

*L'ATEISMO DEI CINESI IN MATTEO RICCI E NICCOLÒ  
LONGOBARDO.  
La strategia missionaria della Compagnia di Gesù in Cina*

di Michela Catto

Gli scritti che i gesuiti inviarono dalla Cina furono il mezzo di un «rapporto duraturo tra la Compagnia e il pubblico»<sup>1</sup> europeo. Il nuovo Paese fu riscoperto e a poco a poco svelato all'Europa che ne conobbe la geografia, la politica, gli usi dell'economia e i costumi e che ne subì il fascino. Le parole degli storici a commento dell'impatto di tali conoscenze in Europa sono significative: c'è chi scrive dell'inizio di una «esperienza di una nuova dimensione spirituale» e della «conquista di uno strumento di tipo nuovo»;<sup>2</sup> chi sottolinea che fu evento «destinato a reagire in modo decisivo su tutta la sua vita, sulla sua cultura, sulla coscienza di sé e del proprio destino».<sup>3</sup>

Le prime descrizioni che giunsero sulle religioni dei cinesi, nonostante ovviamente il grande interesse dei missionari per le credenze e le pratiche, sono piuttosto brevi e scarse. Spesso i missionari porgono le proprie scuse per l'assenza di notizie su questo tema, indicandone i motivi nella difficoltà di comprendere, schedare e descrivere il carattere “religioso” della cultura cinese, in cui «no ay religión y el poco culto que ay, es tan intrincado, que sus mesmos religiosos no saben dar razón dél», scrive ad esempio Matteo Ricci a Giambattista Román nel 1584.<sup>4</sup>

Nella lingua cinese, così come in molte altre lingue, non esiste una parola per significare “religione” nella stessa accezione del mondo europeo (tanto che per la Cina si parla di «invenzione delle religioni»)<sup>5</sup>. Possiamo quindi ben immaginare lo sforzo fatto dai primi gesuiti nel tentativo di classificare e narrare a coloro che mai avevano visto la Cina un sistema religioso che non aveva nulla di confrontabile nella realtà conosciuta dell'Europa di età moderna e che

---

<sup>1</sup> A. Prosperi, *Il missionario*, in R. Villari (a cura di), *L'uomo barocco*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 179-218, p. 185.

<sup>2</sup> W. Kaegi, *Voltaire e la disgregazione della concezione cristiana della storia*, in Id., *Meditazioni storiche* (1942), a cura e con una presentazione di D. Cantimori, Bari, Laterza, 1960, pp. 216-238, p. 233.

<sup>3</sup> E. Garin, *Alla scoperta del 'diverso': i selvaggi americani e i saggi cinesi*, in Id., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1975, pp. 327-362, pp. 331-332.

<sup>4</sup> M. Ricci, *Lettere (1580-1609)*, a F. D'Arelli (a cura di), Macerata, Quodlibet, 2001, lettera a Giambattista Román, 13 settembre 1584, p. 84.

<sup>5</sup> V. Gossaert, *L'invention des «religions» en Chine moderne*, in A. Cheng (éd.), *La pensée en Chine aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2007, pp. 185-210.

avrebbe di qui a poco creato importanti problemi alla cronologia biblica proprio con l'antichità delle sue credenze.<sup>6</sup>

Una delle questioni che la scoperta della Cina pose immediatamente all'attenzione del pubblico europeo fu quella del presunto ateismo che la governava. La parola ateismo usata dai primi gesuiti del Seicento in Cina era sorprendentemente ricca di significati. Essa stava a metà tra l'ateismo-politico con cui in Europa si andavano definendo le dottrine di Niccolò Machiavelli e del suo "allievo e imitatore" Jean Bodin,<sup>7</sup> e l'ateismo con cui, dapprima gli ebrei, poi i cristiani in quanto eredi della tradizione giudaica, erano stati definiti dalla cultura romana,<sup>8</sup> un concetto dunque legato ai comportamenti e alle abitudini, al non volersi mescolare con gli altri: era ancora priva sia del significato di "oltraggio" a Dio attraverso la sua negazione sia di quell'assenza di qualità morali che avrebbe accompagnato per lungo tempo la reputazione degli atei nella società europea. Una parola ancora in bilico nel suo significato, ma già pronta a entrare nel grande dibattito sul rapporto tra morale e religione che sarebbe sorto con la pubblicazione dei *Pensées divers sur la comète* (1682) e, ancor più con *Continuation des Pensées diverses* (1704) di Pierre Bayle ponendo con forza la questione dell'esistenza di una moralità anche in assenza di una credenza o di una fede religiosa.

Nel corso di questo scritto confronterò due descrizioni del sistema religioso cinese. Quella di Matteo Ricci (1552-1610), il fondatore della missione della Compagnia di Gesù in Cina e l'esecutore pratico della cosiddetta *accommodatio* gesuitica, e quella di Niccolò Longobardo (1565-1655), il successore del Ricci alla guida della missione ma anche oppositore e critico della metodica ricciana dell'adattamento. Due modi di intendere, comprendere e capire la Cina che si tradussero nell'elaborazione di due strategie missionarie diverse pur essendo nate entrambe in seno alla Compagnia di Gesù. Il punto di divergenza sorgeva dal contrasto che i due gesuiti ebbero nella comprensione del confucianesimo, e dunque di quella religione, o sistema morale di valori, che veniva dalla Compagnia di Gesù durante i primi passi in terra cinese ascritto all'ateismo: per Ricci un ateismo limitato ai confuciani dell'epoca, per il Longobardo ai confuciani del presente e del passato. Ma come vedremo anche dal diverso valore e giudizio morale attribuito a colui che veniva indicato come ateo: per Ricci l'interlocutore quasi ideale del cristianesimo, per Longobardo già un personaggio che, per il suo uso strumentale della religione, andava ascritto alla schiera di coloro di cui non ci si poteva fidare e che bisognava temere.

---

<sup>6</sup> D. Pastine, *Il problema teologico delle culture non cristiane*, in *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*. Atti del convegno di studio di Santa Margherita (19-21 maggio 1977), Firenze, La Nuova Italia editrice, 1978, pp. 1-22; P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa, Nistri-Lischi, 1969.

<sup>7</sup> Sulla letteratura contro Machiavelli, messo all'Indice nel 1559 e riconfermato nel 1564, che inizierà a essere prodotta a partire dal 1589, si veda R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chael Hill and London, The University of North Carolina Press, 1990; P.D. Stewart, *Innocent Gentillet e la sua polemica antimachiavellica*, Firenze, La Nuova Italia, 1969 e C. Frémont, *Le machiavélisme et l'antimachiavélisme confondus par l'athéisme. Critique de la doctrine du pouvoir chez d'Holbach*, «Problèmes d'histoire des religions», 8, 1997, pp. 55-69.

<sup>8</sup> A. von Harnack, *Mission et expansion du christianisme dans les trois premiers siècles*, Paris, Cerf, 2004 (ed. tedesca 1924), pp. 342-351, pp. 342-43; R. Koch Pietre, *Paul et les Épicuriens d'Athènes entre polythéisme, athéisme et monothéisme*, «Diogene», 205, 2004, 1, pp. 52-68. Si veda anche E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno "Chi vede me vede il Padre"*, Milano, Feltrinelli, 2008.

### 1. *L'inizio: Matteo Ricci e l'ateismo dei cinesi.*

La prima articolata descrizione delle religioni cinesi per il pubblico europeo è quella di Matteo Ricci nella sua *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, pubblicato postumo nel 1615, in una traduzione latina profondamente rimaneggiata del confratello Nicolas Trigault con il titolo di *De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu*. Lo scritto di Ricci si inserisce in un momento temporale cruciale per più motivi. Prima di tutto, la definizione delle religioni presenti in Cina ha luogo quando Ricci ha già compiuto, grazie all'aiuto dei suoi amici letterati confuciani e in un contesto di riflessione sul confucianesimo interno alla Cina, la scelta di abbandonare la tonaca buddista per la veste confuciana.<sup>9</sup> Secondariamente è il momento in cui le religioni cinesi vengono definite per il pubblico europeo, assumendo una propria identità entro gli schemi della cultura occidentale, archetipo della costruzione ricciana. Ricci compara, cerca di spiegare muovendo da un archetipo culturale, e quindi “riconosce” e definisce una cosa riportandola, calandola nella storia del cristianesimo; ma utilizza anche un archetipo, nel senso più generale e proprio del termine, poiché molti aspetti della cultura cinese facevano pensare al mondo pagano dell'Occidente entro cui l'antico cristianesimo era sorto e in cui aveva alla fine trionfato. La visione apostolica paolina della storia che accompagnò i gesuiti in Cina, e, più generalmente, i gesuiti nella loro esperienza missionaria,<sup>10</sup> le analogie che apparentemente si riscontravano tra la storia cinese e la storia dell'Europa pagana non potevano che alimentare la fiducia sugli esiti finali della missione. Ricci dunque descrive le religioni cinesi usando i libri cinesi, facendosi aiutare nell'interpretazione dai letterati cinesi e poi ritraduce tutto in un linguaggio comprensibile agli europei, scegliendo di usare ora una parola ora l'altra compiendo in questo modo una scelta interpretativa che, come in ogni traduzione, non fu solo linguistica.

In *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina* (capitolo X. Di varie sette che nella Cina sono intorno alla Religione<sup>11</sup>), sin dalle prime battute dello scritto appare chiaro il desiderio di dare un ritratto positivo dei cinesi, descrivendoli come l'umanità più prossima al cristianesimo, nel suo presente come nel suo passato,<sup>12</sup> «Romani, Greci e Egizi»

---

<sup>9</sup> Una svolta che Ricci spiegava al generale Acquaviva in una lettera del 4 novembre 1595 attirando l'attenzione sullo scarso credito che i monaci avevano nella società cinese: «Oltre di ciò determinassimo sbandire il nome di bonzo, con che sin hora ci avevano chiamato in questo regno, che è tra loro come frate, ma cosa molto bassa; perché come nella Cina ci sono tre sette principali, quella de' bonzi che non pigliano mogli e stanno ne' tempi adorando gli idoli, è la più bassa per esser di gente povera senza studio de lettere. E benché professano virtù, sono forse i più vitiosi di tutti gli altri, e specialmente i governatori, oltre l'esser di setta contraria a loro, non ne fanno nessun caso. E come questi si radono i capelli e la barba, tengono altari e stanno in tempj senza pigliar moglie, facilmente penzorno che noi eramo della stessa»: M. Ricci, *Lettere*, p. 309.

<sup>10</sup> Sull'identità della prima Compagnia cfr. G. Mongini, *Compagnia di Gesù e Chiesa primitiva: un mito identitario tra eresia e ortodossia. Riflessioni sull'autocoscienza gesuitica delle origini*, in Id., «Ad Christi similitudinem». Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia, Alessandria, edizioni dell'Orso, 2011, pp. 7-21.

<sup>11</sup> M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, M. Del Gatto (a cura di), Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 90-106. Studi recenti hanno messo in dubbio l'autenticità ricciana di questo testo, attribuendone la redazione allo stesso Niccolò Longobardo: cfr. G. Ricciardolo, *Oriente e Occidente negli scritti di Matteo Ricci*, Napoli, Chirico, 2003, pp. 176 ss.

<sup>12</sup> Su questo punto esplicito era stato più o meno negli stessi anni il gesuita spagnolo missionario in Perù e in Messico José de Acosta (ca. 1540-1600) che nel suo *De promulgando evangelio apud barbaros sive de procuranda Indorum salute* aveva classificato i nuovi popoli secondo una struttura piramidale riservandone il vertice a quei popoli che non si allontanavano eccessivamente dalla retta ragione e dall'uso comune del genere umano, e cioè a

aveva scritto Sant'Agostino nella sua *Città di Dio*, «noi cristiani li consideriamo superiori agli altri in quanto sono d'accordo con noi sulla dottrina di un solo Dio, autore dell'universo, non solo immateriale perché trascende tutti gli esseri materiali ma anche indefettibile perché trascende tutte le anime, nostro principio, nostra luce, nostro bene».<sup>13</sup>

Per l'antico confucianesimo Ricci riprende, forse, la frase agostiniana e l'amplia nella sua portata affermando che i filosofi cinesi erano superiori ai filosofi pagani in quanto mai «credettero cose tanto sconcie quanto credettero i nostri Romani, i Greci, gli Egittij e altre strane nationi» o, ancora scrive, che «di tutte le gentilità venute a notizia della nostra Europa non so di nessuna che avesse manco errori intorno alle cose della religione di quello che ebbe la Cina nella sua prima antichità». E l'assenza di errori veniva ravvisata, con un'evidente forzatura, nell'esistenza di un credo in un «supremo nume che chiamano Re del Cielo, o Cielo e Terra».

Nella descrizione di Ricci, il buddismo e il taoismo sono religioni di natura superstiziosa e idolatrica e il confucianesimo diventa la “legge” religiosa con cui il cristianesimo può dialogare. Non è solo una tattica, non è solo l'idea di conquistare dapprima le élites. Il confucianesimo per Ricci è la legge antica che governa la Cina, che ha libri, che è stimata, e che non ha idoli. Un giudizio positivo che giunge a ritenere che molti di essi, antichi cinesi, si fossero salvati «nella legge naturale». Il confucianesimo, ancora di più, possiede, secondo Ricci, alcuni elementi che lo avvicinano al cristianesimo. I confuciani dell'antichità credevano nel «Castigo divino» e nel «premio che hanno da ricevere i Cattivi et i buoni» e all'immortalità dell'anima; anche i riti agli antenati e a Confucio, che agli occhi di Ricci non sono di natura religiosa, diventano cerimonie che avvicinano i cinesi ai cristiani, perché, essendo praticati più per i vivi che per i morti, rispondono al bisogno di rispettare le gerarchie – dei deboli verso i potenti, dei figli verso i padri, delle mogli rispetto ai mariti – sanzionando così un'altra vicinanza del confucianesimo cinese al cristianesimo e al suo “onora il padre e la madre”.

Secondo Ricci i riti a Confucio e agli antenati non sono né idolatrici né superstiziosi, «se bene, aggiunge il Ricci, serà meglio commutar questo in limosine ai poveri per le anime di tali defunti, quando saranno Christiani».<sup>14</sup> Il principio dell'*accommodatio* “temporanea” sarà espresso più e più volte da Ricci nella sua corrispondenza e sintetizzato nel desiderio di voler «tirare alla nostra opinione il principale della setta de' letterati, che è il Confutio, interpretando in nostro favore alcune cose che aveva lasciate scritte dubbiose. Con che guadagnorno i Nostri molta gratia con i letterati che non adorano gli idoli».<sup>15</sup> L'accomodamento momentaneo e l'uso strategico dei testi filosofici cinesi sono il fondamento dell'azione missionaria di adattamento del cristianesimo. «[...] ganando su amor hacemos nuestras cosas mejor; y así, entrando con él, salimos con nosotros» aveva scritto Ignazio di Loyola in una delle lettere che rappresenta il sunto della tecnica missionaria della Compagnia di Gesù.<sup>16</sup> In quest'ottica anche le ritualità della Cina erano

---

«coloro che hanno un governo stabile, leggi pubbliche, città fortificate, magistrati rispettati, e ciò che più importa, uso e conoscenza delle lettere, perché ovunque vi sono libri e monumenti scritti la gente è più umana e politica». Ho usato l'edizione uscita a Lugduni per Laurentii Anisson, 1670, pp. a4r-v. Si veda J.-P. Rubiés, *Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry*, «Journal of the History of Ideas», 67, 2006, 4, pp. 571-596.

<sup>13</sup> Sant'Agostino, *La città di Dio*, Roma, Città Nuova, 2010, VIII, 10, pp. 376-377.

<sup>14</sup> M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Giesù*, pp. 96-97.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 455.

<sup>16</sup> Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae et Instruciones. I. (1524-1548)*, Romae, MHSI, 1964, da Roma ineunte settembre 1541, p. 180. Ciò era espresso anche negli *Esercizi spirituali*, fondamento della Compagnia di Gesù dove il principio di base era che «como para un tiempo tenemos neçessidad de unos exerçijos, así spirituales como corporales, para otro diuerso de otros diuersos», a causa del fatto che «los [exerçijos] que nos han seydo buenos

accettabili: erano pratiche civili e politiche, fatte per gli uomini e non per Dio. Come per Erasmo le vuote cerimonie cristiane, o per Lutero le ritualità “papiste”, i riti cinesi erano pratiche “indifferenti”, *adiaphora*, che potevano essere utilizzate purché non si attribuisse loro il valore di opere necessarie alla salvezza.<sup>17</sup>

L'attrazione che il Ricci ebbe nei confronti del confucianesimo, e che lo condusse ad abbandonare l'apparentamento con il buddismo, non sorgeva dai valori religiosi ma «precisamente per su naturaleza no religiosa, es decir, sus valores éticos y sociales».<sup>18</sup> Per il gesuita il confucianesimo era la setta

instituita per il buon governo della Republica, e così ben possono essere di questa Academia e farsi Christiani, posciaché nel suo essenziale non contiene niente contra l'essentia della fede Catholica; né la fede Catholica impedisce niente, anzi agiuta molto alla quiete e pace della repubblica, che i suoi libri pretendono.<sup>19</sup>

Una teoria che lo induceva a riconoscere nei cinesi la presenza di un antico «lume naturale» o di un antico monoteismo di cui si era persa la memoria; strada quest'ultima che sarà percorsa con decisione dai gesuiti aderenti al cosiddetto figurismo, impegnati a ritrovare nei testi del neoconfucianesimo le antiche vestigie del cristianesimo.<sup>20</sup>

Nella descrizione del confucianesimo – non sempre chiaramente distinto tra l'antico e il moderno – ben due volte Ricci utilizza la parola ateismo. Una prima volta, quasi all'inizio del capitolo, laddove afferma che il «lume naturale» si è attenuato e che

la natura corrotta, se non viene agiutata dalla gratia divina, sempre da se stessa se ne corre al basso, vennero poi questi miseri huomini puoco a puoco spegnendo tanto di quel primo lume et ad allargarsi in una libertà sì grande che dicono e fanno già quanto vogliono de dritto e di torto senza nessuna paura; e talché quei che in questi tempi scappano dall'Idolatria, puochi sono che non cadano nell'atheismo;

una seconda alla fine del capitolo, laddove afferma che l'opinione più comune era quella di ritenere le tre religioni «una stessa cosa» (un corpo e tre teste scriverà nel suo *Catechismo*

---

para un tempo no son tales y continuamente para otro». In tal modo qualsiasi pratica religiosa non è altro che un mezzo, uno strumento la cui validità e efficacia non è oggettiva ma al contrario del tutto soggettiva e legata allo specifico stadio spirituale in quel momento o periodo vissuto.

<sup>17</sup> Si veda M. Catto, G. Mongini, *Missioni e globalizzazioni: l'adattamento come identità della Compagnia di Gesù*, in M. Catto, G. Mongini, S. Mostaccio (a cura di), *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche in età moderna tra storia e storiografia*, Collana “Biblioteca di Nuova Rivista Storica”, 42, 2010, pp. 1-16, 5-6. Si veda inoltre, I.G. Županov, *Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du XVIIe siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», 51, 1996, 6, pp. 1201-1223. Sul concetto di *adiaphora* nei primi gesuiti si veda G. Mongini, *Lo spiritualismo nella Compagnia di Gesù tra dissenso e obbedienza. Le teologie gesuitiche delle origini*, in Id., «Ad Christi similitudinem», pp. 131-154.

<sup>18</sup> Cfr. J.A. Cervera Jiménez, *La interpretación ricciana del confucianismo*, «Estudios de Asia y Africa», 37, 2002, 2, pp. 211-239, p. 221.

<sup>19</sup> M. Ricci, *Della entrata della Compagnia di Gesù*, p. 98.

<sup>20</sup> Su questo tema si veda C. von Collani, *Die Figuristen in der Chinamission*, Frankfurt am Main-Bern, Verlag Peter D. Lang, 1981; D.E. Mungello, *The Reconciliation of Neo-Confucianism with Christianity on the Writing of Joseph de Prémare, S.J.*, «Philosophy East and West», 26, 1976, 5, pp. 389-410; e M. Lackner, *Jesuit Figurism*, in Th.H.C. Lee (ed.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 129-149.

cinese), convinti che «in questa materia di religione, quanto più modi di dire vi sono, tanto più utilità apporta al Regno». Ecco che da questa tolleranza verso le religioni i cinesi «vengono a restare senza nessuna, per non seguire nessuna di cuore. E così altri chiaramente confessando la loro incredulità, altri ingannati dalla falsa persuasione di credere, vengono la maggior parte di questa gente a stare nel Profundo dell'Atheismo».

L'ateismo che ha in mente Ricci è contraddistinto dall'apertura strumentale ad altri culti, usanze e riti (e dunque dall'incredulità e da una certa forma di indifferentismo religioso), volto a concepire la religione come mero mezzo di gestione della vita politica, sociale, morale ed etica dello Stato. Coloro che Ricci vuole convertire non sono i pagani, gli idolatri o i superstiziosi ma gli atei, e questi ultimi non sono coloro che negano l'esistenza di Dio, ma che, pur avendo una certa attitudine religiosa (praticano i riti), non si pongono domande su Dio. I cinesi a cui Ricci si rivolge erano sì «epicurei», o «pitagorici»,<sup>21</sup> ma la battaglia contro i pagani era stata già vinta una volta nel passato della storia del cristianesimo. Ricci proprio calandosi nella cultura dei mandarini cinesi proponeva un percorso di formazione in cui la conoscenza di Dio era possibile attraverso un metodo razionale e scientifico, fondato sulla filosofia e la scienza europea, per poi, gradualmente, passare ai filosofi e ai poeti della Bibbia: esattamente come era stato fatto dai cristiani della Chiesa primitiva con l'interpretazione in forma allegorica delle Sacre Scritture piene di segreti comprensibili col solo discernimento.<sup>22</sup>

L'evangelizzazione della Cina nel modello ricciano, che sarà seguito sostanzialmente dai gesuiti sino al XVIII secolo, prosegue ideologicamente quella degli apostoli. Ed è così che i gesuiti si rappresentano. Matteo Ricci, come aveva già fatto Paolo di Tarso, astenendosi dal proclamare un'incompatibilità tra confucianesimo e cristianesimo, diviene come un apostolo della Chiesa primitiva tra i gentili e i pagani dell'Impero romano. Nell'epopea gesuitica la conversione della Cina sarà interpretata da questo momento in poi secondo delle modalità di tipo costantiniano: l'obiettivo è la conversione dell'imperatore cinese, come prima era stato fatto con l'imperatore Costantino; il cosiddetto editto di tolleranza che verrà promulgato da Kangxi nel 1692 in questa prospettiva diverrà come l'editto di Milano del 313; le persecuzioni dei martiri cristiani saranno esempio, modello e giustificazione delle cicliche persecuzioni dei gesuiti in Cina; la segretezza delle pratiche religiose e della conoscenza della religione cristiana in Cina verranno paragonate a quelle dei primi cristiani; la ciclica ostilità del potere politico e della classe dirigente cinese ricorderanno la condizione di vita e di affermazione dei primi cristiani. Come San Paolo, apostolo dei Gentili, Ricci gettava i presupposti di un'assimilazione della cultura confuciana al cristianesimo che, come era avvenuto, per la "grande Chiesa" dell'antichità, non avrebbe contaminato la Chiesa stessa.

I passi che Matteo Ricci dedicava alla descrizione delle religioni cinesi erano avvertiti come problematici già dai suoi contemporanei. Così infatti possiamo interpretare le alterazioni compiute dal confratello belga Nicolas Trigault che portando il *Della entrata della Compagnia di*

---

<sup>21</sup> M. Ricci, *Lettere*, p. 100, lettera a Claudio Acquaviva, 20 ottobre 1585: «Non voglio consumare in questo la carta in darli conto delle sette della Cina per essere cosa lunga. In breve le dico che i grandi sono tutti della setta epicurea, non già di nome, ma con leggi e opinioni; 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 transmigrazione di animali tra gli huomini et anco nelli animali».

<sup>22</sup> Si veda in generale J. Ries, *Il Mito e il suo significato*, Milano, Jaca Book, 2005.

*Giesù e Christianità in Cina* in Europa e licenziandolo per la stampa in lingua latina nel 1615<sup>23</sup> ne modificava in parte i contenuti per offrire agli europei un'immagine della Cina più “tranquillizzante”. Per limitarci alle “alterazioni” compiute nella traduzione della descrizione del confucianesimo, Trigault eliminava i passi in cui Ricci rivelava la presenza nella Cina di un lume naturale, quelli in cui Ricci sperava che «molti di quegli antichi si salvassero nella legge naturale» (anche se non avevano conosciuto la Rivelazione cristiana). O, ancora, Trigault distinse tra letterati cinesi e filosofi cinesi – assente nella versione ricciana – che mirava a distinguere tra due tipi di interlocutori e per descrivere i mandarini utilizzava proprio il termine di *philosophi*. I «veri letterati» di Ricci (termine indicato per coloro che erano ostili a ogni interpretazione dei classici fatta attraverso il buddismo e il taoismo) diventano i filosofi, contrari agli idoli e fedeli a Confucio.

L'interlocutore da evangelizzare e da convertire scelto da Ricci, e rafforzato dalla traduzione di Trigault – l'unica nota agli europei sino al XX secolo – è dunque l'ateo, seppure un ateo che non si oppone alle ritualità della religione, un personaggio colto e incredulo che fa della religione un mero strumento di governo e del suo ateismo un atteggiamento del tutto interiore.

Nella tradizione gesuitica la definizione ricciana si perfezionerà con la pubblicazione del *Confucius Sinarum Philosophus*, traduzione latina di buona parte dei *Quattro libri* attribuiti a Confucio uscita nel 1687 a Parigi e compiuta da un gruppo di gesuiti (Prospero Intorcetta, Christian Herdrich, Philippe Couplet e François Rougemont) in cui i letterati confuciani vengono definiti «atheopoliticis».<sup>24</sup> Nel *Confucius Sinarum* il termine di ateismo, con tutte le sue accezioni negative, veniva riservato al buddismo,<sup>25</sup> mentre al confucianesimo era sì applicato ma attenuato dall'aggettivo politico, come già avveniva in Europa.<sup>26</sup> Ancora una volta si seguiva la linea ricciana, neutralizzando ogni aspetto religioso del confucianesimo, almeno di quello praticato dalle sue élites.<sup>27</sup>

Il *Confucius Sinarum* ebbe una grande importanza nella cultura europea poiché permetterà di conoscere gli scritti di Confucio in Occidente. L'effetto dell'arrivo delle traduzioni degli scritti confuciani sarà dirompente. Già l'anno successivo alla pubblicazione dell'opera gesuitica, nel 1688, vedranno l'uscita alcune opere che testimoniano l'impatto della conoscenza del pensiero

---

<sup>23</sup> Uscita ad Augsbourg nel 1615, la traduzione latina fu ripetutamente riedita nel 1616, 1617, 1623 e 1684 e tradotta nelle principali lingue europee: in francese (1616, 1617, 1618), tedesco (1617), spagnolo (1621), e italiano (1622). Lo scopo dell'opera era di procacciare nuove risorse finanziarie per rendere autonoma la missione cinese. Si veda l'importante saggio di L. Fezzi, *Osservazioni sul De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Iesu di Nicolas Trigault*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», 2000, pp. 541-566, ripreso con nuove considerazioni da J. Gernet, *Della Entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina di Matteo Ricci (1609) et les remaniements de sa traduction latine (1615)*, «Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 147, 2003, 1, pp. 61-84.

<sup>24</sup> *Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucian Classics*, Thierry Meynard (ed.), Roma, IGSI, 2011 (Monumenta Historica Societatis Iesu-Nova Series. 6), pp. 167, 200, 209, 212, 229, 230, 242.

<sup>25</sup> T. Meynard, *Chinese Buddhism and the Threat of Atheism in Seventeenth-Century Europe*, «Buddish Christian Studies», 31, 2011, pp. 3-23.

<sup>26</sup> F. Barbierato, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Milano, Unicopli, 2008, p. 138 in cui afferma l'esistenza della «sostanziale identità implicitamente stabilita fra i “politici” e gli “ateisti”»: entrambi si rivolgevano a considerare esclusivamente le cose umane, interpretando la realtà non più alla luce di Dio, ma come un mero prodotto umano, di cui Dio stesso faceva parte, e la cui esistenza andava sfruttata in termini di controllo sociale e di disciplinamento dei popoli».

<sup>27</sup> G.G. Stroumsa, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge (Massachusetts)-London (England), Harvard University Press, 2010, p. 148.

confuciano: *La Morale de Confucius philosophe de la Chine*, pubblicata ad Amsterdam per i tipi di Pierre Sauvouret, talvolta attribuita allo scrittore francese protestante Jean de La Brune,<sup>28</sup> e la *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*<sup>29</sup> attribuita a Simon Foucher (1644-1696), noto anche come abbé Simon, autorevole membro dell'accademia degli scettici. In esse si affermava che Confucio e la sua dottrina erano «un ombre du Christianisme, et aussi un abrégé de tout ce que les Philosophes avoient reconnu de plus solide en matière de Morale».<sup>30</sup> Nel pensiero confuciano sembravano esservi i contenuti del messaggio evangelico delle Sacre Scritture: «Je ne doute point que vous ne reconnoissiez combien ces sentimens s'accordent avec le Christianisme. On ne pourroit trouver de semblables dans les Proverbes de Salomon et dans plusieurs autres Livres Canoniques, aussi bien que chez les Acadamiciens et chez les Stoïciens».<sup>31</sup>

Confucio diventava una specie di profeta «qui a predict la venue du Messie; car il disoit que le Saint envoyé du Ciel viendroit dans l'Occident. Et il se trouve que la Judée est Occidentale à l'égard de la Chine. Le Saint sçaura toutes choses, et il aura tout pouvoir dans le Ciel et sur la Terre. Cela convient à Jesus-Christ».<sup>32</sup>

La Cina, il suo presunto ateismo e la sua civiltà, entravano prepotentemente nella cultura europea e forse quest'ultima contribuì a dare un significato negativo alla parola ateismo che, come abbiamo visto, Ricci aveva usato per definire gli interlocutori preferiti del cristianesimo e i più prossimi a quest'ultimo dal punto di vista etico e morale. Nel momento in cui Ricci, inviato in Estremo Oriente nel 1577, utilizzava la parola ateismo essa era molto meno negativa di quanto diverrà nei secoli successivi per influsso dei dibattiti europei che si svilupparono in un filo interrotto sino a Pierre Bayle,<sup>33</sup> imponendo con diverse sfumature e accenti una medesima e sola questione, e cioè il rapporto esistente tra la morale e le religioni all'interno di un quadro europeo ove si era ben distinto ciò che era eresia o empietà da ciò che era ateismo.<sup>34</sup> Ateismo, per Ricci e per gli autori del *Confucius Sinarum*, è ancora un aggettivo negativo, ma il meno peggiorativo possibile, e quindi utilizzabile per definire la civiltà migliore sino ad allora incontrata dagli europei e l'interlocutore più prossimo al cristianesimo.

Come nella tradizione di Plutarco, un autore certamente familiare nell'educazione dei gesuiti,<sup>35</sup> superstizione e ateismo sono entrambi negativi, entrambi una deviazione dalla giusta via, entrambi un male che nasce dall'ignoranza e la sconoscenza degli dei le quali provocano però nell'anima due effetti diversi: nelle anime dure l'ateismo, un giudizio falso che non intacca l'anima; nelle anime sensibili e deboli invece penetra la superstizione che muta la natura

---

<sup>28</sup> Cfr. E. Leites, *Confucianism in Eighteenth-Century England: Natural Morality and Social Reform*, in *Actes du II<sup>e</sup> colloque international de Sinology. Les rapports entre la Chine et l'Europe au temps des Lumières*. Centre de Recherches interdisciplinaires de Chantilly (CERIC), 16-18 septembre 1977, Paris, Les Belles Lettres-Cathasia, 1980, pp. 65-81, pp. 66-67.

<sup>29</sup> Paris, chez Daniel Horthemels, 1688.

<sup>30</sup> *Lettre sur la morale de Confucius, philosophe de la Chine*, Paris, chez Daniel Horthemels, 1688, p. 2.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 24.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>33</sup> G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969 e M. Geuna, G. Gori (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, il Mulino, 2011.

<sup>34</sup> Sull'evoluzione del termine ateismo nella cultura occidentale delle società controllate dall'Inquisizione si veda la voce *ateismo* a cura di V. Frajese, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretta da A. Prosperi, I, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 114-118.

<sup>35</sup> *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, A. Demoustier, D. Julia (a cura di), Paris, Belin, 1997, pp. 179.



dell'anima, la ferisce e provoca in essa un male indicibile. L'ateismo dunque, pur essendo un male, era considerato superiore alla superstizione perché l'ateo, senza alcuna divinità, cerca, con l'aiuto della sola ragione, una soluzione alle difficoltà della vita, mentre il superstizioso, vedendo e leggendo nelle difficoltà il solo intervento di un dio malvagio, è paralizzato nella sua azione. Meglio nessuna divinità che dei falsi e inconsistenti o, in altre parole, meglio l'indifferenza che l'inibire la ragione con il credere che il male sorga dagli dei.<sup>36</sup>

## 2. *L'ateismo speculativo e i pericoli per il cristianesimo: l'opera di Niccolò Longobardo.*

L'interpretazione del confucianesimo di Ricci fu subito messa in discussione. Come ha documentato Urs App, già il portoghese João Rodrigues, sulla scia delle letture già compiute dal visitatore Alessandro Valignano circa la natura del buddismo giapponese, giunto in Cina aveva avvertito il suo Generale dei numerosi errori compiuti dai suoi confratelli in Cina.<sup>37</sup> Rodrigues riteneva assolutamente falsa la lettura dell'antico confucianesimo come religione del lume naturale e, rispetto a Ricci, pensava che le tre religioni che costituivano il sistema cinese – confucianesimo, buddismo e taoismo – provenissero tutte dalla Mesopotamia, da cui erano partiti i rimasugli della filosofia ateistica dei Camiti che aveva alimentato tutte le religioni, quelle a Oriente al pari di quelle pagane dell'Occidente, a partire dai filosofi greci. Il neoconfucianesimo dunque non era stato corrotto dal buddismo, e il suo ateismo era connaturato alla sua origine. Sebbene questa interpretazione fosse quasi subito destinata all'oblio, sconfitta durante la conferenza dei missionari a Jiading del 1627, essa non era una singola e isolata voce. Qualcuno di autorevole la pensava allo stesso modo. E in questo caso il suo pensiero giunse in Europa, uscendo dal dibattito strettamente missionario e correndo parallelo alla questione dei cosiddetti riti cinesi perché la valutazione di pratiche e riti doveva essere necessariamente condizionata dal credere o no che la Cina fosse pervasa da un profondo ateismo. Un altro tentativo di revisione del

---

<sup>36</sup> Plutarco, *La superstizione*, R. Laurenti, C. Santaniello (a cura di), Napoli, M. D'Auria editore, 2007 (Corpus Plutarci Moralium, 43), pp. 103-104: «Dunque, e veniamo in argomento, l'ateismo che è un giudizio inconsistente e negatore dell'essere beato e incorruttibile, per la sua incredulità nel divino, sembra portare ad una certa indifferenza; il fine del suo rifiutare gli dei è distruggerne il timore: la superstizione invece, come anche il nome indica, è un'opinione passionale e una credenza generatrice di paura, che immiserisce e distrugge l'uomo, il quale crede sì nell'esistenza di dei, ma di dei ostili e malefici. Sembra che l'ateo resti immoto di fronte alla divinità, mentre il superstizioso, movendosi in maniera non conveniente, ne sia stravolto. L'ignoranza ispira nell'uno un senso di incredulità in chi fa il bene, nell'altro genera, in più, l'opinione che faccia il male. Perciò l'ateismo è un ragionamento errato, la superstizione una passione provocata da un ragionamento erroneo»; *ivi*, p. 119: «Insomma, l'ateismo è indifferenza verso il divino, in quanto non comprende il bene, la superstizione, al contrario, è molteplicità di passioni, che ritiene male il bene»; *ivi*, p. 121: «Orsù, guarda prima l'ateo nei momenti avversi ed osserva il comportamento: se nel complesso è normale, accoglie in silenzio quel che capita e si fa forza e coraggio [...]. Non è questo il comportamento del superstizioso: se gli capita il più piccolo inconveniente, siede inerte, aggiungendo al dolore sofferenze atroci, grandi, inesorabili e si procura inoltre timori, paure, sospetti, turbamenti, rimproverandosi con ogni gemito e con ogni lamento; non incolpa gli uomini né la fortuna né le circostanze né se stesso, ma di tutto il dio [...]».

<sup>37</sup> U. App, *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Rorschach-Kyoto, UniversityMedia, 2012 p. 105.

*modus* di Ricci, come è noto, fu elaborato da Niccolò Longobardo<sup>38</sup> che successe alla morte del Ricci, caduta l'11 maggio 1610, come superiore della missione sino al 1622. Il suo *Responsio brevis super controverias de Xanti, ecc.*, composto in portoghese intorno al 1624, giunse in Europa nella traduzione latina del minorita António de Sancta Maria del 1661, autenticata nel 1662 dal domenicano Juan Bautista Morales. Raggiunse un certo successo con l'edizione del 1676, stampata a Madrid, del domenicano Domingo Navarrete (*Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchía de la China*) e particolarmente con l'edizione francese dell'abate de Ciré delle Missions Étrangères uscita nel 1701, in piena *querelle* parigina sui riti cinesi,<sup>39</sup> con il titolo di *Traité sur quelques points de la religion des chinois*. Lo scritto di Longobardo ebbe un'importante funzione antigesuitica divenendo uno strumento, reso ancora più forte dalla sua presunta attribuzione, per un attacco al metodo della Compagnia di Gesù nell'evangelizzazione della Cina. Le sue linee interpretative furono riprese, per essere confutate da Leibniz nei suoi *Novissima Sinica*, ed erano ugualmente note a Pierre Bayle che le esponeva nel suo *Dictionnaire historique* a testimoniare la varietà e le smagliature del pensiero gesuitico sulla Cina e le sue religioni.<sup>40</sup>

Il nuovo successo dell'opera del Longobardo giungeva in Europa all'indomani dell'*Edictum seu Mandatum* del vicario apostolico Charles Maigrot (1693, ma giunto in Europa nel 1698),<sup>41</sup> con le sue decise condanne della cultura cinese, anche di quella antica, considerata fonte di superstizione, idolatria e ateismo, e dell'intero «systema Patrum Societatis Iesu»: riti e cerimonie, traduzione del nome di Dio e tutta l'utilizzazione e l'interpretazione della cultura cinese, dei suoi antichi testi filosofici. Il vicario apostolico riteneva che fosse impossibile continuare a sostenere che la filosofia cinese, anche se bene interpretata, non avesse nulla di contrario alla legge cristiana<sup>42</sup>: un'affermazione che in sé minacciava la messa al bando di tutti i testi di Matteo Ricci accusato di aver inventato una nuova religione cinese, spalancando le porte all'ateismo e alla superstizione.

---

<sup>38</sup> Cfr. E. Corsi, *Longobardo Niccolò*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2005, 65, pp. 716-720. In realtà la posizione di Longobardo non era affatto isolata all'interno della comunità gesuitica: cfr. U. App, *The Culto of Emptiness*, pp. 91-110.

<sup>39</sup> Sulla complicata e lunga controversia dei riti rimando a D.E. Mugello (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Nettetal, Steyler Verlag, Sankt Augustin-Nettetal, Monograph Series XXXIII & Steyler Verlag, 1994.

<sup>40</sup> «I più brillanti missionari della Cina, tra cui vi sono quelli della vostra Compagnia, sostengono che la maggior parte di questi letterati sono atei, che sono idolatri solo per dissimulazione e per ipocrisia, come molti dei filosofi pagani che adoravano gli stessi idoli del popolo sebbene non ne avessero alcuna credenza: così si può vedere in Cicerone e Seneca. Questi stessi missionari ci insegnano che questi letterati non credono in niente di spirituale, e che il Re del Cielo, che vostro padre Matteo Ricci aveva indicato come il vero Dio, non è che il Cielo materiale; e che quello che essi chiamano gli spiriti della terra, dei fiumi e delle montagne, non sono che le virtù attive di questi corpi naturali. Qualcuno dei vostri autori dice che essi sono caduti, da qualche secolo in questo ateismo, per aver abbandonato i buoni lumi del loro filosofo Confucio. Ma altri, che hanno studiato queste materie con maggiore cura, come il vostro P. Longobardo, sostengono che questo filosofo ha detto delle cose belle per ciò che riguarda la morale e la politica, ma nei confronti del vero Dio e della sua legge egli è altrettanto cieco che gli altri»: P. Bayle, voce «Mandonat», in *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, J. Wetstein et G. Smith, 1740, III, p. 296.

<sup>41</sup> C. von Collani, *Charles Maigrot's Role in the Chinese Rites Controversy*, in D.E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy*, pp. 149-183.

<sup>42</sup> *Historia cultus sinensium seu varia scripta*, Coloniae, 1700, pp. 356-357.

Il trattato del Longobardo, che qui ho usato nell'edizione annotata da Gottfried Wilhelm Leibniz,<sup>43</sup> desiderava riflettere sul sistema religioso e particolarmente sul confucianesimo – la “religio” prescelta da Ricci – nello sforzo, scriveva, di «cercare solo la verità e non dire nulla che si basi sul travestimento e sulla menzogna»:<sup>44</sup> una frase che è più di una sibillina accusa di aver alterato le descrizioni del sistema religioso indirizzata alla Compagnia di Gesù e al suo predecessore Matteo Ricci.<sup>45</sup> Si tratta di un testo in cui Longobardo si addentra nella complessità filosofica del sistema religioso della Cina; una prospettiva che lo poneva in contrasto con il pensiero ricciano conducendolo a ritenere che tutti i confuciani, antichi e moderni, fossero atei: «Per provare che gli antichi sono stati atei basta dire che lo sono i moderni; questi ultimi infatti sono solo l'eco dei primi, su cui si fondano e della cui autorità si avvalgono per dar peso a quanto dicono, sia in materia di scienza sia in materia di religione».<sup>46</sup> Longobardo condivideva l'idea di un legame tra il confucianesimo e il mondo pagano europeo ma solo per rimarcare la condivisione dell'errore, l'essere entrambi il frutto di un medesimo inganno da parte del demonio.<sup>47</sup>

L'interpretazione nasceva da un nuovo modo di leggere il confucianesimo. Esso non era più l'approdo di una dottrina molto simile al monoteismo, com'era stato per Ricci. Estendendo la nozione del doppio insegnamento a tutte le scuole cinesi, (confucianesimo, buddismo e taoismo) Longobardo pensava che vi fossero due livelli di conoscenza di cui i letterati cinesi erano pienamente consapevoli: uno esoterico e l'altro exoterico. Il confucianesimo era quindi una dottrina religiosa e una scienza basata su un doppio binario, uno falso e l'altro vero, vale a dire un sapere segreto riservato ai suoi pochi adepti e una credenza pratica riservata a tutti<sup>48</sup>; un confucianesimo esterno caratterizzato da ritualità e pietà (superstizioso) e uno interno portatore di un pensiero ateo e di una dottrina materialista. Per Longobardo anche molti antichi filosofi, da Pitagora a Platone e sino a Aristotele, avevano adottato questo tipo di duplice insegnamento volto a «non dare al pubblico tutti i misteri della Filosofia, o di darli sotto oscuri veli».<sup>49</sup>

Nel pensiero di Longobardo l'ateismo “politico” dei cinesi cedeva il passo all'analisi della filosofia cinese e a partire da questa affermava che i cinesi «non hanno conosciuto una sostanza spirituale distinta dalla materia, così come noi la concepiamo, e che di conseguenza non hanno conosciuto né Dio né gli Angeli né l'Anima razionale».<sup>50</sup> L'ateismo era a suo avviso una dottrina fisica e morale. La critica al sistema confuciano, che sotto molti aspetti incontrava analoghi dibattiti interni al confucianesimo stesso,<sup>51</sup> era prima di tutto basata su alcune importanti osservazioni ai testi confuciani, in una querelle che sembra quasi riproporre la tradizionale opposizione tra gli antichi e i moderni. Se il Ricci aveva interpretato il confucianesimo a partire

---

<sup>43</sup> N. Longobardo, *Trattato su alcuni punti della religione dei cinesi*, in G.W. Leibniz, *La Cina*, C. Sini (a cura di), Milano, Spirali, 1987, pp. 41-90. Si veda O. Roy, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrain, 1972, pp. 63-72.

<sup>44</sup> N. Longobardo, *Trattato*, p. 42.

<sup>45</sup> «quanto a me, con il permesso del buon Padre [Ricci] e di quelli fra i Padri che sono del suo parere, sono di parere contrario e credo che anche gli antichi fossero atei»: *ivi*, p. 87.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>48</sup> «Hanno due specie di dottrine, una segreta, che essi considerano vera e che i soli Letterati intendono e insegnano sotto forma di figure; l'altra volgare, una figura della prima, ritenuta dai Letterati falsa, nel senso naturale delle parole»: *ivi*, p. 52.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 43-44.

<sup>51</sup> Cfr. J. Gernet, *Chine et christianisme. La première confrontation*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 45-58.

dai testi classici antichi, tralasciando tutta la tradizione cinese che si era depositata nei Commentari, Longobardo dissentiva totalmente da questa linea e proponeva una nuova riflessione intorno alle fonti letterarie del confucianesimo. In quella che possiamo considerare la prima articolata esposizione sull'ateismo cinese Longobardo si chiedeva: qual era il valore da attribuire agli antichi testi cinesi? Quali erano questi testi? Il confucianesimo doveva essere valutato e analizzato attraverso i testi più antichi, talvolta corrotti (in senso filologico e archivistico), o era possibile interpretarli alla luce dei Commentari che nei secoli si erano sviluppati per permettere la lettura dei testi più antichi?

Nella sua valutazione vi era una profonda critica alla scelta compiuta da Ricci e più in generale un tentativo di allontanamento dalla tradizione paolina che tanta parte aveva nell'attività missionaria e particolarmente in quella della Compagnia di Gesù. A suo avviso, infatti, seguire i testi e non i commenti, come aveva fatto Ricci, era l'operazione più semplice da fare, perché in grado di mettere in luce i legami tra il cristianesimo e la cultura cinese (quella dei Letterati). Il metodo era uguale a quello utilizzato nel lontano passato dagli apostoli e, scrive Longobardo, dai Santi che «mettevano a profitto anche le minime cose che trovavano presso i Gentili, come fece in particolare San Paolo quando citò nell'Areopago le parole di un poeta: *Ipsius enim et genus sumus*». <sup>52</sup> Ma Longobardo rifiutava questa tradizione apostolica. Egli scrive che «l'esempio dei Santi, dico bisogna seguirli, quando ci siano buoni motivi per farlo». <sup>53</sup> L'uso paolino e apostolico non poteva essere applicato ai Testi degli antichi cinesi perché erano di oscura interpretazione, pieni di errori per parole illeggibili o “superflue”, come, a suo avviso gli stessi Letterati affermavano. Erano ricchi di enigmi e parabole usate per celare un segreto. Spiegare i Testi in senso differente da quello dato dai Commenti era controproducente perché avrebbe fatto pensare a un'ignoranza dei missionari, «i cinesi immagineranno che non abbiamo letto tutti i loro libri, o che non ne abbiamo colto il vero senso». <sup>54</sup>

Inoltre Longobardo criticava l'uso di farsi aiutare dai letterati cinesi per interpretare e comprendere i testi cinesi poiché, scriveva «non capiscono quanto è importante che non ci sia il minimo errore nelle materie che trattiamo», ma anche perché, continuava,

per mettersi al riparo dal rimprovero che può essere mosso loro, di aver abbracciato una legge straniera, sono entusiasti di trovare nella nostra religione qualche conformità con la loro setta. I Missionari devono essere di più alte vedute. Non sta agli altri guidarli; ma sono loro [i missionari] che devono guidare gli altri e giudicare ciò che convenga o non convenga. <sup>55</sup>

Il confucianesimo era dunque uno strumento nelle mani di pochi che detenevano il vero segreto della dottrina e «se ne servivano così per un principio di politica, per regolamentare i costumi, governare il popolo e stabilire il culto divino» <sup>56</sup> e il rischio, potremmo dire, per il Longobardo era quello di non impadronirsi del segreto. I gesuiti e più in generale il cristianesimo si stava affidando a conoscere del confucianesimo ciò che i Letterati avevano deciso di far conoscere e di farsi così penetrare «dal potente veleno», <sup>57</sup> di contribuire, inserendosi nel dibattito

---

<sup>52</sup> N. Longobardo, *Trattato*, p. 48. Si tratta di Atti degli Apostoli, 17,28: «In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: Poiché di lui stirpe noi siamo».

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 49.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 84.

utilizzando i loro termini ambigui e «anfibiologici»,<sup>58</sup> a rafforzare il sistema ateo della Cina, diventando un'altra delle religioni usate ai fini del buon governo. L'ateismo politico del confucianesimo ricciano – uso per governare – si arricchiva nella visione di Longobardo di una complessa conoscenza della sua dottrina trasformandosi in un ateismo speculativo verso il quale l'atteggiamento gesuitico doveva essere privo di ogni tolleranza o adattamento perché il pericolo era quello di diventare parte del sistema cinese senza conquistare la Cina al Vangelo e l'ateo non era più una tabula rasa in cui agilmente era possibile gettare i bacilli del cristianesimo, ma il perfido e malvagio che dissimulava comportamenti e strumentalizzava la religione.

Nella diversa interpretazione del confucianesimo dei due gesuiti, anche se la Compagnia di Gesù rimarrà sostanzialmente fedele all'interpretazione ricciana,<sup>59</sup> senza dubbio aveva influito lo sviluppo delle conoscenze delle religioni cinesi ora meglio comprese, studiate e interpretate. Longobardo poteva poggiare la sua comprensione su un maggiore e più ampio sapere della realtà cinese, della sua storia e della sua filosofia, ma anche su una cultura europea divenuta molto più intollerante verso l'ateismo. Nella sua diffidenza verso i neoconfuciani, e l'antico confucianesimo, si assommavano ora vigorosamente i connotati negativi che il pensiero politico europeo aveva riservato all'ateismo, fosse speculativo o politico, e la negazione di ogni valore morale a coloro che non aderivano al cristianesimo. Essere atei non era solo non professare alcuna fede, o negare ogni divinità, ma consapevolmente usare la religione ai fini del governare. Una lettura che indirettamente riservava anche alla tolleranza una diversa valutazione: non più strada per entrare in Cina, ma recinto nel quale entrare con cautela e circospezione, perché una sola era la religione in grado di rendere morale l'uomo.

---

**Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net).**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti,

---

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 95.

<sup>59</sup> Una lunga lista di gesuiti sostenitori dell'ateismo cinese veniva stilata da Malebranche. Essa partiva da Matteo Ricci per arrivare a Louis Le Comte e i suoi *Mémoires sur l'état présent de la Chine*, (pubblicati nel 1696 e condannati dalla Sorbonne nel 1700), passando per Niccolò Longobardo, Martino Martini, Alvarez Semedo, Le Gobien e il suo *Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveurs de la religion chrétienne avec un éclaircissement sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts* (1698 e anche questo condannato dalla Sorbonne) e J. Le Favre e il suo *De Sinensium ritibus politicis acta*: cfr. *Témoignages de plusieurs Jésuites touchant l'Athéisme des Chinois*, in Malebranche, *Oeuvres complètes*, XV, A. Robinet (éd.), Paris, Librairie J. Vrin, 1986, pp. 57-59.

modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Giornaledistoria.net](http://Giornaledistoria.net), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "[www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net)". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledistoria.net](http://www.giornaledistoria.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [redazione@giornaledistoria.net](mailto:redazione@giornaledistoria.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.