

*Pietro Lorenzo Maggioni*  
IL «REGNO DEI CIELI»

Metafora promettente per l'annuncio in Cina

SOMMARIO: I. I MOTIVI DI UNA MANCATA INCULTURAZIONE – II. LA METAFORA CELESTE NEL PENSIERO CRISTIANO – III. IL CIELO NEL PENSIERO CINESE E LA SUA CONNESSIONE CON IL SISTEMA POLITICO: 1. *Il concetto di Cielo in Cina dalla preistoria fino al primo impero*; 2. *Il concetto di Cielo nel Confucianesimo*; 3. *Il concetto di Cielo nel Taoismo* – IV. CONCLUSIONI

*«Quando su Pechino non soffia qualche salvifico vento dal deserto,  
il nostro cielo scompare sotto una coltre immobile»<sup>1</sup>.*

Siamo ormai entrati nel «secolo cinese»: è questo il parere di molti osservatori, suffragato da dati che descrivono per la Cina una crescita economica davvero senza precedenti. Il boom si accompagna ad un'influenza politica sempre più invasiva ed efficace all'interno dello scacchiere mondiale. I recenti giochi olimpici di Pechino hanno consegnato al mondo l'immagine di un paese sorprendentemente vivace e, in quanto a capacità tecniche ed organizzative, decisamente avanzato. Neanche l'attuale crisi economica e la fase di recessione globale che ne è derivata sembrano avere di molto minacciato le basi di uno sviluppo pressoché inarrestabile.

Tuttavia il gigante asiatico continua a creare nel mondo apprensioni e paure, ma vi è chi vede proprio nell'apertura ai mercati internazionali la fine annunciata del regime comunista: pur essendo, infatti, ancora lontana dal raggiungimento di una piena democrazia e dal rispetto dei diritti umani fondamentali, la società cinese porta in sé significativi segni di un cambiamento<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> F. RAMPINI, *Il secolo cinese*, Mondadori, Milano 2005, 225.

<sup>2</sup> F. RAMPINI, *Il secolo cinese*; ID., *L'impero di Cindia*, Mondadori, Milano 2006; ID., *L'ombra di Mao*, Mondadori, Milano 2006.

La Chiesa stessa guarda con interesse crescente alle evoluzioni in corso ed è noto a tutti come, ormai da tempo, tra Cina e Vaticano vi sia un tentativo di riavvicinamento<sup>3</sup>.

Come non citare al proposito la lunga lettera scritta da Papa Benedetto XVI alla Chiesa cattolica in Cina e promulgata nel giorno di Pentecoste del 2007<sup>4</sup>? Facendo leva sulle disposizioni conciliari in merito alle nomine episcopali e rifacendosi a discorsi Papali già pronunciati in precedenza – la maggior parte dei quali da parte del venerato predecessore Giovanni Paolo II<sup>5</sup> – l'attuale Pontefice intende prendere posizione, senza ambiguità di sorta, sui problemi che più affliggono la comunità cattolica cinese, da tempo funestata da una divisione interna: tra una «Chiesa ufficiale», che si è vista costretta a scendere a patti con il regime comunista, accettando di fatto che l'elezione dei vescovi non fosse semplicemente posta al vaglio delle autorità governative, ma fosse da queste addirittura predeterminata; e una «Chiesa clandestina» che, volendosi preservare da ogni forma di compromesso, ha preferito continuare a professare segretamente la propria fede cercando, a suo rischio e pericolo, canali di comunicazione con la Chiesa di Roma.

Le elezioni episcopali clandestine sono sempre state osteggiate dal regime come atto di indebita interferenza da parte vaticana nelle questioni interne cinesi. Dal canto suo il Vaticano ha ribadito più volte come sia la scelta che la consacrazione dei pastori siano questioni di natura prettamente pastorale che, solo in seconda battuta, hanno effetti sul piano politico e sociale: esse sono intimamente connesse al ministero del vescovo di Roma il quale deve assicurare, per suo mandato, la successione apostolica e favorire così la comunione tra le Chiese.

Papa Benedetto XVI denuncia senza mezzi termini la situazione di estrema sofferenza cui è sottoposta sistematicamente la Chiesa in Cina: anche la comunità cosiddetta «ufficiale», infatti, non è esente da persecuzioni. Essa,

<sup>3</sup> Per una ricostruzione del travagliato percorso di avvicinamento tra Cina e Vaticano si consideri G. POLITI, «I rapporti tra Pechino e Vaticano da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI», in G. FAZZINI – A.S. LAZZAROTTO, *Cattolici in Cina*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2008, 147-197. Si veda anche É. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, Jaca Book, Milano 2008, 89-101. Degno di particolare interesse è il resoconto della «missione speciale» del cardinal Etchegaray (R. ETCHEGARAY, *Verso i cristiani in Cina*, Mondadori, Milano 2005).

<sup>4</sup> 27.05.07: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III/1 (2007) 942-974.

<sup>5</sup> 01.10.00: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXIII, 12 (2000) 502-504; 24.10.01: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXIV/2 (2001) 601-606.

poi, è composta per lo più da persone che si sentono in intima comunione con il Pontefice e che vivono con grave dissidio interiore il loro adeguamento alle direttive del regime. Per questo non è messa in discussione la «cattolicità» di tale compagine ecclesiale, anche perché, seppur in modo illecito, i vescovi «ufficiali» sono stati consacrati validamente. Anzi, alcuni di essi hanno poi ricevuto il *placet* vaticano, a dimostrazione che pure la comunità ufficiale è guidata da pastori idonei al ministero episcopale.

Dopo aver offerto alle autorità di Pechino la disponibilità ad un dialogo «rispettoso e costruttivo» e aver dichiarato l'intenzione della Chiesa di porsi al servizio del popolo cinese, senza richiesta di privilegio alcuno, Benedetto XVI si rivolge a tutti i fedeli cattolici per chiedere loro coraggiose scelte di riconciliazione e di perdono: solo se si abbandonano le accuse reciproche e si riscopre l'unica fede nella comune appartenenza alla Chiesa universale, infatti, la Chiesa cinese potrà avere un futuro.

La seconda parte della lettera è dedicata a questioni più di taglio pratico come l'amministrazione dei sacramenti, il governo delle diocesi, l'amministrazione delle parrocchie, la formazione dei religiosi e dei laici. L'epistola si chiude con la revoca «di tutte le facoltà che erano state concesse per far fronte a particolari esigenze pastorali, sorte in tempi veramente difficili»: è questa la parte che ha destato maggiori perplessità, soprattutto in quella parte più intransigente del movimento clandestino che ha visto in tali affermazioni il rischio di vedere annullati gli sforzi di una lotta decennale. Generalmente, però, la lettera è stata salutata con grande calore e accoglienza perché, oltre ad offrire una lettura davvero lucida delle problematiche più spinose, è pure capace di rinvigorire gli animi dei cattolici cinesi, così provati da tanta sofferenza. In effetti sono molti i passaggi appassionati nei quali, rifacendosi alle Scritture, il Pontefice descrive la situazione della Chiesa in Cina con i tratti tipici delle prime comunità cristiane che, non molto diversamente, hanno dovuto subire divisioni interne in seguito a sistematica persecuzione. In più, nel proclamare il 24 maggio – memoria della Beata Vergine Maria, Aiuto dei cristiani, venerata nel santuario di Sheshan a Shangai – giornata di preghiera per la Chiesa cinese, il Papa ha voluto offrire non solo il sostegno dell'intero corpo ecclesiale ad una sua parte in difficoltà, ma additare tale realtà come esempio per la Chiesa universale.

Se la Chiesa in Cina è, per utilizzare un linguaggio sacramentale, «ri-presentazione» della Chiesa primitiva, la teologia allora non può non in-

teressarsi alla sua sorte e alle sfide che le sono poste dinanzi. Per questi motivi ci sembra più che urgente riflettere sulle forme di una possibile nuova evangelizzazione; tenendo anche conto del fatto che, senza muoverci di molto, la questione ormai ci interpella da vicino: il flusso migratorio che dalla Repubblica Popolare si dirige verso le nostre città è infatti in continuo aumento.

La convivenza tra culture differenti è, poi, tanto difficile quanto promettente: siamo convinti pertanto che l'incontro con la sapienza cinese possa giovare pure alla Chiesa, favorendo in essa una riappropriazione del messaggio evangelico in ampiezza e profondità.

Ai fini di un corretto annuncio tra le comunità cinesi presenti in Occidente ed in Asia, è dunque di primaria importanza riconsiderare alcuni concetti-chiave, propri alla visione cristiana ma passibili di nuova interpretazione, se intesi in relazione alle dinamiche di una loro possibile ricezione. Tra questi è promettente riscoprire il valore della categoria di «Regno dei Cieli» così spesso ricorrente nei discorsi di Gesù: essa è, a ben vedere, ben più che un concetto in quanto tende piuttosto a configurarsi come una metafora di redenzione, simbolo cioè dell'irruzione della realtà divina nelle sorti del mondo e apertura ad un Oltre che il Salvatore nella sua stessa persona incarna. La formula diviene già «redentiva» nell'atto stesso di dizione in quanto, di contro alle ristrettezze della sorte e del dramma umano, è capace di spalancare orizzonti di Grazia, di aprire spazi inediti e possibilità di nuovo respiro: il Cielo, infatti, non ha fine, mentre l'orizzonte che lo delimita è solo frutto dell'illusione dovuta all'esiguità del nostro campo visivo e, dunque, al limite della nostra condizione creaturale.

La frequente ricorrenza nei Vangeli della metafora insieme regale e celeste è già indice, pertanto, della sua importanza. Vi sono anche altri motivi che ci spingono a riconsiderarne la portata: le concezioni del mondo custodite dal complesso delle filosofie e delle religioni cinesi si sono strutturate mediante idee direttrici comuni e, come tenteremo di mostrare, complementari al messaggio biblico. Secondariamente, ci sembra doveroso tentare una nuova «conciliazione» tra Cristianesimo e cultura cinese laddove ci si è accorti come, in passato, sia mancata una vera e propria «inculturazione», ma si sia dato adito piuttosto ad un «adeguamento» delle categorie cristiane alla cultura del destinatario. La grandezza delle missioni gesuitiche di fine cinquecento non è messa in discussione. Tuttavia l'assunzione dello stesso modello missionario parrebbe oggi non solo

insostenibile ma gravemente erronea: la coscienza di un appuntamento, per così dire, non ancora onorato ci chiede infatti di saper cogliere ora in modo nuovo e ancor più responsabile, una preziosa opportunità di diffusione del Vangelo nel contesto cinese.

## I. I MOTIVI DI UNA MANCATA INCULTURAZIONE

Nicolas Standaert, noto gesuita, in *L'autre dans la mission. Leçons à partir de la Chine*<sup>6</sup>, si dilunga ampiamente nel considerare come il modello della missione in Cina ad opera dei gesuiti del tardo '500 e del '600<sup>7</sup> sia ormai superato e debba essere ampiamente rivisto alla luce della differenza che intercorre tra un modello di semplice «accomodamento» ed uno invece di «inculturazione». I limiti del paradigma missionario barocco sono, secondo l'autore, all'origine della scarsa diffusione del Vangelo in Cina: soggetto primario dell'azione di evangelizzazione era il missionario il quale tentava di adeguare, o meglio di «accomodare», la Buona Novella ai concetti e, più in generale, alla cultura del popolo cinese. In un processo di inculturazione, invece, il soggetto primario sarebbe la comunità ricevente la quale, trovandosi di fronte ad un messaggio «altro» – e che grazie a questa sua «alterità» può mostrarsi promettente – solo dopo un lento processo di metabolizzazione potrà ri-tradurlo e decodificarlo.

Anche il concetto di «Cielo», non diversamente da altri motivi-cardine del pensiero cinese, ha subito in questa fase di espansione del Cristianesimo una sorta di accomodamento, a motivo di una fin troppo marcata accentuazione di matrice escatologica da parte dei missionari. Secondo Standaert essi avrebbero apportato un cambiamento di valore: alla complessa visione cosmologica cinese, infatti, si sarebbe sovrapposta la concezione dei novissimi tipica della predicazione barocca. I gesuiti, infatti, avrebbero enfatizzato la predicazione sulle «cose ultime» dopo aver riscontrato nel pensiero buddhista dei paralleli, selezionando, cioè, da una delle molte correnti spirituali presenti alcuni motivi cui poi sarebbero state date letture inedite.

<sup>6</sup> N. STANDAERT, *L'autre dans la mission. Leçons à partir de la Chine*, Lessius, Bruxelles 2003.

<sup>7</sup> Per la missione gesuitica in Cina cf J. LACOUTURE, *I gesuiti*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1993, 284-379.

Gli esiti di una simile giustapposizione vennero, però, difficilmente accettati dalla società mandarina la quale era decisamente più segnata dalla visione Confuciana che da quella buddhista.

Ducornet, sinologo e teologo francese, è invece convinto che la missione barocca abbia sì favorito un «accomodamento», ma in un senso completamente differente. È vero, infatti, che inizialmente i missionari si appoggiarono a concezioni di matrice buddhista – come fece ad esempio Ricci ad un anno dal suo arrivo in Cina nella composizione in lingua cinese del decalogo ove il terzo comandamento, sorprendentemente, così venne tradotto: «Nel giorno di festa andare a far visita al monastero per recitarvi dei sùtra»<sup>8</sup> – ma una volta accolti a corte fecero di tutto per inserirsi nel sistema di pensiero Confuciano. Nell'opera intitolata *Il vero significato del «Signore del Cielo»*<sup>9</sup> lo stesso Ricci tentò, in modo apologetico, di mostrare la continuità tra il Cristianesimo e la filosofia di Confucio, liberando il pensiero del grande saggio dagli influssi del Buddhismo e del Taoismo che ne avevano corrotto l'ispirazione primigenia. La società cinese di allora poneva a contatto sapienze di diversa origine che riuscivano a convivere grazie a contaminazioni e a sovrapposizioni di tipo sincretista, dando vita alla nota dottrina delle Tre Religioni (*sanjiao heyi*) secondo la quale un fedele poteva allo stesso tempo dirsi buddhista, taoista e Confuciano<sup>10</sup>. L'alta considerazione da parte di Ricci e dei suoi compagni della cultura cinese li portò, secondo Ducornet, a credere che fosse sufficiente una corretta traduzione dei concetti cristiani nella lingua e nella cultura del destinatario per rendere il messaggio evangelico accettabile, dimenticando però, quasi del tutto, quella dimensione dell'annuncio di Cristo che è paradossale e che quindi è destabilizzante di ogni sistema, sia esso di natura filosofica o politica.

A complicare il quadro ci pensarono le altre congregazioni religiose, che, come i domenicani e i francescani, nel frattempo avevano scelto la Cina come terra di espansione missionaria. Privilegiando la predicazione popolare rispetto alla sollecitudine mostrata dai gesuiti nei confronti dei quadri dirigenti, si dedicarono all'annuncio con zelo ma privi di un'adeguata for-

<sup>8</sup> É. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 75.

<sup>9</sup> M. RICCI, *Il vero significato del «Signore del Cielo»*, tr. it. di A. Chiricosta, Urbaniana, Roma 2006.

<sup>10</sup> É. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 72-76.

mazione linguistica e culturale. Essi, inizialmente, tentarono vie di evangelizzazione complementari a quelle gesuitiche; poi, progressivamente, sempre più distanti: si generò pertanto una delle controversie più aspre della storia della Chiesa, meglio nota come «disputa sui riti» che vedeva da una parte i gesuiti teorizzare la praticabilità di alcuni culti minori, tipici della tradizione cinese (come ad esempio il culto dei defunti), accanto alla prassi liturgica cristiana; e dall'altra le altre congregazioni religiose che accusavano i discepoli di Ignazio di sincretismo.

Certo la lotta intestina alla Chiesa non giovò alla missione così come il collateralismo mostrato nei secoli successivi dalle autorità ecclesiastiche nei confronti delle politiche coloniali. Tuttavia ciò che a noi preme non è tanto porre a giudizio le generazioni passate quanto rimarcare la pertinenza di alcuni rilievi: anzitutto l'incontro tra Cristianesimo e mondo cinese va collocato nella storia ben prima dell'arrivo dei gesuiti nel Celeste Impero. La missione nestoriana lungo la Via della Seta aveva lasciato tracce consistenti già sotto il regno della dinastia Tang (618-907)<sup>11</sup>; in seguito, le spedizioni dei Polo prima e dei francescani, poi, capeggiati da Giovanni da Montecorvino, avevano creato le condizioni di un'inattesa collaborazione e amicizia con la corte dei tartari che nel frattempo si era insediata nell'Impero cinese. Dunque la mancata diffusione del Cristianesimo non va imputata ai gesuiti né alle altre congregazioni religiose. Piuttosto la complessità della lingua e della cultura, l'antichità e la grandezza delle tradizioni religiose già presenti, i continui cambi dinastici, le persecuzioni che ad ondate successive si ripresentavano nei confronti dei culti stranieri, resero particolarmente arduo l'annuncio del Vangelo in questa terra e difficile la sua accettazione tanto da parte del popolo quanto da parte della classe dirigente. Tuttavia se oggi esiste in Cina una comunità cattolica, seppur numericamente poco consistente ma comunque vivace e per di più capace di far fronte a sofferenze indicibili, molto lo si deve a chi in passato si è speso con tutte le sue energie e pure con i suoi limiti per la causa del Vangelo<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Sui Nestoriani in Cina ed i loro scritti cf M. ZANI-NICOLINI, *La via radiosa dell'Oriente*, Qiqajon, Magnano (BI) 2006.

<sup>12</sup> Non possiamo dimenticare poi l'esistenza di comunità protestanti, altrettanto vivaci e in continua espansione. Sulla missione protestante si vedano: É. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 101-106; A.S. LAZZAROTTO, «I Protestanti in Cina», in G. FAZZINI – A.S. LAZZAROTTO, *Cattolici in Cina*, 207-215.

Per una missione, dunque, che oggi faccia tesoro del passato è necessario riconsiderare il concetto di «Cielo» e la sua connessione con l'ordine temporale e il sistema politico, alla luce delle antiche riflessioni Confuciana e taoista che tanto hanno marcato il pensiero cinese e continuano a segnarne l'evoluzione. Prima di tutto, però, ci sembra giusto indagare quanto questo concetto sia già primario nel Vangelo: solo un annuncio più consapevole della sua portata di senso potrà, infatti, incontrarsi con una cultura ricevente di cui si saprà apprezzare la profondità. E questo grazie a quella sottile alchimia che noi chiamiamo «inculturazione»; un'alchimia che, per originarsi, dovrà darsi spontaneamente, senza alcuna coercizione, ma con il «monitoraggio» sapiente di chi sa tenere conto dei cambiamenti culturali nel frattempo avvenuti tanto nella società cinese quanto nella teologia cattolica. La mancanza di giustapposizioni forzate e di adeguamento non è dunque indice di relativismo ma un affidarsi fiducioso all'opera dello Spirito Santo che agisce prima di noi e meglio di noi.

## II. LA METAFORA CELESTE NEL PENSIERO CRISTIANO

È interessante notare come il concetto di «Cielo» sia centrale tanto nella cultura cinese quanto nella Bibbia. Riconsiderare lo spettro semantico ad esso connesso è allora essenziale al fine di una corretta comparazione.

Il concetto di Cielo nella Bibbia, nella sua costituzione e modulazione, è debitore dell'incontro tra diverse visioni della realtà e sostanzialmente del tentativo da parte di Israele di adeguare o al contrario di distinguere il suo pensiero dal linguaggio e dalla cultura del dominatore di turno<sup>13</sup>. Ad esempio, notiamo come nella traduzione greca dei LXX vi sia lo sforzo di esprimere in una lingua del tutto nuova i riferimenti dell'antica cosmologia israelitica: essa, pur dipendendo dalle più antiche concezioni semitiche secondo le quali il Cielo era allo stesso tempo il bacino delle acque superiori sorretto dal firmamento, la dimora divina, il Trono Celeste e in genere il luogo escatologico di salvezza, non per questo era priva di caratterizzazioni peculiari; la marcata insistenza nel ricordare la creaturalità del Cielo al pari della Terra, infatti, aveva come motivo primario l'intenzione tutta

<sup>13</sup> Ciò è vero anche per la metafora regale: cf L. SEMBRANO, *La regalità di Dio. Metafora ebraica e contesto culturale del vicino Oriente antico*, Dehoniane, Bologna 1997.

giudaica di difendere la trascendenza del Creatore contro quell'idolatrice riverenza nei confronti degli astri diffusa in tutto il mondo antico. Una simile, radicale distinzione ebbe il merito di evitare grossolane sovrapposizioni e, allo stesso tempo, di non precludere la possibilità di una referenza analogica, come bene dimostrano le parole di Isaia: «Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri» (55,9)<sup>14</sup>.

Sulla scia del profeta si muoverà la riflessione rabbinica: si farà ampio uso della metafora celeste per indicare la sfera divina, evitando di nominare il nome di Dio invano in ottemperanza al secondo comandamento<sup>15</sup>. Si incontrano allora espressioni tipo «governo dei cieli», «timor dei cieli», «gloria dei cieli», «nelle mani dei cieli», «infedele ai cieli e all'alleanza», che eufemisticamente servono ad indicare la realtà e l'opera del Creatore.

Anche nel Nuovo Testamento vi sono tracce di un uso simile, specialmente nel Vangelo di Matteo (il «Padre vostro che è nei cieli», il «Regno dei Cieli»)<sup>16</sup>. Non mancano, però, caratterizzazioni ulteriori. Degno di interesse è il ruolo che il Cielo assume nel messaggio cristiano in relazione alla figura di Cristo. Nel racconto del battesimo al Giordano, tanto nella versione di Matteo (3,16) quanto in quella di Luca (3,21), si ricorda come sopra la persona di Cristo «si aprirono i cieli»: Gesù è il tramite che unisce la Terra e il Cielo, il mondo umano con quello divino; la sua ascensione e la sua venuta alla fine dei tempi lo porranno poi in stretto contatto con la sfera celeste di cui porta già nella vita terrena i tratti della regalità e della figliolanza. Nella visione escatologico-apocalittica tipica della lettera agli Ebrei, Gesù, per assolvere al compito sacerdotale dell'offerta di sé, dovrà penetrare e attraversare i cieli. Il Cielo, nel Cristianesimo, pertanto non è più solo lo specchio della Trascendenza di Dio ma il luogo di provenienza della sua Rivelazione, nella forma specifica della figura cristologica. La dimora degli angeli diviene allora,

<sup>14</sup> Cf G. VON RAD – H. TRAUB, «Οὐρανός», in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. VIII, Paideia, Brescia 1972, 1390-1496: 1406-1425. 1426-1434.

<sup>15</sup> K.G. KUHN, «*Malkût šamājim*», in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1966, 151-161.

<sup>16</sup> Per un commento al discorso parabolico di Matteo cf J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo*, vol. I, Paideia, Brescia 1990, 687-748. Cf anche H. WEDER, *Metafore del regno*, Paideia, Brescia 1991.

ben più chiaramente di quanto adombrato nella cultura ebraica, il luogo della ricompensa eterna e della comunione con Dio nel Risorto<sup>17</sup>.

Se compariamo la metafora celeste nell'ottica cristiana alle grandi concezioni cosmologiche arcaiche, notiamo come essa si presenti, sì, in modo inedito ma sempre come una «variazione sul tema» di una struttura ricorrente: l'opposizione tra Cielo e Terra e il simbolismo ad essa connesso, infatti, strutturano ogni esperienza spirituale autentica, per cui si può tranquillamente affermare che siamo di fronte ad una sorta di «universale concreto» dello spirito umano<sup>18</sup>.

Su questi stessi presupposti si fonda la riflessione di Balthasar, il quale dedica al Cielo diverse pagine della sua *Teo-Drammatica*<sup>19</sup>, nella seconda parte cioè della celebre Trilogia. Nel sistema del grande teologo cattolico, il Cielo, nella sua opposizione complementare alla Terra, asurge al ruolo di scena nello «spettacolo» dell'incontro tra uomo e Dio. Ma come ogni scena che si rispetti, essa non rimane mai estranea alle azioni dei protagonisti; anzi, essendo progettata in vista di una loro espressione, finisce per partecipare al dramma direttamente e in modo per nulla neutrale. La scena stessa non può dunque essere descritta al di fuori del dramma.

A differenza dei Greci che avevano un unico termine per indicare il cosmo, gli Ebrei utilizzavano l'espressione duale «cielo e terra» per descrivere la creazione nel suo insieme. Proprio la struttura linguistica del parallelismo svela il tentativo di demitizzazione della sfera celeste: Dio, infatti, in diversi passaggi del Primo Testamento, è colui che sta «al di sopra dei cieli» (Sal 113,4 o Sal 148,13). L'uomo posto di fronte al firmamento può scoprire in sé un movimento religioso, capace di andare oltre ciò che sta semplicemente sopra, verso il riconoscimento di una Grazia che l'elemento creaturale già annuncia.

Poggiando sulla riflessione che già fu di Barth in *Dogmatik*, Balthasar ricorda che il Cielo è il luogo del mondo da cui Dio si annuncia all'uomo;

<sup>17</sup> Per ulteriori approfondimenti rimandiamo alla lettura di K.L. SCHMIDT, «Βασιλεία», in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1966, 162-211; G. VON RAD – H. TRAUB, «Οὐρανός», 1434-1496.

<sup>18</sup> Per una più ampia riflessione antropologico-religionistica sul simbolismo celeste: P. CHERMY, «Cielo», in M. ELIADE (ed.), *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, Jaca Book, Milano 1997.

<sup>19</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teo-Drammatica*, Jaca Book, Milano 1995.

senza la distanza e la tensione dialettica tra sopra e sotto, allora, non vi sarebbe spazio per alcuna «teo-drammatica».

Forse a causa di influssi cananei o persiani, la denominazione «Dio del cielo e della terra» tese progressivamente a scomparire per essere sostituita dall'unico appellativo «Dio del cielo»: il binomio cielo-terra, così, si è scisso a favore del primo elemento che, in quanto superiore, acquisisce preminenza nel descrivere analogicamente il Creatore. Lo spazio celeste diviene quindi, per antonomasia, *locus teologicus* mentre la terra l'ambito proprio dell'uomo. L'associazione simbolica Dio-Cielo si trasforma solo nel libro dei Maccabei e poi negli scritti rabbinici in una metafora lessicalizzata con la quale si indica il nome divino.

Anche le schiere degli angeli che abitano i cieli, pur essendo contemplate nella visione religiosa israelitica, subiscono un forte ridimensionamento: esse, infatti, sono completamente trascese dalla preminenza di Dio e partecipano al dramma in corso da attori secondari.

Secondo Balthasar nel Nuovo Testamento la demitizzazione della sfera celeste non solo viene portata a compimento, ma il binomio Cielo e Terra viene integrato e superato da un trinomio che comprende una terza dimensione. Il Verbo incarnato prendendo su di sé le conseguenze del peccato e della morte, svela tragicamente l'esistenza di un luogo non previsto dalla creazione: gli inferi. Allo stesso tempo, però, è in Cristo che la «pienezza della benedizione nei cieli» (Ef 1,3) discende sulla terra.

L'intervento diretto di Dio nella Storia, non va inteso come la fine del dramma ma come parte di esso: anche la terra, infatti, dovrà decidere cosa fare. L'uomo resta pur sempre libero di rispondere all'appello divino, pertanto gli esiti non sono affatto scontati: è quanto il libro dell'Apocalisse tenta di mostrare attraverso il suo sontuoso apparato immaginifico. Fondandosi principalmente sul commento di A. von Speyr, Balthasar mostra come la dialettica tra i due poli sia tutt'altro che apparente. Tuttavia i due livelli non sono precisamente sullo stesso piano. Il movimento che dal cielo va alla terra chiede un processo inverso, poiché la preminenza dell'elemento etereo è fuori discussione per sua stessa natura: mentre, infatti, il globo è limitato, il cielo oltre ad essere sovrastante è illimitato. La vittoria dell'Agnello, annunciata come «Regno dei Cieli», è dunque la signoria di Dio su tutte le cose: nelle visioni giovanee la distinzione tra cielo e terra sembra scomparire a favore del primo elemento. La terra si trova quasi assorbita dal cielo per cui, solo allora, «cieli nuovi e terra nuova» (Ap 21,1)

diverranno possibili e la Gerusalemme celeste solo scendendo dall'alto potrà finalmente stabilirsi. Nell'ottica dell'Apocalisse, dunque, coloro che hanno lavato le vesti nel sangue dell'Agnello, dando assenso a Dio, anticipano gli esiti positivi del dramma e rendono possibile l'instaurarsi del «Regno dei Cieli».

Anche Moltmann dedica ampio spazio al nostro tema, all'interno del saggio dedicato alla questione ecologica dal titolo *Dio nella creazione*<sup>20</sup>. I riferimenti che il celebre teologo evangelico ha in mente sono diversi rispetto a quelli di Balthasar: al di là dell'imprescindibile apporto di Barth, le cui analisi sulla dualità cielo-terra fanno, anche in questo caso, da cornice e da base alla riflessione, sono le visioni vetero-protestantiche ad avere maggiore spazio nella sua trattazione. Tuttavia la parte della dissertazione di Moltmann che a noi più interessa è quella dedicata alla critica della filosofia moderna, per gli influssi che questa ha avuto sulla Cina contemporanea: in particolare, l'autore si sofferma sul pensiero di tre grandi autori quali Feuerbach, Marx e Bloch.

Feuerbach, dando per presupposta l'equiparazione tra Dio e Cielo, sulla scia di Lutero, muove le sue critiche all'idea di un Trascendente e di conseguenza anche al simbolismo celeste: Dio viene svelato come proiezione dei desideri umani e della loro possibilità di esaudimento. Se l'uomo e Dio tendono pertanto a coincidere, lo spazio superiore non può se non sparire e perdere d'eccedenza. Anche per Marx, l'al di qua celeste non è altro che l'al di qua del futuro terreno che si vuole costruire. Ma se per Feuerbach la rottura della dualità cielo-terra è la possibilità per il soggetto di superare le sue scissioni interiori, per l'ideologo comunista la lotta contro l'alienazione è una questione anzitutto sociale. La critica al Cielo si tramuta, pertanto, in critica alla Terra; premessa necessaria per la costruzione di una nuova società nella quale l'eliminazione del Trascendente è possibilità di uguaglianza.

Bloch, dal canto suo, cerca di correggere il pensiero dei suoi predecessori riscrivendo la critica alla religione. Il Cielo, rimasto vuoto dopo l'eliminazione del Divino, permane agli occhi dell'umanità come simbolo di speranza: vi è una qual certa attesa messianico-escatologica in questa visione secondo la quale non c'è utopia possibile senza uno spazio che la comprenda. Bloch pertanto riscopre l'importanza del simbolismo celeste, tra-

<sup>20</sup> J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986.

sformandolo dall'interno: da realtà spaziale a sfera temporale di un futuro che si annuncia; un oltre che non è ben chiaro se, però, debba essere collocato nella Storia o nell'eternità. Tale ambiguità, secondo Moltmann, rende debole la proposta di Bloch poiché senza Dio le possibilità mondane si risolvono nella realtà presente.

Le visioni atee che abbiamo presentato, si fondano dunque su una comune critica al simbolismo celeste. Tuttavia, al fondo vi è un motivo comune che Moltmann riscontra già nella riflessione luterana dal quale poi si è generato l'ateismo moderno: la sovrapposizione tra l'elemento celeste e Dio. E i nostri autori avevano così ben presente questa concezione che continuamente ne hanno fatto accenno.

Proprio a partire dalla critica all'ateismo moderno, Moltmann ricaverà alcune linee-guida per una corretta visione del rapporto Cielo-Dio, delle quali ci serviremo più avanti.

### III. IL CIELO NEL PENSIERO CINESE E LA SUA CONNESSIONE CON IL SISTEMA POLITICO

«La concezione del mondo fisico è interamente governata da rappresentazioni sociali»<sup>21</sup>. Così si esprime Marcel Granet, insigne sinologo, a proposito delle visioni cosmologiche cinesi le quali, da sempre, svelano una connessione inscindibile tra i livelli macro e micro del sistema-mondo. Sarà per lo spirito eminentemente pratico che anima la visione cinese; sarà perché il linguaggio «filosofico» procede, qui, da insegnamenti sapienziali più che libreschi; sta di fatto che nella concezione primordiale cinese «l'Uomo e la Natura non formano due regni separati, ma una società unica»<sup>22</sup>. Pertanto «ogni realtà è in sé totale. Tutto nell'Universo è come l'Universo»<sup>23</sup>.

La corrispondenza strutturale tra macrocosmo e microcosmo è contemplata generalmente in tutte le visioni del mondo arcaiche, ma quella cinese si distingue per una certa pervicacia nell'inseguire possibili parallelismi tra, ad esempio, gli elementi della natura e le parti del corpo; i numeri e i punti cardinali; le passioni e il movimento degli astri. Anche la rappresentazione del cosmo, pertanto, non poteva se non essere segnata da simili corrispondenze:

<sup>21</sup> M. GRANET, *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano 2004, 257.

<sup>22</sup> M. GRANET, *Il pensiero cinese*, 17.

<sup>23</sup> M. GRANET, *Il pensiero cinese*, 255.

senza raccontare ora per filo e per segno i miti, i racconti e le leggende che descrivono la formazione e la struttura dell'Universo, possiamo sinteticamente affermare che nel pensiero cinese la Terra è concepita come di forma quadrata, mentre il Cielo di forma tonda: a volte la volta celeste viene descritta come un baldacchino sul carro del Mondo; il carro è, poi, guidato dal «Figlio del Cielo», una figura regale che, come vedremo, porta in sé i tratti mitici di colui che garantisce che l'ordine terrestre corrisponda a quello celeste. Ma procediamo con ordine seguendo quelle fasi della storia della Cina che più ci sembrano significative per lo sviluppo della considerazione teologico-regale dell'elemento celeste<sup>24</sup>. Ci è infatti impossibile in questa sede seguire per filo e per segno l'alternarsi delle diverse dinastie imperiali e il modularsi dei diversi movimenti di pensiero ad esse connessi.

## 1. Il concetto di Cielo in Cina dalla preistoria fino al primo impero

### 1.1. L'epoca preistorica

Si sa pochissimo delle religioni preistoriche cinesi se non che si esercitava la divinazione nella forma poi perpetuata nelle epoche successive: la scapulimanzia. È inoltre certo che veniva praticata l'inumazione dei cadaveri: sono pertanto i corredi funebri a testimoniare i segni della presenza di una qualche forma di credenza religiosa non meglio identificabile.

Il rinvenimento di alcuni oggetti misteriosi attrae, però, la nostra attenzione e ci stimola a formulare ipotesi forse non del tutto avventate: essi sono i *bi* e i *cong*, oggetti legati probabilmente a pratiche religiose – che ritorneranno poi in auge nel periodo imperiale – il cui significato resta a noi sconosciuto. I *bi* sono dischi di giada di forma circolare e forati al centro, mentre i *cong* blocchi di giada di forma prismatica, a base quadrangolare, attraversati da un foro verticale perfettamente cilindrico e decorati spesso con immagini antropomorfe e zoomorfe. Questi oggetti misteriosi, custoditi dai musei di arte orientale di tutto il mondo, per la loro particolare forma, potrebbero a ben vedere essere legati al culto del dio Cielo (i *bi*) e della Terra (i *cong*)<sup>25</sup>. A conferma di quanto affermato citiamo un passag-

<sup>24</sup> G. FILORAMO (ed.), *Cina – Estremo Oriente* (= Storia delle religioni 10), Laterza, Roma – Bari 2005; M. SABATTINI – P. SANTANGELO, *Storia della Cina*, Laterza, Roma – Bari 2006.

<sup>25</sup> Su questo ed altri aspetti dell'arte cinese antica cf M. SCARPARI, *Antica Cina*, White Star, Vercelli 2004.

gio di Granet nel quale si descrivono pratiche divinatorie in epoca, però, imperiale: «in uno strumento proprio degli indovini, si sovrapponevano una tavoletta quadrata (Terra) e una tavoletta rotonda (Cielo), tenute insieme da un perno»<sup>26</sup>. Ribadiamo che la nostra è soltanto un'ipotesi ma che meriterebbe un adeguato approfondimento.

### 1.2. La dinastia *Xia* (2205-1751 a.C. circa)

Anche della dinastia *Xia* si sa ben poco: manca una documentazione scritta e tutto sembra essere avvolto nella leggenda. Nei corredi funerari sono stati ritrovati molti oggetti riservati al culto; si sa di certo che venivano praticati sacrifici umani durante le cerimonie religiose. Sembrano esserci anche le prime avvisaglie di un concetto di Cielo, inteso come divinità, di cui però questa dinastia perse presto i favori; fu questo il motivo che, secondo la tradizione, ne decretò la fine.

### 1.3. La dinastia *Shang* (1751-1122 a.C. circa)

È con questa dinastia che sono documentati i primi elementi interessanti per lo studio delle credenze e dei riti religiosi: le pratiche mantiche, il culto degli antenati, le divinità, i sacrifici. È attestata la credenza in una divinità uranica suprema dal nome *Shangdi* ovvero «Dominatore supremo». Egli è un dio onnipotente, identificato con il Cielo ma concepito in modo antropomorfo: infatti, oltre ad assicurare un buon raccolto e a proteggere in caso di guerra, può vedere, parlare e ascoltare; ha un cuore e lascia impronte quando cammina. È antenato della dinastia *Shang* e in particolare del re. Il sovrano è, pertanto, considerato «Figlio di Dio» e i suoi antenati vengono invocati quali intercessori presso il Dio Supremo.

*Shangdi* non è, però, l'unica divinità contemplata nel pantheon: Egli presiede, infatti, ad una sorta di corte celeste – corrispondente a quella terrestre – formata per lo più dagli antenati, dai numi protettori dei quattro punti cardinali, dalle divinità tutelari del sole, della luna, dei monti, dei fiumi e dei fenomeni atmosferici.

A *Shangdi*, divinità che regola la vita degli uomini e della natura, si oppone una divinità tellurica che, a seconda dei casi, viene chiamata *Hou-*

<sup>26</sup> M. GRANET, *Il pensiero cinese*, 239.

*tu* o *Shi*. Nello *Shujing* (Classico dei Documenti), testo basilare della cultura cinese risalente all'VIII secolo a.C. ma trascritto dai Confuciani più tardi, nel VI secolo a.C., si parla dei rapporti tra il Cielo e gli uomini e si afferma che «Cielo e Terra sono il padre e la madre dei diecimila esseri», ma «soltanto l'uomo tra i diecimila esseri è spirituale»<sup>27</sup>.

#### 1.4. La dinastia degli *Zhou* (1122-222 a.C. circa)

Tale periodo è caratterizzato dall'apparire dei primi testi filosofico-letterari e dal sorgere di varie scuole filosofiche nonché di movimenti religiosi come il Taoismo. Anche gli *Zhou*<sup>28</sup> hanno una suprema divinità uranica: *Tian*, ovvero Cielo. Concepita in un primo tempo antropomorficamente come *Shangdi*, essa risiede nella costellazione dell'Orsa Maggiore, vede ciò che si svolge in terra e per questo è ritenuta onnisciente. Non è molto diversa da *Shangdi*, anzi a volte le due divinità vengono invocate indifferenteemente. Tuttavia, se una diversità c'è, essa consiste nel fatto che *Tian* non viene più considerato l'antenato divino della dinastia: con il passare dei secoli, infatti, la divinità uranica perderà sempre più la sua natura antropomorfa e poi persino religiosa; subirà, cioè, una sorta di «demitizzazione» progressiva fino all'opera dei Confuciani. Nasce così la teoria del «mandato celeste» esposta nello *Shujing*: il Cielo (*Tian*) conferisce al sovrano (*Tianzi* ovvero «Figlio del Cielo») l'incarico o mandato celeste (*tianming*) di governare il mondo (*tianxia*). *Tianxia* ovvero ciò che si trova sotto il Cielo, indica in questo caso non solo la Cina ma tutta la Terra. Ma siccome si riteneva che le popolazioni barbariche al di là dei confini fossero destinate prima o poi ad essere incivilite mediante annessione e conquista, si può sostenere con tranquillità che l'unico spazio terrestre concepito in questa visione fosse sostanzialmente la Cina.

Il sovrano non è più ritenuto discendente del Cielo ma uomo dotato di particolari virtù per le quali egli merita di ricevere l'incarico che gli è stato affidato. Qualora egli, però, non si comportasse secondo la volontà del Cielo (*Tiandao*), il mandato gli sarebbe tolto per essere affidato ad una persona più degna: si viene così a giustificare «teologicamente» ogni cam-

<sup>27</sup> *Shujing* IV, 1 citato in G. FILORAMO (ed.), *Cina – Estremo Oriente*, 390.

<sup>28</sup> Gli *Zhou* a loro volta si dividono in «Occidentali» (1045/1050-771 a.C.) e «Orientali» (770-221 a.C.)

biamiento dinastico, imputandolo al variare della volontà del Cielo, sommo regolatore delle cose del mondo.

## 2. Il concetto di Cielo nel Confucianesimo

### 2.1. Confucio (551-479 a.C. circa) e Mencio (372-289 a.C. circa)

La teoria dell'unione tra Cielo e uomo è, dunque, una costante del pensiero cinese fin dall'antichità. L'Altare del Cielo a Pechino, eretto solo in epoca *Ming*, ne è come la dimostrazione: in esso, luogo di culto per eccellenza, si celebrava il Cielo come Essere supremo e vivente.

Il pensiero di Confucio<sup>29</sup> ha però presente pratiche più antiche. I suoi riferimenti al Cielo non potevano prescindere dal riferimento a tre testi fondamentali della cultura cinese, redatti tra l'VIII e il VI secolo a.C.: lo *Shujing* (Classico dei Documenti) nel quale, come in parte abbiamo già visto, il Cielo era descritto come «Essere trascendente», «Sovrano Assoluto», «Giudice», «Colui che affida il suo mandato celeste al re» (che a sua volta diviene «Figlio del Cielo»); lo *Shijing* (Classico delle Poesie) ove il Cielo è chiamato «Grande», «Compassionevole», «Alto», «Augusto»: a Lui gli uomini si rivolgono per bisogni e lamenti; e lo *Yijing* (Classico dei Mutamenti) che disegna il Cielo come «Principio creativo» e «Sorgente di esistenza delle cose del mondo»: Egli è il «Protettore» misericordioso delle cose del mondo ed è descritto come un genitore che difende i suoi figli.

Non è tuttavia chiaro come Confucio si ponesse nei confronti del Cielo: a volte, infatti, viene da lui interpellato come dio personale, a volte, invece, come Principio ultimo, non meglio definito, della natura e del cosmo<sup>30</sup>. Sembra invece evidente che al discorso sul Trascendente in quanto tale sia preferito l'accento all'uomo e alla sua adesione al Cielo. Confucio, infatti, sembra prendersela con un concetto di Oltre che aveva permesso a potenti, maghi ed indovini di giustificare i loro interessi. Il Cielo, pertanto, viene contemplato nei suoi riflessi sulla natura umana, che è detta pertanto «De-

<sup>29</sup> Per i testi Confuciani cf *I quattro libri di Confucio*, tr. it. di F. Tommasini e introduzione di L. Lanciotti, UTET, Torino 2003.

<sup>30</sup> Sull'interpretazione del Cielo in Confucio cf anche M. MASSON, «Confucianesimo e sacro: alle origini», in M. MASSON (ed.), *Cina. Grandi religioni e culture nell'estremo oriente*, Jaca Book, Milano 2008, 175-187.

creto del Cielo»: macrocosmo e microcosmo tornano anche qui a coincidere. Questa nuova accentuazione presente nel pensiero di Confucio ha risvolti non solo filosofici ma anche politici: non solo l'Imperatore, dunque, ma tutti gli uomini ora possono diventare «Figli del Cielo». La descrizione dell'immanenza del Cielo nella natura umana, con tutte le implicazioni sociali, è presente particolarmente in due scritti Confuciani: nello *Da-Xue* (Grande Studio) e nello *Zhong-Yong* (Giusto Mezzo).

Mencio, dal canto suo, sottolinea nei suoi detti la bontà originaria dell'essere umano. Nella sua prospettiva, seguire il Cielo significa semplicemente conservare le buone qualità originarie: pietà e commiserazione, vergogna per i propri difetti, repulsione per quelli altrui, reverenza e rispetto, senso del diritto e del torto.

## 2.2. Sul concetto di *Tao* nel Confucianesimo e la sua connessione con il Cielo

Per riuscire a comprendere la nuova prospettiva di Confucio nella considerazione del Cielo, occorre analizzare il concetto di *Tao*. Nella lingua cinese arcaica l'ideogramma *Tao* era composto da tre elementi figurativi: il luogo del sacrificio nel tempio, la raffigurazione dello spirito degli antenati e i vasi sacri per i riti. Nel cinese riunificato dopo la dinastia Qin (221-206 a.C), invece, agli ideogrammi della scrittura classica se ne sostituiscono altri due: un carro che corre in direzione di una testa. Il nuovo segno indica, con immediatezza, il senso dell'orientamento, della direzione, della Via; ma in questo modo perde quel riferimento alla dimensione rituale prima presente. Il concetto di *Tao* ha sempre avuto una stretta connessione con il Cielo e il suo culto, così come appare chiaramente anche nei testi classici. Con *Tao*, infatti, si intende anzitutto la Legge Universale che tutto regola, chiamata appunto «Via del Cielo», e la possibilità per l'essere umano di accordarsi ad essa mediante scelte spirituali concrete, ovvero la «Via dell'uomo».

Per Confucio occorre dare concretezza al *Tao* anzitutto nella vita quotidiana, nella ricerca di un'armonia che, allo stesso tempo, è sia personale che sociale: egli, cioè, privilegia una lettura etica senza per questo escludere una visione religiosa. Inoltre concepisce una bontà immanente alla natura umana per la quale, però, non si esclude la necessità dello sforzo personale. Anzi, in questa visione che più che antropocentrica pone in rilievo

la figura del «sapiente»<sup>31</sup>, vero interprete dell'unità del cosmo, ciò che viene auspicato è il ruolo attivo del soggetto.

Prendiamo ora in esame quelle disposizioni spirituali sulle quali Confucio pone maggiore attenzione e che svelano la stretta connessione tra mondo spirituale e sfera celeste<sup>32</sup>:

- *Ren* (Amore): inteso come essenza primordiale dell'uomo e sua virtù per eccellenza; dominio di sé, amore per il prossimo secondo la cosiddetta Regola Aurea riscontrabile anche in altre religioni (e cioè fare agli altri ciò che si vorrebbe per sé) e sequela del *Li*. *Ren* è l'esistenza dell'uomo intesa come possibilità di incontro interpersonale. È connesso, pertanto, al concetto di «armonia». *Ren* è, inoltre, *Chung-Su*, ovvero capacità di introspezione, di misurazione del cuore dell'altro mediante il proprio.

- *Hsiao* (Pietà filiale): l'ordine sociale, secondo Confucio, è garantito dalla pietà filiale intesa come amore verso i genitori, culto per gli antenati e riverenza verso il sovrano; è legata al concetto di obbedienza che non è mai prostrazione cieca ai voleri dell'altro ma rispetto autentico e coraggio di saper correggere persino il superiore.

- *Yi* (Rettiludine ovvero Giustizia): conoscenza del Decreto del Cielo ed esteriorizzazione del *Ren*. *Ren* è più spontaneo di *Yi* che presuppone, invece, un agire più razionale.

- *Li* (Comportamento normativo in ambito rituale): si indicano, con questo termine, i riti religiosi che Confucio amava particolarmente e che consigliava di non tralasciare, evitando però il freddo ritualismo. Per *Li*, si intende anche la norma celeste che tutto regola e che si ripercuote nel sistema politico ed economico dello stato. Dunque *Li* è il principio ordinatore della società e l'insieme delle sue convenzioni.

- *Shin* (Fiducia) e *Chung* (Fedeltà): indicano la coincidenza tra parole e atti, fiducia nei rapporti interpersonali quotidiani ma anche in quelli più formali (ad esempio nella relazione sovrano-sudditi e viceversa). Non è solo un atteggiamento di lealtà ma una disposizione spirituale fondamentale: una fedeltà a se stessi che chiede fedeltà all'altro, alla società e alla nazione.

<sup>31</sup> «Gli uomini non prevalgono per nobiltà sugli altri esseri che nella misura in cui, possedendo un rango nella società, sono degni di collaborare al mantenimento dell'ordine sociale, *fondamento e modello* dell'ordine universale. Dalla folla degli esseri viventi si distinguono solamente il Capo, il Saggio, l'Uomo educato» cf M. GRANET, *Il pensiero cinese*, 255 (corsivo dell'autore).

<sup>32</sup> J. LEE, «Le vie (*Tao*) del Confucianesimo», *Lateranum* 1 (2003) 61-117.

I concetti di *Ren*, *Li* e *Yi*, come si può notare, sono complementari e risultano in stretta connessione: essi sono la dimostrazione che in Confucio non vi è separazione tra la Via dell'uomo e quella del Cielo: i due cammini tendono, infatti, a coincidere nell'assenso dato al Cielo dalla creatura umana, la quale, così, diviene capace di informare non solo la propria vita ma, ultimamente, la società intera.

### 3. Il concetto di Cielo nel Taoismo

La scuola taoista<sup>33</sup>, per certi versi, sorge in opposizione al pensiero Confuciano e, in particolare, alla sua concezione di società. I primi testi taoisti portano i nomi dei rispettivi maestri che, secondo la tradizione, ne sarebbero stati gli autori, anche se è poco probabile che sotto simili appellativi si nascondano individui storicamente esistiti. Essi sono: *Lao-tzu*<sup>34</sup>, *Chuang-tzu* e *Lieh-tzu*. Sull'esistenza effettiva di *Chuang-tzu* la critica appare divisa. È invece unanime il consenso sulla loro datazione. Mentre i primi due testi si attesterebbero intorno al IV-III secolo a.C., il terzo sembra di epoca più tarda ed è collocabile tra il III e il IV secolo d.C. Essi sono per lo più raccolte di aneddoti, discussioni, aforismi da cui l'adepto poteva ricavare il dovuto ammaestramento. Ma vi sono altri riferimenti testuali: esiste infatti un Canone taoista costruito sulla falsa riga di quello buddhista e che comprende circa 1500 scritti di cui la maggior parte sono ancora tutti da esplorare e tradurre.

Il Taoismo cerca un distacco dalla visione Confuciana nella quale, complessivamente, l'individuo rischiava di vedersi assorbito dalla società: per questo si delinea l'ideale dell'abbandono del mondo come funzionale al raggiungimento e alla realizzazione del *Tao*. L'individuo è qui chiamato a tralasciare ogni ambizione, sia in campo politico-sociale che culturale: ne deriva la necessità di appartarsi dalla società, di contestare il sistema, di praticare il non fare (*wei-wu-wei*), che è da intendersi non in senso negativo, ma come distacco spirituale dalla realtà e dalla propria esistenza. Il fine è quello di entrare nella dimensione del *Tao* di fronte al quale non c'è divisione o distinzione che si mantenga. La proposta taoista si configura,

<sup>33</sup> Per i testi taoisti cf *Tao. I grandi testi antichi*, tr. it. di F. Tommasini e introduzione di L. Lanciotti, UTET, Torino 2003.

<sup>34</sup> Il sacro testo *Lao-tzu* è meglio conosciuto anche come *Tao Tè ching*.

allora, come slancio mistico che, per sua natura, è pur sempre individuale. Di contro, si recupera anche la centralità della creazione e della sua contemplazione senza la quale è impossibile la fusione con il *Tao*.

Una teoria ed una pratica mistica non possono però sostenersi senza un'adeguata visione filosofica: il mondo fenomenico risulta essere pura illusione di fronte all'unica realtà del *Tao*. La questione metafisica che, se non era stata cancellata dal pensiero di Confucio almeno era stata tenuta in sospeso, qui viene recuperata ampiamente, in collegamento con la primitiva speculazione cinese.

Un altro aspetto interessante del pensiero taoista, è la sua natura marcatamente antintellettualistica. La dottrina del *Tao*, infatti, non può essere spiegata ma solo intuita e vissuta. Ne deriva evidentemente la necessità di respingere ogni forma di scienza, di studio e di cultura; cose tutte che il Confucianesimo aveva invece esaltato. I libri saranno definiti da *Chuang-tzu* addirittura come «feccia degli antichi». È interessante ascoltare quanto egli afferma al proposito: «Chi studia studia ciò che non può studiare, chi li attua attua ciò che non può attuare, chi distingue distingue ciò che non può distinguere. Che la sapienza si arresti a ciò che non può sapere è il culmine»<sup>35</sup>.

In questo spostamento filosofico, anche il concetto-cardine di Cielo non poteva evidentemente restare invariato. Mentre nel libro di *Lao-tzu* il Cielo viene ad identificare ancora la parte spirituale e positiva che si annuncia nella creazione e nell'uomo con un cammino (una via che è possibile individuare e seguire), negli altri due libri il concetto di Cielo, metafisicamente inteso come Essere trascendente, sembra essere definitivamente archiviato. Non che il discorso metafisico venga meno né quello morale, ma le caratteristiche che erano ritenute proprie del Cielo vengono ora associate al concetto di *Tao* che diviene l'unico Principio unificante. Con *Tao* non si identifica più, cioè, solo il cammino etico dell'uomo o la legge universale che tutto regola e che trascende la natura, ma la realtà trascendente stessa. Il *Tao* pertanto riunisce in sé oltre le caratteristiche che gli erano ritenute proprie dal Confucianesimo, anche quegli aspetti che in età arcaica erano associati al Cielo. Il Cielo torna quindi ad essere uno degli elementi costitutivi e dinamici della realtà creata: anzitutto è sempre ricordato in opposizione alla terra – alludendo con questo alla ben più nota opposizione, tipica

<sup>35</sup> *Tao. I grandi testi antichi*, 11-12.

della visione cinese, di quei principi regolatori di opposta natura che sono lo *yin* e lo *yang*, i quali animano dialetticamente il tutto dando luogo a trasformazione e cambiamento. Solo parzialmente essi possono essere descritti come «femminile» e «maschile» –; secondariamente, nel suo essere elemento positivo ed etero, il firmamento è richiamato alla realtà del *Tao* la quale, però, nella sua trascendenza è ritenuta essere oltre.

Seguire la Via del Cielo, significa, allora, cogliere anzitutto quel rimando che, dall'elemento creaturale celeste, porta al *Tao* trascendente e fare dell'aspetto spirituale il fulcro della propria attenzione di vita. La Via del Cielo, dunque, si trova opposta a quella dell'uomo: mentre l'uomo solitamente calcola il suo guadagno e punta ad eccellere, chi segue la Via del Cielo trova la sua armonia nel giusto mezzo e nell'umiltà, così come si allude in questo splendido testo tratto dal *Tao Tè ching*:

«La Via del Cielo, / come è simile all'armar l'arco! / Quel ch'è alto viene abbassato, / quel ch'è basso viene innalzato, / quel che eccede viene ridotto, / quel che difetta viene accresciuto. / La Via del Cielo / È di diminuire a chi ha in eccedenza / e di aggiungere a chi non ha a sufficienza. / Non è così la Via dell'uomo: / ei diminuisce a chi non ha a sufficienza / per donare a chi ha in eccedenza. / Chi è capace di donare al mondo / ciò che ha in eccedenza? / Solo colui che pratica il Tao. / Per questo il santo / opera ma nulla s'aspetta, / compiuta l'opera non rimane, / non vuol dimostrare d'eccellere»<sup>36</sup>.

#### IV. CONCLUSIONI

Annunciare il Vangelo significa anzitutto mettersi in ascolto di quel messaggio che si intende portare ma anche lasciarsi raggiungere da ciò che lo Spirito ha già suscitato nel senso religioso dell'interlocutore o saprà suscitare in lui a partire dall'incontro con la persona di Gesù: è quanto vorremmo mostrare attraverso il nostro lavoro. Un nuovo confronto tra cultura cinese e Cristianesimo ci pare dunque non solo possibile ma anche proficuo<sup>37</sup>; e questo per entrambe le parti. A noi preme suggerire anzitutto quale apporto il Cristianesimo può dare alla Cina di oggi: esso può fungere da *pungolo, fermento, correzione e ricapitolazione*.

<sup>36</sup> *Tao. I grandi testi antichi*, 192.

<sup>37</sup> Per un dibattito di più ampio respiro cf G. DAL FERRO, *La luce dell'Oriente*, Messaggero, Padova 2005.

Anzitutto da pungolo. È risaputo da tutti come il boom economico abbia già creato in Cina terribili scompensi ambientali<sup>38</sup>: inquinamento dell'aria, dell'acqua e del suolo; interi fiumi deviati alla ricerca spasmodica di nuova energia da produrre; la desertificazione incipiente. È assurdo che proprio in quella Cina ove si compivano solenni rituali in onore del Cielo, ora invece questo non sia più visibile. E ciò a causa dello smog e dei veleni che circolano nell'aria ma anche del deserto che a Pechino è ormai alle porte: quando ci sono tempeste di sabbia la visibilità è del tutto annullata<sup>39</sup>.

L'inquinamento più che una questione ecologica è un problema metafisico, poiché è nella creatura celeste che l'essere umano intuisce lo spazio divino: il Cielo rappresenta infatti «l'al di là relativo della terra, la terra invece l'al di qua relativo del cielo»<sup>40</sup>. Se l'uomo non può più scrutare le stelle non potrà neanche trovare Dio: la vicenda dei Magi, se letta in questo senso, si svela curiosamente eloquente.

Quando, poi, non si distingue più tra Terra e Cielo, l'universo smette di svelarsi come dono e segno da interpretare: questo è l'esito di uno sviluppo economico disarmonico che avvelena il Cielo, lo offusca o lo acceca per la troppa luce. Nella Cina marxista dove, da anni, non c'è spazio per un Oltre, l'annuncio del «Regno dei cieli» e del suo avvento potrebbe avere effetti inaspettati: volgere lo sguardo verso l'alto potrebbe significare riscoprire la condizione di creature, poste tutte sotto uno stesso Cielo; e questo contro l'idea di un progresso senza limiti e senza etica, che solo apparentemente si dice finalizzato al bene comune ma che in realtà soggioga le masse ai bisogni individualistici dei potenti di turno. Allo stesso tempo potrebbe far riscoprire lo spazio della trascendenza dal quale contemplare la terra secondo nuovi punti di vista: non c'è vero progresso umano se non c'è spazio per il Cielo; a maggior ragione per l'uomo cinese che, per antonomasia, si dice «Figlio del Cielo».

Il Cristianesimo può fungere da pungolo anche per altri motivi. In questo periodo propizio il regime sta cambiando pelle nel tentativo di gestire un cambiamento economico e sociale fino a poco tempo fa poco prevedibile ma allo stesso tempo senza dare troppi scossoni al sistema. Si

<sup>38</sup> Cf B. VERMANDER, «La Cina e la sfida ambientale», *La civiltà cattolica* 3811 (2009) 77-86.

<sup>39</sup> F. RAMPINI, *Il secolo cinese*, 221-236.

<sup>40</sup> J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 214.

registrano pertanto pratiche di culto non ammesse in precedenza e si intravede la possibilità di una maggiore libertà religiosa. Questo non è di poco conto se si considera la condizione di pressione alla quale ancora oggi sono sottoposti tanto i cristiani quanto i seguaci delle religioni tradizionali. Tutto ciò che il regime aveva prima perseguitato ora, invece, viene attentamente governato e controllato: non deve stupire allora il fatto che la pratica religiosa sia tornata in auge<sup>41</sup> e che Buddha insieme a Confucio vengano assoldati dallo stato per presentare un volto più benevolo della dittatura o per giustificarne il potere<sup>42</sup>. In questo modo si ridona indirettamente dignità alla dimensione spirituale che emergendo dalle secche della propaganda con eccedenza creativa può comunicarsi dal cuore dell'uomo alla vita sociale.

L'annuncio del «Regno dei cieli» in un contesto di risveglio religioso potrebbe aiutare il popolo cinese a recuperare nella memoria collettiva degli insegnamenti spirituali complementari, additandoli come significativi: le credenze tradizionali sono l'*humus* nel quale il messaggio evangelico può e deve impiantarsi se si intende giungere fino al cuore dell'Oriente.

Ma il Cristianesimo può essere anche fermento, correzione e ricapitolazione. A questo proposito ci rifacciamo alle intuizioni di Moltmann il quale ha elaborato una serie di linee-guida per leggere il rapporto Cielo-Dio in modo da non offuscare la Gloria del Creatore e, allo stesso tempo, non svilire la creatura.

Nell'annuncio del «Regno dei cieli» occorre evitare di trascurare la Terra, proponendo la salvezza solo come questione dell'anima o confondendo la signoria di Dio con il Cielo: questo contro i limiti della prima missione gesuitica che, come abbiamo visto, si era troppo concentrata sulla predicazione dei novissimi; ma anche contro l'eventualità di una fuga dal mondo propugnata dalla visione taoista. Se la Terra non fosse collegata al Cielo l'allontanamento dalla società sarebbe l'unica soluzione possibile per salvaguardare lo spazio dello spirito. La società umana, infatti, è incapace da sola di incarnare l'ordine celeste: in questo la visione Confuciana si mostra troppo ottimista; ma la preminenza del Cielo e il suo sovrastare preannunciano la possibilità di un esito positivo ai conflitti umani.

<sup>41</sup> F. RAMPINI, *Il secolo cinese*, 221-236.

<sup>42</sup> F. RAMPINI, *Il secolo cinese*, 338-339; Id., *L'ombra di Mao*, 152-166.

Non bisogna, però, divinizzare il Cielo come è invece avvenuto nelle fasi più arcaiche della civiltà cinese: «Ridurre il cielo a Dio – scrive Moltmann – significa consegnare la terra alla distruzione apocalittica del mondo»<sup>43</sup>, poiché anche il «nostro» Cielo prima o poi avrà fine. Se invece si riduce Dio al Cielo, non concepando più alcuna trascendenza, «al posto del cielo ora subentra il futuro storico. E una volta che questo futuro si è realizzato, abbiamo un sistema chiuso in un mondo identico a se stesso»<sup>44</sup>. La provocazione di Moltmann ben si attaglia all'ideologia comunista che ha tentato di soffocare ogni tradizione spirituale, ma può mettere pure in guardia da alcuni rischi del pensiero Confuciano<sup>45</sup>: la corrispondenza tra i due ordini, quello temporale e quello spirituale, può realizzarsi solo se il movimento parte dall'alto, altrimenti sarebbe una pia illusione. La società umana è strutturalmente incapace di armonia; a meno che sia il Cielo a scendere sulla Terra. La perfetta simmetria tra macrocosmo e microcosmo può darsi, quindi, solo nella Gerusalemme celeste: quello attuale, dunque, non è il «migliore dei mondi possibili», ma un mondo segnato dalla corruzione e dalla decadenza per cui si può sperare in «cieli nuovi e terra nuova» (Ap 21,1); la caducità è parte stessa dell'ordine delle cose. L'uomo, poi, non è in sé buono; se non si può semplicemente sostenere che *homo homini lupus*, tuttavia, possiamo più realisticamente descrivere l'animo umano come campo di scontro tra tendenze e forze antitetiche, pulsioni e spiriti contrastanti. Proprio la creatura celeste, nella sua variabilità, riesce a descrivere bene l'ambivalenza della condizione umana: non è un caso, infatti, che le condizioni atmosferiche condizionino in profondità gli stati d'animo o possano diventarne la proiezione.

Garante dell'unità tra Cielo e Terra nella visione cinese arcaica era il sovrano, chiamato «Figlio del Cielo». In Gesù i cinesi che hanno aderito al Cristianesimo hanno scoperto il vero volto del «Figlio del Cielo» il quale non può se non essere unico (o meglio «unigenito»), in quanto punto di unione tra Trascendente e Mondo. Se il movimento di fusione giunge a compimento solo partendo dall'alto, allora Colui che opera tale corrispondenza non può se non venire dalla stessa direzione: Gesù è dunque l'unico «Figlio del Cielo», l'unico

<sup>43</sup> J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 214.

<sup>44</sup> J. MOLTSMANN, *Dio nella creazione*, 214.

<sup>45</sup> Sulla continuità tra comunismo cinese e Confucianesimo cf. É. DUCORNET, *La Chiesa e la Cina*, 49-54.

– così i cristiani credono – nel quale l'Uno si è incarnato. La fede cristiana rispetta, pertanto, l'intuizione cinese primitiva secondo la quale l'ordine terrestre corrisponde a quello celeste; ma la interpreta in modo inedito, ribaltando le forze in campo e svelando come inautentico e malizioso ogni tentativo di legittimazione pseudo-religiosa del potere temporale. Ogni cosa è infatti in mano a Dio ed è posta sotto la sua signoria.

Occorre, infine, mantenere in vita e, per così dire in proficua tensione, la dualità tra Cielo e Terra: il mondo è una realtà «eccentrica», rivolta verso l'alto e il Cielo «è il lato della creazione aperto a Dio. Dio opera in terra dal cielo ed attraverso il cielo». Il dischiudersi del Cielo come trascendenza relativa di quella Trascendenza che è Dio stesso, mantiene l'immanenza relativa, che è il Mondo, aperta al futuro e alla vita; di più, la spalanca al compimento escatologico che sarà l'inabitazione del Dio Uno e Trino nell'intero creato<sup>46</sup>. Il Cristianesimo apre decisamente la visione cinese a quel compimento escatologico che in essa era solo accennato e intuito.

Il Vangelo in Cina può, infine, fungere da ricapitolazione ponendosi come punto prospettico e «canone» di lettura del pensiero cinese e della sua evoluzione. Vi è, infatti, un andamento progressivo: da una prima intuizione della Trascendenza in età arcaica, ad una strutturazione ordinata e corrispondente dei piani della realtà nella visione Confuciana, fino all'accentuata interiorizzazione della mistica del *Tao*. Il rapporto Cielo-Principio Trascendente si chiarisce pertanto, sempre più, come la relazione che intercorre tra il simbolo e la realtà significata: una distinzione che non implica separazione.

Questo schema, ad un attento conoscitore della realtà cinese, potrebbe sembrare un'indebita forzatura, se tacessimo la persistenza di sensibilità tra loro differenti nel frangente attuale e la loro convivenza senza gerarchie di sorta: ma la fede cristiana, in quanto *Weltanschauung*, permette di chiedersi se il motore di una simile evoluzione non sia lo Spirito stesso.

Un incontro a livello più profondo rispetto al passato con la sapienza cinese potrebbe giovare pure alla Chiesa. Anzitutto abbiamo visto come l'espressione ormai lessicalizzata di «Regno dei cieli» può recuperare ampiezze di senso inaspettate se inserita in un diverso contesto: nella nostra tradizione siamo portati a porre l'accento sulla prima parte della pericope e cioè sulla metafora regale – relegando quindi l'immagine celeste in se-

<sup>46</sup> J. MOLTMANN, *Dio nella creazione*, 216.

condo piano –, ma la sapienza cinese, calcando sulla dimensione spaziale, riesce a rinverdire una complessa simbologia ormai depauperata dei suoi ricchi riferimenti cosmologici.

La revisione del rapporto tra cosmologia e cristologia<sup>47</sup> e la proposta di un'ecologia non ideologica ma in ossequio alla rivelazione, sono dunque questioni all'ordine del giorno in teologia e che il contesto cinese chiede di assumere con insistenza: un antropocentrismo che relegasse il cosmo al ruolo di «quinta teatrale» non sarebbe all'altezza dell'infinita creatività del nostro Dio che si gloria di tutte le sue creature e chiama «buona» l'incredibile varietà con cui l'essere si manifesta; ma neanche un cristocentrismo incapace di riverberare l'armonia delle dinamiche intratrinitarie saprebbe dar voce a quanto lo Spirito annuncia nella creazione e nei popoli. Proprio la sapienza cinese ci chiede allora di riflettere più a fondo sul valore delle religioni: esse sono il terreno privilegiato sul quale il messaggio di Cristo può attecchire. Se è vero che i Padri della Chiesa hanno generalmente privilegiato una teologia del *Logos*, sostenendo così lo sforzo, già filosofico, di emancipazione del pensiero dal Mito, è perché nella loro cultura il senso religioso era dato per presupposto. Nel nostro contesto e in quello cinese, invece, il Cielo è stato prima demitizzato, poi accantonato e infine ridotto a «Nulla». L'incontro tra Cristianesimo e sapienza cinese domanda pertanto di riconsiderare il *Logos* anzitutto come ermeneutica del Mito e cioè come discorso «sapienziale»; processo di esegesi continua dei molteplici segni che Dio dissemina nel mondo, nelle nostre coscienze e quindi anche nei nostri racconti.

PIETRO LORENZO MAGGIONI  
*Pontificio Seminario Lombardo*  
*Piazza S. Maria Maggiore 5*  
*00185 Roma*

24 maggio 2009 – Giornata di preghiera per i cristiani in Cina

<sup>47</sup> Per una rassegna dei modelli cristologici cinesi passati e presenti cf J. PARAPPALLY, «Gesù in Asia: cristologie nella teologia asiatica», in M. AMALADOSS – R. GIBELLINI (edd.), *Teologia in Asia*, Queriniana, Brescia 2006, 343-382: 349-356.

## SUMMARY

Economic growth in China has unforeseen consequences in social life: the present rediscovery of traditional religions could be a great opportunity for the Church in view of a new announcement of the Gospel. In particular, the concept of «Kingdom of heaven» is proper to Chinese context: it is complementary to traditional wisdom and, at the same time, is able to offer unexpected horizons of Grace. Were our tradition basically highlights the kingly metaphor, Chinese sensibility emphasizes the heavenly image.

The encounter between the Christian faith and Chinese thought could be favourable for both parts: China can rediscover the transcendent dimension in the sky, against the materialistic and consumerist view; the Church, instead, can more deeply and widely comprehend its own message.

Theology must be involved in the fortune of Chinese Christians because in their oppression and persecution they are the «representation» of the primitive Church such we can infer from the words of Pope Benedict XVI.