*
- LÉMONON J.-P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù, 2ª ed.*
- GARROGOU-LAGRANGE R., *Vita spirituale*
- FESTA G. ed., *L'esegesi biblica di Marie-Joseph Lagrange*
- PARI M. R., *L'ascensione di Cristo e la sua sessione alla destra del Padre*
- DRAGO D., *I Canonici dello Spirito*
- DERMINE F. M., *Ragioniamo sul demonio*
- SANTA SEDE, *Enchiridion di Bioetica. Da Pio X a Francesco*
- MAGNANINI P. - NAVA P., *Grammatica della lingua ebraica, 2ª ed.*
- VAGNEUX Y., *Co-Esse. Il Mistero trinitario nel pensiero di Jules Monchanin*
- FESTA G., *L'eredità dei Santi Padri. Cassiano e i Domenicani*
- SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza, 2ª ed.*
- MONDIN B., *Storia della Teologia, vol. 4, 2ª ed.*
- CHARDON L., *La Croce di Gesù. Dove sono provate le più belle verità della teologia mistica e della grazia santificante, 2ª ed.*
- BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
- 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*, 2^a 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*, 2^a ed.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 2^a ed.
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium*, 2^a 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*
- 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*
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- AA. VV., *Le sette 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*

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
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di ottobre 2022
presso Venti Media Print, Monteriggioni, Siena

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.com

Direttore/Editor

Michele Roberto Pari O. P.

Comitato di redazione/Associate editors

Paolo Calaon, Andrea Codignola, Gianni Festa,
Francesco Lorenzon, Stefano Prina, Marco Rainini

Consiglio scientifico/Scientific board

Giorgio Carbone O. P., Attilio Carpin O. P., Erio Castellucci,
François Dermine O. P., 靖保路 Jing Bǎolù,
Sergio Parenti O. P., Cesare Rizzi, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-5545-065-2



9 788855 450652

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO