

*Che cosa è precisamente un “culto civile”? Un confronto tra le strategie accomodazionistiche di
Intorcetta e Leibniz*

(Francesco Piro)

1. Presentazione del problema: meriti e limiti dell'accomodazionismo

Rifacendomi all'ancor fondamentale libro di Daniel Mungello, userò il termine “accomodazionismo” per designare quella che si potrebbe chiamare, più appropriatamente, la “strategia di inculturazione” dei Gesuiti in Cina a partire da padre Matteo Ricci¹. Vi sono due punti cruciali di questa strategia che restarono a lungo al centro della discussione sia all'interno del mondo cattolico, sia nel più ampio insieme degli intellettuali europei affascinati dalla Cina. Li riepilogherò rapidamente:

(1) ad almeno una delle culture presenti storicamente in Cina, vale a dire il confucianesimo (la filosofia della “setta dei letterati”), l'accomodazionismo, fin da Matteo Ricci, attribuì non soltanto la formulazione e l'insegnamento di una concezione morale razionale, universalistica e convergente in molti punti con i valori cristiani – assunti fin qui indubitabili – ma anche la nozione di Dio come fonte delle norme morali e creatore dell'universo, anche se certamente non espressa nelle forme dottrinali tipiche della teologia europea². Questa convinzione è alla base della lunghissima discussione tra accomodazionisti e anti-accomodazionisti sulla possibilità di usare determinate parole (*Shangdi*: il signore supremo, *Tian*: il cielo) per tradurre il concetto di “Dio” in cinese. La tesi che almeno la setta dei letterati avesse una nozione di Dio trovò infatti una contestazione quasi immediata da parte di un altro esponente della Compagnia di Gesù, padre Nicolò Longobardi o Long Huamin (1565-1655), il quale, in un trattato dal titolo *De Confucio ejusque Doctrina Tractatus*, composto presumibilmente intorno al 1623, sposò la tesi che la “setta dei letterati” fosse composta da atei o da panteisti piuttosto che da teisti, rifacendosi alla dottrina del *Li* del neo-confuciano Chu Hsi³. La discussione sul teismo o l'ateismo dei letterati cinesi durò per un intero secolo con alterne fortune.

¹ Mi riferisco qui a David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, “Studia Leibnitiana Supplementa” XXV, Stuttgart: Steiner 1986 (per il termine “accommodation” cfr. p. 15). Introduco subito anche l'altra opera che considero da leggere in parallelo con quella di Mungello per una panoramica del tema ovvero Wenchao Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Missverständnis*, “Studia Leibnitiana Supplementa” XXXII, Stuttgart: Steiner 2000.

² La divisione delle “tre sette” e la tesi che i letterati adorino il “Signore del Cielo” sono indubbiamente convinzioni di Matteo Ricci, diffuse dal fortunatissimo testo di Nicolaus Trigault, *De Christiana expeditione apud Sinas* edito ad Augusta nel 1615 e immediatamente riedito e tradotto in tutte le lingue europee. Il testo originale di Ricci è leggibile in Matteo Ricci S.I., *I Commentari dalla Cina dall'autografo inedito*, a cura di F. Giorgetti, in *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, a cura di Pietro Tacchi Venturi, Macerata 1911-13 (pp. 88-89 e passim), nonché nell'edizione commentata *Fonti Ricciane*, a cura di Pasquale M. D'Elia, Libreria dello Stato, Roma 1942-49, tre voll. Su Ricci, oltre alle molte opere di padre D'Elia, resta essenziale Jonathan Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, New York: Viking Penguin 1983; tr. it, *Il Palazzo della Memoria di Matteo Ricci*, a cura di F. Pesetti, Milano: Il Saggiatore 1987.

³ Il testo di Longobardi ebbe una enorme fortuna postuma. Circolante in manoscritto tra i missionari cinesi, esso fu edito in Europa in spagnolo nei *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la Monarchia de China* del domenicano Domingo Navarrete, nel 1676. Ma la sua vera e propria fortuna iniziò con la traduzione in francese nel 1701 con il titolo *Traité sur quelques points de la Religion des Chinois*, nella quale fu letto da Malebranche e da Leibniz. Ed è infatti con questo titolo che lo si ritrova ancora oggi nelle opere di Leibniz curate da Ludwig Dutens (Genevae 1765, IV-1, pp. 88-144). Va notato che la scelta di Longobardi di accettare l'interpretazione del confucianesimo di Chu Hsi è dovuta al fatto che i testi di Chu Hsi erano, insieme con i Quattro Libri e i Cinque Classici, la base per gli esami di ammissione alla carriera di funzionario nella Cina imperiale. Mentre, come sottolinea Mungello, Ricci differenziò precocemente il confucianesimo originario da quello di Chu Hsi. Sulle opposte scelte di Ricci e Longobardi, cfr. Mungello, *Curious Land*, cit., pp. 44-68; Wenchao Li, *Die christliche Mission...*, cit., pp. 113-150; Claudia von Collani, *The Treatise on Chinese Religion (1623) of N. Longobardi S.J.*, in “Sino-Western Cultural Relations Journal” 17 (1995), pp. 29-37.

(2) l'accomodazionismo sostiene inoltre che la "setta dei letterati" abbia mantenuto sostanzialmente puro il messaggio religioso implicito nella dottrina confuciana. Di conseguenza, i riti e le pratiche devozionali accettati dalla "setta dei letterati" non andrebbero considerate come manifestazioni di idolatria, nonostante che oggetto ne fossero gli antenati o Confucio stesso, perché la devozione espressa nei confronti di questi soggetti non sarebbe stata un'adorazione. In altri termini, tali riti sarebbero stati *politici* o *civili*, non specificamente *religiosi*, e dunque avrebbero potuto essere praticati senza peccato anche dai missionari cristiani e dai cinesi convertiti al cristianesimo. In caso contrario, la "setta dei letterati" non avrebbe avuto alcun titolo per essere differenziata dal *taoismo* e dal *buddhismo*, le altre "sette" prevalenti nel Paese, rispetto alle quali i gesuiti non sentivano alcun legame di prossimità o alcuna vocazione al dialogo⁴. La propensione al dialogo veniva esercitata nei confronti della "setta dei letterati", perché, agli occhi dei Gesuiti, quest'ultima costituiva una classe di intellettuali e di funzionari, non di sacerdoti, secondo una distinzione che è tipica dell'Occidente, anche se scarsamente rintracciabile altrove. Tale classe di intellettuali avrebbe avuto perciò essere convertita al cristianesimo, senza abbandonare la propria cultura di partenza. Anche questa interpretazione dei riti cinesi ebbe precoci contestazioni di cui discuteremo di qui a poco⁵.

Le due tesi che ho esposto servivano a due scopi molto diversi tra loro. La prima individuava punti di convergenza filosofico-teologici tra una specifica cultura cinese (il confucianesimo) e il cristianesimo, allo scopo di poter *tradurre* la teologia cristiana in cinese. Il secondo aveva la basilare funzione di rendere possibile l'integrazione dei missionari e dei convertiti nella società cinese, la quale considerava determinati riti come normativi e necessari per la partecipazione alla vita sociale. Tuttavia questi due assunti dell'accomodazionismo hanno un'ovvia solidarietà filosofico-teologica. Entrambi fanno perno su una concezione della *ratio* umana che comporta che l'uso della ragione conduca necessariamente l'uomo alla domanda su Dio e all'elaborazione di una teologia almeno minimale, rafforzata dalla convinzione tipica dei teologi gesuiti che la ragione non sia estinta o offuscata nell'uomo nemmeno *in statu naturae lapsae* e che perfino in tale stato resti dunque possibile all'uomo formarsi una concezione razionale delle norme morali e di Dio come loro fonte. Alla luce di tale concezione, diviene ovvio che una morale razionale – una *scientia politico-civilis* come quella che i gesuiti attribuiscono al confucianesimo – non può essere priva di un fondamento teologico. Al tempo stesso, la presenza di una così forte razionalità appariva incompatibile con l'adesione a pratiche grossolanamente idolatriche e, pertanto, la tesi che i riti praticati dalla "setta dei letterati" non fossero riti religiosi (cioè idolatrici) era una componente indispensabile del paradigma di lettura della cultura cinese adottato dai Gesuiti. In un certo senso, dal punto di vista degli accomodazionisti, i membri della "setta dei letterati" cinese si trovavano *effettivamente* nella situazione degli abitanti dell'utopica "Città del sole" di Tommaso Campanella: già pervenuti a tutto ciò che la *ratio* può fornire di positivo e però ancora in attesa della rivelazione. Si noti che le ipotesi concorrenti erano altrettanto unilaterali nel formulare una diagnosi di pura riduzione della cultura dei letterati confuciani al cliché dell'ateismo o del naturalismo, nonché dei riti confuciani allo schema delle cerimonie idolatriche delle "false religioni". La discussione sulla "setta dei letterati" era dunque essenzialmente un banco di prova all'interno del confronto tra l'antropologia ottimistica dei gesuiti da un lato e quella più pessimistica e intrisa di agostinismo sposata in genere dai loro avversari. Si capisce così perché la questione

⁴ Questo antagonismo nei confronti del taoismo e soprattutto del buddhismo (la "religione dei bonzi") mostra che i Gesuiti non avevano una sensibilità per il dialogo inter-religioso in generale e viene considerata come uno dei punti deboli della strategia di inculturazione ricciana da parte di Wenchao Li, *Die christliche China-Mission*, cit., pp. 152-198.

⁵ A proposito della discussione sui riti confuciani, cfr. René Etiemble, *Les Jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773)*, Paris: Aubier Montaigne 1966; David E. Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Monumenta Serica Monograph Series XXXIII, Nettetal: Steyer 1994; Wenchao Li, *Die christliche Mission*, cit., pp. 311-346.

della Cina divenne anche una delle *causes célèbres* del Seicento, generando alleanze inconsuete e fecondando un mito cinese che restò pervasivo in tutta l'età illuministica⁶.

Partendo di qui si potrebbe arrivare anche a una diagnosi molto critica sull'incontro tra "Cina" e "Cristianesimo", classificando la vicenda della missione dei Gesuiti in Cina come un'occasione mancata, la cui cifra saliente andrebbe cercata nell'incapacità dei missionari cristiani (o sia dei missionari cristiani che dei loro interlocutori cinesi) di uscire dalle categorie fondamentali della loro metafisica, della loro antropologia, della loro concezione della moralità⁷. Tuttavia, qui proveremo a fornire una diagnosi diversa di questa storia, partendo non dai limiti presenti nella capacità dei missionari europei di comprendere la Cina o di inventare una credibile strategia di inculturazione (limiti indubbi, ma chi avrebbe potuto fare di più?), ma piuttosto dal loro *sforzo* di farlo, dalla sua autenticità e dai punti in cui essa arriva alle soglie di una concezione più rispettosa delle differenze culturali e religiose di quanto non lo consentissero i dogmi allora dominanti. L'accomodazionismo fu senz'altro un maestoso tentativo di *capire e condividere* una cultura fino ad allora ignota, di cui si studiò con passione la lingua, i costumi, le credenze filosofiche. La ricerca di analogie concettuali e pratiche tra mondo cinese e mondo occidentale era sicuramente guidata da precomprensioni rigide, ma nasceva da un autentico bisogno di ritrovare dei fili di comunicazione tra culture diverse. Perfino concetti giustamente accusati di essere deboli e fragili come il concetto di "culto civile" o "culto politico", di cui ci occuperemo di qui a poco, sono leggibili in controluce come un tentativo di concettualizzare dei fatti nuovi, non semplicemente come un modo di fare tornare i conti e fare andare avanti la strategia di inculturazione di Ricci, come molti hanno proposto.

Per dare fondamento a questo più equanime giudizio storiografico sulla vicenda dell'accomodazionismo gesuitico, analizzerò nelle pagine che seguono i punti di sintonia e di differenza tra due sostenitori dell'accomodazionismo. Uno è il gesuita siciliano Prospero Intorcetta (1625-1696), l'altro è il famoso filosofo tedesco Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Leibniz, come è noto, fu un acceso sostenitore di una possibile riconciliazione tra le confessioni cristiane e, pur restando per tutta la vita un membro fedele della Chiesa evangelico-luterana, si muoveva con grande libertà nelle polemiche teologiche dell'epoca. Egli sostenne con forza la posizione accomodazionista dei gesuiti, offrendole anzi legittimità attraverso l'antologia di scritti dei missionari cinesi da lui curata (*Novissima Sinica*, 1697) e incoraggiando i missionari protestanti ad imitare la strategia di inculturazione dei gesuiti⁸.

⁶ Il contributo del mito della Cina e di Confucio alla formazione del deismo illuministico è stato esaminato *ex professo* per il caso della Francia dall'ancor leggibilissimo Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris: Slatkine 1932, ripreso da Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris 1937, tr. it. La crisi della coscienza europea, a cura di P. Serini, Einaudi 1946 (pp. 12-24), da Eugenio Garin, *Alla scoperta del "diverso": i selvaggi americani e i saggi cinesi*, in Id., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari: Laterza 1975, pp. 327-62 e da molti altri.

⁷ Il libro che formula questa critica con maggiore rigore analitico e dovizia di dettagli è Jacques Gernet, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Paris: Gallimard 1982, tr. it. *Cina e cristianesimo. Azione e reazione*, a cura di A. Crespi Bortolini, Casale Monferrato: Marietti 1984. Ma vi concorda per alcuni versi, pur essendo più benevolo in genere sul tentativo accomodazionistico, anche Wenchao Li, *Die christliche Mission*, cit., pp. 152-310.

⁸ Su Leibniz e la Cina si è scritto moltissimo. Mi limiterò a citare i classici Jean Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris: Alcan 1909; F. R. Merkel, *Leibniz und die China-Mission*, Leipzig: Hinrich 1920; David Mungello, *Leibniz and Confucianism: the Search for Accord*, Honolulu: University of Hawaii 1977; l'introduzione di D. J. Cook e H. Rosemont Jr. a G. W. Leibniz, *Discourse on the Natural Theology of Chinese*, Honolulu: University of Hawaii 1977; Rita Widmaier, *Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz's Zeichentheorie*, Wiesbaden: Steiner 1983; Rita Widmaier (Hrsg.), *Leibniz korrespondiert mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689-1714)*, Frankfurt a/M, 1990; Wenchao Li – Hans Poser (Hrsg.), *Das Neuste über China. G. W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*, Stuttgart: Steiner 2000 (una bella antologia con molti saggi importanti). Sono in preparazione per Steiner, a cura di Wenchao Li, gli atti del convegno *G. W. Leibniz und die europäische Begegnung mit China. 300 Jahre Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, tenuto a Hannover il 30/31 ottobre 2015.

Intorcetta non rientra tra i molti missionari gesuiti in Cina che Leibniz conobbe personalmente o con cui scambiò delle lettere. Tuttavia, Leibniz apprezzava Intorcetta. Già nel 1672 egli segnalava la sua speranza di poter leggere presto l'edizione della *Sinarum Scientia politico-moralis* di Intorcetta, che era stata divulgata da Mélichisedec Thévenot⁹. Egli conobbe anche il *Confucius Sinarum Philosophus* del 1687, opera curata dai missionari Couplet, Intorcetta, Herdrich, Rougemont. Nel *Novissima Sinica*, Intorcetta è lungamente menzionato¹⁰.

Tuttavia, nelle pagine che seguono, non mi occuperò dei passi in cui Leibniz cita o riprende esplicitamente Intorcetta, ma di un testo in cui egli non lo cita. Nel 1700, a pochi mesi dalla riedizione dei *Novissima Sinica*, Leibniz compose un piccolo trattato rimasto a lungo inedito, dal titolo *De Confucii cultu civili*, composto in difesa della posizione dei Gesuiti sulla questione dei culti confuciani. Sebbene non sia verosimile che Leibniz abbia avuto sotto gli occhi il testo di Intorcetta sull'argomento, pubblicato per la prima volta in quello stesso anno a Parigi con il titolo *De cultu civili*, le somiglianze tra i due schemi argomentativi sono sufficienti per giustificare un confronto tra questi due sostenitori dell'accomodazionismo. Le somiglianze potrebbero anche derivare da fonti intermedie, dal momento che il trattato di Intorcetta era stato composto nel 1668 ed era noto sia tra i missionari gesuiti sia a Roma, ma, anche se ciò non fosse, ciò che conta è cogliere la somiglianza di spirito e di logica tra due figure per il resto così diverse.

Da questo punto di vista, contano però anche le differenze perché esse si devono non soltanto alle differenze personali tra i due autori, ma anche al cambiare dei tempi. Mentre Intorcetta difende con convinzione la posizione classica dei Gesuiti, Leibniz si mostra incerto e turbato dal fatto che la propaganda anti-gesuitica stia crescendo di intensità. La sua posizione è dunque più sfumata e prelude a un cambiamento già preannunciato all'interno del *De Confucii cultu civili*. Negli ultimi anni della sua vita, infatti, sotto l'influenza del carteggio con il missionario gesuita Joachim Bouvet (1656 – 1730) Leibniz si orienterà verso un'altra linea di accomodazionismo chiamata oggi comunemente con il nome di “figurismo”¹¹. Stimolato dalle informazioni che Bouvet gli forniva a proposito di un classico cinese pre-confuciano, il famoso “Libro dei mutamenti” (*Yi jing* o *I King*), Leibniz iniziò infatti a considerare la cultura cinese non tanto come una cultura che ha mantenuto ferme determinate verità teologiche e religiose, ma come una cultura che le ha conosciute in passato, ma le ha poi perdute. Il compito dell'interprete diviene dunque quello di ritrovare queste verità nascoste nei simboli in cui esse sono adombrate o fornite in forma cifrata. Per l'ultimo Leibniz, quello che compone, pochi mesi prima della morte, il *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1716), la prova che i Cinesi più antichi devono aver avuto una nozione di Dio sta nel fatto che gli esagrammi dello *I-King* hanno una struttura binaria ovvero sono composti da un segno indicante il pieno (lo *Yang*) e un segno indicante il vuoto (lo *Yin*), segni che sono strettamente isomorfi allo 1 e allo 0 dell'aritmetica binaria inventata dallo stesso Leibniz. E poiché, per Leibniz, l'aritmetica binaria rappresenta simbolicamente il mistero teologico della creazione *ex nihilo*, i Cinesi dovevano averne una qualche conoscenza, anche se poi dimenticata.

Anche in questo caso, possiamo alternare un giudizio critico con uno più benevolo. Partiamo da quello critico. Il “figurismo” è sicuramente un canone di lettura della cultura cinese arbitrario e

⁹ G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt 1923....[d'ora in poi questa Akademie-Ausgabe sarà citata come A, con numero di serie, volume e pagina]: “Sinenses illas Intercettae delicias utinam propediem videamus” (A, I/1, p. 192). Leibniz si riferisce probabilmente alla traduzione di Intorcetta dello *Zhong Yong* (Dottrina del Mezzo) che sarà poi divulgata attraverso le *Relations de voyages* di Thévenot. Vedi infra.

¹⁰ Nel *Novissima Sinica* del 1697, Intorcetta è citato nel contesto delle persecuzioni subite dai cristiani cinesi prima dell'editto di tolleranza di Kang Hsi. I passi su Intorcetta sono ora riportati dalla prima edizione del testo leibniziano (1697) su www.fondazioneintorcetta.info/Intorcetta.html.

¹¹ Gli studi sul figurismo più importanti sono quelli di Claudia von Collani, di cui si veda in particolare la monografia *Joachim Bouvet S.J. Sein Leiben und sein Werk*, “Monumenta Serica Monograph Series” XVII, St. Augustin – Nettetal: Steyers 1985; Id., *Gottfried Wilhelm Leibniz and the China Mission of the Jesuits*, in Wenchao Li /Poser (Hrsg), *Das Neuste über China*, cit., pp. 89-103; cfr. inoltre Daniel J. Cook – Henry Rosemont Jr., *Leibniz, Bouvet, The Doctrine of Ancient Theology and the Yijing*, in Wenchao Li/Poser (Hrsg.), *Das Neuste über China*, cit., pp. 125-136.

nel quale riemergono i moduli interpretativi tipici dell'ermetismo rinascimentale (Bouvet è sicuramente uno studioso fortemente influenzato da Athanasius Kircher), in particolare la volontà di ritrovare a tutti i costi gli stessi schemi teologici e metafisici celati in ogni possibile documento e tradizione¹². Per di più, nel caso della Cina, il “figurismo” ha anche l’evidente difetto di fare la sua comparsa come strategia di ripiego dopo gli attacchi a cui era stato sottoposto l’accomodazionismo classico¹³. Tuttavia, proprio il caso di Leibniz ci mostrerà che una propensione verso il “figurismo” può nascere anche dal bisogno di concepire in modo meno rigido e più dinamico la compresenza di aspetti “razionali” e “superstiziosi” in tutte le culture umane. In questo senso, il figurismo può essere visto come il precursore di una logica di confronto transculturale che non si limiti a contare quali credenze sono condivise e quali invece no, guardando piuttosto al complesso delle strutture concettuali che sorreggono le culture. Intesa in questo senso, la via seguita da Leibniz, anche concedendo l’implausibilità dell’assunto sostenuto, non costituisce una pura e semplice scappatoia.

2. La questione dei riti nella prospettiva di Intorcetta

Mi si permetta di diffondermi un poco sulle opere di Prospero Intorcetta o, in cinese, *Yin Duoze* (Piazza Armerina, 1625 – Hangzhou, 1696), sicuramente uno tra i più brillanti e dotti difensori dell’accomodazionismo “classico” ovvero della linea iniziata da Matteo Ricci. Non è necessario ricostruire qui tutte le opere del Nostro, che sono egregiamente elencate nel sito a lui dedicato dalla Fondazione Intorcetta¹⁴. Ci limiteremo soprattutto a quelle che illustrano le capacità filologiche e la “filosofia del linguaggio” implicita di Intorcetta, prima di passare all’opera sui riti cinesi.

L’impresa più nota di Intorcetta consiste nella traduzione di una larga parte dei Quattro Libri. Ricordiamo velocemente le sue opere fondamentali in questo ambito. Nel 1662, arrivato da soli tre anni in Cina, Intorcetta pubblicò con il titolo *Sapientia Sinica* la traduzione iniziata da Ignazio da Costa del *Dazue* e delle prime cinque sezioni dei dialoghi confuciani (*Lunyu*), un’opera giustamente considerata come la più importante opera di traduzione dei classici cinesi prima del *Confucius Sinarum Philosophus* del 1687¹⁵. Egli pubblicherà poi una edizione con traduzione latina di un altro dei Quattro Libri confuciani, cioè lo *Zhong Yong* (Dottrina del Mezzo) attribuita al nipote di

12 La serie dei Manoscritti Gesuitici della Biblioteca Nazionale di Roma, che contiene diverse serie di manoscritti composti in Cina o in Europa dai missionari della Compagnia di Gesù offre un’amplissima serie di scritti di sapore “figurista” composti nel corso del XVIII. secolo. Per citare un caso che mi sembra di particolare interesse, vi si trovano anche due esemplari di uno stesso scritto (mss. gesuitici 1256/44, in una versione meno perfetta anche 1257/11) in cui si dà una traduzione di passi del *Tao te Ching* di Lao Tzu (“Libro della norma e della sua azione”) usandolo per provare che i Cinesi avevano una nozione non solo di Dio ma anche della Trinità. Lo scritto non è datato né firmato, ma si tratta di un’opera inusuale sia per l’arbitrarietà dell’interpretazione, sia però anche per la scelta di investigare su un testo taoista e non confuciano.

¹³ Il figurismo inizia a comparire infatti allorché le sorti sembrano volgere al peggio per gli accomodazionisti. I due trattati dei gesuiti Louis Le Comte, *Nouveaux Memoires sur l’état present de la Chine*, 2 vol., Paris 1696 e Charles Le Gobien, *Nouveaux Mémoires sur l’état de la Chine*, Paris 1698, senza dubbio non privi di ingenuità, vengono condannati dalla Sorbona il 18 ottobre 1700; subito dopo i trattati dei più importanti autori anti-accomodazionisti vengono pubblicati sistematicamente in francese e anche a Roma iniziano a prevalere visioni più restrittive che portano alla proibizione della partecipazione ai riti. Su questa crisi dell’accomodazionismo e l’emergere del figurismo, restano importanti le pagine di V. Pinot, *La Chine et la formation de l’esprit philosophique....*, cit., pp. 103-129 e 312-13.

¹⁴ Su Intorcetta e le sue opere, si vedano innanzitutto la *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, nouvelle édition par Carlos Sommervogel, Bruxelles – Paris 1892 [d’ora in avanti: Sommervogel], IV, pp. 641-43, nonché E. Corsi in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXII, pp. 526-29. L’elenco delle opere più completo è però quello fornito dalla Fondazione Intorcetta sul suo sito www.fondazioneintorcetta/intorcetta.html.

¹⁵ Ora disponibile in rete: www.fondazioneintorcetta.info/pdf/SAPIENTIA_SINICAP.I.Biblioteca_Palermo.pdf. Sulla stessa pagina web compare copia di un bel saggio di Stefano Benedetti dedicato a questo testo intorcettiano (www.fondazioneintorcetta.info/pdf/BAAM_003_p_05_Benedetti.pdf)

Confucio, Chu-Hsu, dandogli il titolo di *Sinarum Scientia Politico-Moralis*. La prima parte viene pubblicata a Canton nel 1667, la seconda a Goa nel 1669¹⁶.

Questa traduzione rende famoso Intorcetta attraverso l'edizione parziale (senza testo cinese) curata nell'antologia di relazioni di viaggio curata da Mélichisedec Thévenot¹⁷. Il lavoro originale di Canton-Goa è di estrema accuratezza filologica, con precise corrispondenze numeriche tra il vocabolo cinese (scritto nei caratteri cinesi) e quello latino e chiare segnalazione (attraverso l'uso di caratteri più piccoli) delle interpolazioni necessarie per rendere comprensibile il testo in latino. La traduzione del 1667-1669 è più letterale di quella che ritroveremo nel *Confucius Sinarum Philosophus*, che è più una parafrasi con commento del testo cinese che una sua traduzione.

Infine, Intorcetta è citato come il primo tra i quattro autori del *Confucius Sinarum Philosophus*, anche se probabilmente la stesura definitiva di questo testo è soprattutto da attribuire a Philippe Couplet, che è anche l'autore dell'importante prefazione che apre l'opera¹⁸.

La consapevolezza scientifica di Intorcetta come traduttore e esperto di lingua cinese risulta ancora meglio da uno degli inediti che ho avuto la possibilità di consultare presso la Biblioteca Nazionale di Roma, nella serie Manoscritti Gesuitici. Si tratta dell' *Informazione alla Sacra Congregazione de Propaganda Fide* scritto in italiano nel 1672 durante il breve periodo in cui Intorcetta tornò in Italia dalla Cina, anzi subito prima della seconda partenza¹⁹. Questo breve scritto è dedicato alla grande questione della possibilità di officiare la messa integralmente in cinese, questione della quale si discuteva da decenni²⁰. Intorcetta vi interviene con una serie di interessantissime osservazioni sulla lingua cinese e sulla pronuncia cinese, volte tutte a motivare perché una messa detta integralmente in cinese è sia possibile sia necessaria. Tra tali osservazioni, ve ne è una interessantissima sulla polisemia dei "caratteri" cinesi. Tale polisemia non impedisce, secondo Intorcetta, che gli enunciati cinesi abbiano un senso univoco perché è il *contesto* che dà loro tale univocità:

“Perloché brevemente rispondo e dico che i Caratteri cinesi, ancorché ognuno contenga molti e diversi significati e, se si considera solitario e senza consortio di altri caratteri, sii come indifferente e pronto a significare qualunque de' significati, che in se virtualmente contiene; con tutto ciò ci è il suo modo e forma per determinarli a significare attualmente una sola cosa e non l'altra...”(fo. 111 verso)

Per Intorcetta, vi è infatti una analogia tra i caratteri “geroglifici” usati dai Cinesi e i caratteri alfabetici usati in Europa. In *entrambi* i casi, il significato del carattere si ottiene solo leggendo il carattere in rapporto con il contesto. La differenza è che caratteri alfabetici, presi isolatamente, indicano soltanto un suono e dunque, da soli, non hanno alcun valore semantico. Il loro valore semantico deriva *tutto* dalla combinazione con altri caratteri. Per contro, i “caratteri” cinesi, presi

¹⁶ Una copia dell'edizione di Goa 1669 è presente, perfettamente conservata, presso la Biblioteca Nazionale di Napoli (numero di catalogo: 189 I 7). Noto per inciso che la Biblioteca Nazionale di Napoli contiene anche altre edizioni di opere intorcettiane. Vi è un esemplare dell'edizione Pepié (Parigi 1700) del *De Cultu sinensi* (49 C 57), vi è una copia dell'edizione originale 1687 del *Confucius Sinarum Philosophus* (Farnese, 24 F 5) nonché della *Compendiosa narrazione dello Stato della missione Cinese, cominciando dall'anno 1581 fino al 1669*, Tizzoni, Roma 1672 (Farnese 48 C 34).

¹⁷ Mélichisedec Thévenot, *Relations de diverses voyages curieux, dédiés au Roy*, Parisiis, Cramoisy 1672, volume III (leggo anche qui dall'edizione della Biblioteca Nazionale di Napoli, numero di catalogo 44 G 15).

¹⁸ *Confucius Sinarum Philosophus sive Scientia Sinensis Latine exposita*, studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Parisiis apud Danielelem Horthemels 1687. Sulla formazione dell'opera rinvio a Noel Golvers, *The Development of the Confucius Sinarum Philosophus reconsidered in the light of new material*, liberamente leggibile su www.fondazioneintorcetta.info/pdf/DocumentoGoolvers1.pdf.

¹⁹ Manoscritti gesuitici, 1257/14, ff. 103 recto – 112 verso. Questo testo è già segnalato da Corsi nella sua voce per il *Dizionario biografico degli Italiani*, già citata.

²⁰ Cfr. sul caso della liturgia in lingua cinese, François Bontinck, *La lutte autour de la Liturgie Chinoise au XVIIe et XVIIIe siècle*, Louvain-Paris, Nauwelaerts 1962.

isolatamente, posseggono una *varietà* di possibili significati e dunque la combinazione e il contesto esterno servono a *selezionarne* uno tra i tanti significati possibili. *Xiin* può significare tanto “corpo” quanto “persona”, ma il contesto interno ed esterno determinano *univocamente* il suo significato²¹. Pertanto, la lingua cinese, pur strutturalmente diversa da quelle europee, permette egualmente quella precisione nel significare senza la quale non vi sarebbe una cultura trasmissibile. Come si vede, sia pur partendo da una questione molto concreta (si può fare messa senza il latino?), Intorcetta interviene su un problema teorico interessante e complicato e cioè come una scrittura completamente diversa da quella alfabetica possa essere altrettanto buona per codificare univocamente dei messaggi. Questo testo mi sembra confermare un’informazione data da Mungello, secondo il quale la conversazione con Intorcetta avrebbe consentito al grande erudito gesuita Athanasius Kircher di comprendere la complessità semiotico-semantica della “scrittura” cinese rendendolo capace di diffidare dei diffusi tentativi dell’epoca di trovare una “chiave” per comprendere la scrittura cinese²². Va notato che Intorcetta forse esagera la possibilità di eliminare la polisemia dei “caratteri” cinesi, attribuendo ad essi un significato non solo riconoscibile ma del tutto univoco e precisamente traducibile con i vocaboli delle lingue europee. Questo elemento giocherà un peso anche nella impegnativa questione del significato delle parole usati nei culti che esamineremo di qui a poco.

Ma veniamo all’opera sui riti, presumibilmente composta in Cina nel 1668 prima della partenza per il viaggio in Europa, della quale ho consultato il manoscritto intitolato *De Officiis et Ritibus, quibus Sinenses memoriam recolunt Confucii Magistri sui, et progenitorum suorum vita-functorum*, anche conservato presso la Biblioteca di Castro Pretorio (manoscritti gesuitici 1249/10, ff. 639-690)²³. Il manoscritto è più ben lungo e articolato dell’edizione a stampa del 1700. Esso infatti contiene moltissime citazioni in caratteri cinesi, che una normale tipografia europea non era in grado di riprodurre. L’edizione a stampa dunque abbrevia il testo eliminando non solo i passi scritti con i caratteri cinesi, ma anche le parti in cui Intorcetta si sofferma ad analizzare specificamente il significato dei termini cinesi. L’opera intorcettiana si compone di 8 dimostrazioni e 17 note, tutte inserite tra la quarta e la quinta dimostrazione: sono in particolare le 17 note a essere ridotte al minimo nell’edizione a stampa.

L’opera è indubbiamente una delle tante memorie elaborate dai Gesuiti per difendere la loro posizione sulla questione dei riti. Basta rovistare nei Manoscritti gesuitici per trovare molte altre opere analoghe, per esempio il *De Ritibus Ecclesiae Sinicae permissis apologetica dissertatio* di Giandomenico Gabiani da Nizza (1623-1696), filologicamente meno attendibile del testo di Intorcetta, essendo scritto nell’anno stesso (1656) in cui Gabiani arriva in Cina, dove resterà poi fino alla morte²⁴. Da ricordare è anche il più tardivo *De Sinensibus ritibus politicis* del maceratese Francesco Saverio Filippucci (1631 - 1692) composto a Macao nel 1682 e poi edito nel 1700 a Parigi insieme al *De cultu sinensi* di Intorcetta²⁵. Ma, senza voler cercare a forza dei punti di superiorità dell’opuscolo di Intorcetta rispetto a quelli dei suoi confratelli, vi sono due elementi che

21 “Così appunto succede a’ Geroglifici Cinesi, i quali, benché solitarié sumpti contengano varij et diversi significati, et in questo siino dissimili alle nostre lettere, le quali solitarié sumptae nessuna cosa significano; hanno con tutto ciò omnimoda somiglianza in questo, cioè che la tale e tale collocazione, la compagnia di tali e tali Geroglifici li determina a significare una sola cosa e non l’altra, ed esprimere un solo significato de’ molti e diversi che, in se contiene ogni uno di loro” (*Ibidem*, fo. 112 recto).

22 D. E. Mungello, *Curious Land*, cit., p. 216.

23 Manoscritti gesuitici, 1249/10, ff. 639-690.

24 Su Giandomenico Gabiani, si veda Sommervogel, III, pp. 1076-77, dove ne sono indicate le opere. Il *De ritibus Ecclesiae Sinicae permissis* è anch’esso tra i manoscritti della Nazionale di Roma (Mss. gesuitici, 1249/5), ma in questa serie compaiono anche opere dello stesso Gabiani datate 1680 quando il gesuita si trovava già da lungo tempo in Cina e aveva anzi trascorso un lungo periodo di imprigionamento (1664-1670). Le opere che ho potuto vedere confermano le linee classiche del paradigma accomodazionista di Matteo Ricci, polemizzando a lungo con Navarrete e Longobardi.

25 Su Francesco Saverio Filippucci si veda Sommervogel, III, 734-35. Anche in questo caso, a Roma si trovano anche diversi manoscritti coevi o successivi all’opera più nota. Si veda in particolare la serie Mss. gesuitici 1241. L’edizione a stampa del 1700 è stata da me consultata a Napoli, Biblioteca Nazionale, 49 C 57.

rendono degno di particolare interesse il testo di Intorcetta. In primo luogo, esso è il primo testo in cui un gesuita si confronti con tutte le fondamentali obiezioni all'accomodazionismo, quelle del domenicano Navarrete ma anche quelle del gesuita Longobardi e quelle del francescano Caballero a Sancta Maria. Proprio per questa ragione, Intorcetta esibisce un'argomentazione molto chiara e sorretta dalle lunghe analisi filologiche che l'edizione a stampa sopprime.

Come si è detto, lo scopo primario del testo di Intorcetta è difensivo. Nel 1668, infatti, i missionari gesuiti avevano già potuto prendere visione di quei documenti anti-accomodazionistici che entreranno nella discussione europea molto più tardi, nei primi anni del XVIII. secolo. Intorcetta contesta *ex professo* le osservazioni sui riti cinesi del domenicano Domingo Navarrete, che circolavano in manoscritto e che Navarrete inserirà al ritorno in Europa nei suoi *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*, editi a Madrid nel 1676. Intorcetta conosce però anche il trattato del gesuita Nicolò Longobardi, che Navarrete stesso pubblicherà per la prima volta e a cui arriderà, come si è detto, un successo notevole in Europa. Infine, egli discute cursoriamente anche del *Tratado sobre algunos punctos tocantes a esta mission de la gran China* composto a Canton in quello stesso 1668 dal francescano Antonio Caballero a Santa Maria (Li Andang, 1602-1669), che accusava di idolatria i riti cinesi e attaccava frontalmente la strategia accomodazionistica dei gesuiti²⁶. Il tono della difesa è abbastanza acceso, ma anche cortese e tipico di una disputa interna tra missionari che si spera che non degeneri.

Veniamo alla tesi fondamentale sostenuta da Intorcetta. Per Intorcetta, il culto di Confucio e degli antenati da parte dei letterati cinesi non è un culto religioso, ma è un culto *politico* perché un culto religioso presuppone un *dominium vitae et necis* da parte dell'Ente oggetto del culto su colui che effettua il culto:

...ad rationem proprii sacrificii requiritur iuxta Theologorum sententias ut in eo cui offertur sacrificium, cognoscatur dominium vitae et necis: et cum Sinenses nullum tale dominium agnoscant in Confucio (cum hunc ut Regni magistrum, et non ut numen aliquod aut idolum caerimoniis illis venerentur) ergo caerimoniae illae non habent rationem veri sacrificii, sed rationem cultus meré civilis” (ed. 1700, p. 17 – ms. 1249/10, 639 verso).

Questa definizione del culto religioso come culto che instaura o presuppone un rapporto di dominio e sudditanza può apparirci ristretta, la si potrebbe definire una concezione “hobbesiana” del culto religioso: un culto religioso presuppone l’instaurazione di una relazione di soggezione. Eppure, questa definizione è il cuore della strategia argomentativa di Intorcetta, così come lo sarà trenta e più anni dopo per Leibniz nell’inedito *De cultu Confucii civili*. Ecco che cosa scrive Leibniz:

Religiosus cultus (si quam ejus definitionem quaeramus) is, ni fallor est, quo ei quem honoramus tribuitur superior humana potestas beneficia nobis conferendi aut poenas irrogandi. Ubi non refert potestatem aliquis ex se habere censeatur, ut Numina Ethnicorum, an intercedendo apud deum; ut sancti plerorumque christianorum[.]²⁷

Sia Intorcetta che Leibniz danno dunque una lettura “hobbesiana” del campo del religioso, tutta ritagliata sul modello del Dio-Signore della tradizione ebraico-cristiana. Altrettanto analogamente essi traggono le stesse conseguenze logiche dalla definizione di “culto religioso” da loro fornita. Data questa definizione, infatti, tutto ci che cade al di fuori di un modello di rapporto in cui siano

26 La fortuna del trattato di Caballero de Santa Maria è analoga a quella del trattato di Longobardi. Il trattato probabilmente arriverà a Roma, alla Congregazione de Propaganda Fide, non prima del 1677 e resterà ignoto al grande pubblico anche dopo il suo arrivo a Roma. Un grande successo gli arriderà invece a partire dalla traduzione francese del 1701, *Traité sur quelques points importants de la mission de la Chine*. Leibniz lo utilizzerà (con molte note critiche) per il suo *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* e perciò anch'esso compare nelle raccolte antiche delle opere leibniziane (in particolare in Dutens, 1765, IV-1, 145-200).

²⁷ *De Confucii cultu civili*, gennaio 1700?, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* [Akademie-Ausgabe: ci si riferirà d'ora in avanti ad essa come A], serie IV, vol. 8, p. 395. Il breve scritto leibniziano era probabilmente stato inizialmente concepito come aggiunta ad una lettera rivolta al gesuita Anton Verjus, uno dei suoi corrispondenti.

centrali la speranza e il timore, cioè i sentimenti che si provano di fronte a un soggetto che abbia su di noi un potere, *non è religioso bensì politico o civile*: cioè serve a funzioni educative e morali, ma non strettamente religiose.

Entrambi gli autori ci forniscono dunque un'interpretazione molto ristretta del "religioso" per poter dare consistenza al concetto di rito "politico" o "civile". Nel caso di Intorcetta, questa strategia argomentativa è sorretta da un'autentica convinzione che le pratiche dei Cinesi nei riguardi di Confucio e degli antenati non siano riconducibili allo schema di un rito religioso, perché in esse si manifesta una forma di *devozione*, ma non di *adorazione*. È questa intuizione a guidare la polemica costante di Intorcetta con la traduzione delle parole cinesi fatta da Navarrete nonché la sua costante sostituzione di tali parole con altre. Buona parte dell'opera è dedicata a questo conflitto tra modi di tradurre le parole cinesi e si potrebbe riassumerla attraverso questo semplice schema:

Laddove Navarrete usa i termini	Intorcetta usa i termini
<i>Sacrificia</i> (ad Confucium)	<i>Honores, Oblationes</i>
<i>Templum</i>	<i>Aula</i>
<i>Altar</i>	<i>Mensa</i>
<i>Idolum, Sanctus</i>	<i>Regni Magister</i>

Le sedici lunghe note di cui si diceva sopra fondano sull'analisi filologica di testi confuciani le proposte di traduzione di Intorcetta. Per esempio, una lunga nota viene dedicata a spiegare perché la parola cinese *Miào* non vada tradotta con "tempio", "luogo sacro", ma piuttosto con "luogo di riunione" o "aula". Non ho le competenze filologiche per discutere della preferibilità delle scelte di traduzione di Intorcetta rispetto a quelle di Navarrete e ho già esposto il mio dubbio che forse Intorcetta è troppo convinto della possibilità di dare un senso *univoco* (sia pure su basi assolutamente contestuali) ai termini della lingua cinese. Ma vorrei insistere su un altro punto che traspare già nella lettura del testo a stampa ed è senz'altro confermato dalla lettura del manoscritto. Intorcetta coglie un fatto *reale* e antropologicamente importante. Egli coglie il fatto che sono possibili dei "culti" che non hanno come scopo l'istituzione di una relazione personale (come avviene tipicamente nelle grandi religioni monoteistiche occidentali), ma vanno piuttosto concepiti come perfezionanti la persona e come condizione di un'armonica correlazione tra l'individuo e il mondo. I "riti cinesi", almeno nell'interpretazione confuciana, sono di questo secondo tipo. Egli però impiega questa sua scoperta per separare queste motivazioni da quelle che sono proprie del rito *religioso*, piuttosto che interrogarsi se possano esistere molteplici motivazioni e stili di relazione uomo-mondo che confluiscono nel fatto religioso²⁸. Ciò lo porta alla difficoltà di non poter riconoscere anche le "somiglianze di famiglia" (come avrebbe detto Wittgenstein) sussistenti tra rituali pur diversi, segnalate per esempio dal fatto che nella *oblatio* a Confucio e ai parenti vengano uccisi degli animali, proprio come nei *sacrificia* delle religioni antiche.

Da questo punto di vista, si capisce perché il concetto di "culto civile" o di "culto politico" resti per molti versi indeterminato e vago, una "zona grigia" per dirla con Wenchao Li²⁹. Il concetto resta indeterminato perché esso viene definito solo in negativo attraverso l'assenza di una relazione di subordinazione personale. Leibniz cercherà di colmare questa lacuna dando un'interpretazione evidentemente aristotelica del concetto di "culto civile". Il culto che stimola delle virtù che sono utili per la collettività (per esempio, la gratitudine verso gli antenati) è civile e non religioso:

²⁸ La pluralità di dimensioni del fatto "religioso" e dei rituali, nonché l'impossibilità di rinchiuderli in una sola funzione sociale, è uno dei temi dominanti dell'antropologia culturale contemporanea. Solo per citare un classico sull'argomento, cfr. Roy E. Rappaport, *Rituals and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge UP 1999, tr. it. *Rito e religione nella costruzione dell'umanità*, Roma: Edizioni del Messaggero 2004.

²⁹ Wenchao Li, *Die christliche China-Mission*, cit., p. 337: "eine Grauzone".

“..virtus omnis, ex quibus non infima gratitudo est, plurimum ad humanam felicitatem conferre a sapientibus iudicatur...”³⁰

Anche Intorcetta sottolinea che il rito serve soprattutto ad esercitare la virtù, ma – fedele ai testi cinesi – egli non dà un’interpretazione tanto socio-funzionale della virtù come quella proposta da Leibniz. In questo senso, il termine “politico” resta veramente poco felice per l’oggetto che Intorcetta sta cercando di cogliere: una “politicalità” che andrebbe intesa più come cura delle relazioni su cui si basa l’essere al mondo che nel senso, già più ovvio, di perfezionamento del vincolo sociale e solo di esso. Ciò che il confronto tra questi due autori ci insegna è che, se il concetto di “culto civile” può avere contribuito in qualche modo a creare l’ideale illuministico di una “religione civile” che spinga ad essere buoni cittadini e sacralizzi le istituzioni esistenti, ciò è avvenuto senza la collaborazione dei grandi sinologi gesuiti ed anzi tradendo in certa misura il problema che essi avevano incontrato³¹.

È evidente infine che lo scopo fondamentale dell’opera di Intorcetta è uno solo: evitare la condanna pregiudiziale dei riti cinesi, ovvero l’incasellamento di essi nell’alternativa esiziale tra culti dedicati al vero Dio e culti idolatrici. Questo intento risulta molto chiaramente dal manoscritto, nel quale troviamo passi tralasciati dall’edizione a stampa come il seguente:

...deinde verò Sinensibus iisdem qui nostros libros legunt, nostruumque rituum institutionem finemque cognoscunt, videntur iam esse a suis valde dissimiles, statim laudare incipiunt nostros ritus, aut saltem non amplius vituperant, ita etiam nobis Europaeis ratio dictat, ut prius diligentia examinamus gentium ritus, ac deinde distinctius iam superstitionis vanisque ab iis qui sunt mere civiles, hos laudamus, illos vituperamus (fo. 670 verso).

In breve, Intorcetta è colpito dal fatto che i Cinesi *non condannano* i riti altrui, anche quando si accorgono che sono molto diversi dai loro, mentre gli Europei lo fanno. Egli dunque addita il comportamento tollerante dei Cinesi a modello per i missionari europei, chiedendo che i loro riti non siano giudicati come nocivi soltanto perché diversi dai nostri. È un passo che Leibniz avrebbe potuto sottoscrivere se lo avesse conosciuto, dal momento che anch’egli afferma, nel *De Confucii cultu civili*: “iniquum ergo est in re non satis certa condemnare Sinenses inauditos”.

Da notare infine il tono moderato della risposta di Intorcetta il quale certamente non ama quella richiesta di una purezza angelica nella prassi che egli associa all’opera di un autore francese che aveva recentemente scritto un libro “de frequenti comunione”, vale a dire del giansenista Antoine Arnauld. Ma quest’allusione al rischio di cadere negli errori dei seguaci di Giansenio, fatta in un’epoca in cui la *querelle* sul giansenismo non era ancora divenuta esplosiva, conduce a una richiesta tutto sommato elementare: “Medium semper tenendus nobis, extremaque vitanda, praecipue cum de ritibus sinicis inter nos controversiis regulam Sacrae Congregationis obtinuerimus” (fo. 693 verso). L’opera intorcettiana è espressione di una generazione di missionari che crede fortemente nella possibilità di una pacifica integrazione con il mondo cinese e che chiede fundamentalmente ai confratelli e ai membri di altri ordini di non chiudere la porta a questa prospettiva.

3. Leibniz: dai riti confuciani alla questione della “teologia” dei cinesi

Veniamo ora a Leibniz. Come abbiamo già osservato, la sua strategia di difesa della strategia “accomodazionistica” segue inizialmente le coordinate definite da Matteo Ricci. La prefazione a

³⁰ A, IV-8, p. 396.

³¹ Infatti, il concetto di “religione civile” sembra piuttosto nascere da un’altra costola del pensiero europeo, vale a dire dalla concezione di Machiavelli che le religioni pagane fossero più favorevoli ai sentimenti patriottici di quanto non lo sia il cristianesimo. È possibile che l’idea della religione che svolge funzioni utili per il potere politico e quella di un culto non “religioso” ma “politico” abbiano finito per combinarsi e confondersi nella Francia illuministica come suggerisce Pinot (*La Chine et la formation de l’esprit philosophique...*, cit., p. 282 e sgg.), ma certamente non erano collegate in partenza.

Novissima Sinica è tutta una difesa dell'accomodazionismo. Leibniz vi mostra già la tendenza a dare quell'interpretazione funzionalistica del concetto di "culto civile" che ritroveremo nel successivo *De Confucii cultu civili*. "Tanta est oboedientia erga superiores, tanta erga seniores reverentia, tam religiosus propemodum liberorum in parentes cultus" egli sottolinea³².

Ma nel 1700 le cose sono già cambiate. Leibniz è incerto, perché gli arrivano libri che contestano le tesi dei gesuiti ed iniziano a circolare i nomi di Longobardi e di Navarrete come distruttori del mito cinese. Pur continuando a difendere l'accomodazionismo, Leibniz ammette che si tratta di una questione ambigua e si rifugia in un esempio che aveva presumibilmente trovato nella *Dissertatio proeamialis* di Couplet al *Confucius Sinarum Philosophus*:

Interea etiamsi re ambigua ponatur: consultum putem quemadmodum Apostolus *Aram* [...] ignoto *DEo* posita Athenis creditur magis ita ut debebant quam ut solebant Athenienses accepisse, ita nunc omnia dum licebit accipi in meliorem partem (p. 397).

In breve, perché negare ai Gesuiti il potere di fare ciò che aveva fatto San Paolo, interpretando in un senso "migliore" (e cioè anticipatore del cristianesimo) l'ara al Dio ignoto posta nell'Areopago di Atene? Dunque, se Ricci è un uomo di grande "prudenza" è perché egli ha voluto leggere i testi dei confuciani come i Padri della Chiesa hanno letto Platone e Aristotele, prendendone il meglio e lasciandone il peggio.

Anche se Leibniz ha trovato questo schema in Couplet, si tratta senz'altro di un indebolimento della posizione accomodazionistica. Per i veri accomodazionisti, si trattava di capire che cosa effettivamente i Cinesi sentissero. Per Leibniz, la questione è destinata a restare ambigua.

Beninteso, questa diversa scelta da parte di Leibniz è anche spiegabile con il fatto che il filosofo non conosceva il cinese e non poteva dunque sostenere con autonome ragioni la posizione che approvava. Tuttavia, la sua scelta di difendere così morbidamente l'accomodazionismo non si spiega solo con la necessaria cautela di chi non ha armi per partecipare al dibattito. Essa esprime anche e soprattutto una incertezza di fondo di Leibniz. La concezione leibniziana della *ratio* umana è molto diversa da quella che è tipica dei Gesuiti. Per questi ultimi, è *possibile* che l'uomo, se lo vuole, impieghi anche *in status naturae lapsae* quelle doti di razionalità che Dio gli aveva dato all'inizio. Mentre, per Leibniz, l'uomo utilizza *sempre* la ragione (non per scelta, ma per natura), ma tuttavia non impiega mai una ragione piena e del tutto consapevole, ma – secondo il celebre schema dell'"innatismo virtuale" – sempre una ragione incorporata, commista con impulsi, appetiti, abitudini psicologiche che ne possono ostacolare o aiutare il dispiegamento, insomma sempre in cammino ma mai perfetta.

Dunque, per Leibniz, è possibile che i Cinesi non sappiano essi stessi se i loro culti sono civili o religiosi. Le lingue storiche umane sono infatti contrassegnate dall'ambiguità di senso, dalla polisemia. Solo un linguaggio di tipo matematico, una *Characteristica Universalis* potrebbe sottrarsi completamente all'ambiguità. Per contro, le formule di un rito sono contrassegnate dall'opposta tendenza ad avere un significato non del tutto esplicitabile. Esse sono sempre "iperboliche", sottolinea Leibniz. Non si può dunque fare affidamento su di esse per definire se un culto è civile o religioso. Leibniz impiega quest'argomentazione per criticare gli avversari dell'accomodazionismo e per sostenere la *liceità* dell'interpretazione accomodazionistica dei riti. Ma è chiaro che questa argomentazione si rivolge, implicitamente, anche contro coloro che sostenevano invece l'*esclusivo* valore politico e non religioso dei riti cinesi.

Questa acuta percezione della difficoltà a trovare risposte esatte in un ambito così complesso e sfumato quale è quello dei confini tra religioso e non-religioso spinge Leibniz a dare una venatura

³² *Praefatio ad Novissima Sinica*, 1697, Dutens, IV-1, pp. 78-86, § 4.

fin troppo pragmatica al suo accomodazionismo, sottolineando che sta all'interprete riportare le parole del rito, inevitabilmente figurali, al loro "vero" significato. In ciò, viene meno quella tensione a capire ciò che i testi cinesi *veramente* dicono che era così evidente in Intorcetta. Leibniz invece rinvia continuamente a modelli interpretativi che vanno oltre il detto. Non solamente occorre seguire San Paolo e la sua interpretazione creativa dell'altare al Dio sconosciuto, nonché i Padri della Chiesa nella loro reinterpretazione selettiva dei filosofi antichi. Bisogna anche rifarsi a quei teologi cristiani che hanno ritrovato nelle opere della cultura ebraica un preannuncio del cristianesimo che agli Ebrei stessi era restato sconosciuto. Probabilmente, Leibniz sta pensando all'opera del suo amico Christian Knorr von Rosenroth che, nella *Kabbalah denudata* del 1687, aveva preteso di rinvenire nella tradizione cabalistica ebraica dei simboli cristologici e si serviva di tale scoperta per cercare di convertire gli ebrei al cristianesimo³³. Si intravede in questo richiamo il primo accenno di quella svolta "figurista" verso la quale Leibniz sta andando. Come nel caso degli Ebrei, i cui documenti vanno interpretati alla luce di una verità ignota alla coscienza degli Ebrei stessi, così occorrerà interpretare i documenti della cultura cinese antica come contenenti *de jure* verità teologiche – l'unità e unicità di Dio, la *creatio ex nihilo* – non affermate esplicitamente. Nel caso di Leibniz, saranno i 64 esagrammi dell'*Yijing* che, una volta interpretati come l'esposizione di un sistema di numerazione binario, condurranno al risultato desiderato. Chi abbia inventato un calcolo basato sull'Uno e sullo Zero non può non sapere che dall'Uno e dal Nulla nascono tutte le cose.

Abbiamo già sottolineato che il figurismo costituisce un vicolo cieco ermeneutico. Va però aggiunto che il figurismo è anche un tentativo, per quanto infelice, di fare i conti con le "somialtanze di famiglia" sussistenti tra le culture umane. In breve, il figurismo è un modello tendenzioso di fare i conti con un problema reale, quello delle analogie transculturali, che è uno di quei problemi cioè di cui stiamo ancora adesso iniziando a prendere le misure.

Nel caso di Leibniz, va poi aggiunto che la sua adesione al figurismo era chiaramente funzionale a mantenere aperta la partita in un momento in cui tutto (anche le decisioni della Chiesa) sembrava andare male per gli accomodazionisti. Non a caso, il suo ultimo intervento sul tema, il *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* del 1716, ci offre l'esempio paradossale di un testo accomodazionistico costruito tutto con materiali forniti da anti-accomodazionisti, cioè da Longobardi e Caballero a Sancta Maria (che Leibniz chiama alla francese "Sainte-Marie")³⁴. Questi due antichi anti-accomodazionisti, una volta tradotti in francese, erano divenuti di moda e perfino Malebranche ne aveva tratto i materiali per il suo *Entretien* tra un filosofo cinese e un teologo cristiano³⁵. Riluttante a contraddire le scelte dell'opinione colta francese, che egli sperava di affascinare, Leibniz rinunciò dunque a fare uso dei testi dei Gesuiti e combatté la sua ultima battaglia – il *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* è scritto infatti pochi mesi prima della morte – servendosi di due sole armi. Una era l'ipotesi "figurista" che gli antichi cinesi, essendo matematici migliori di quelli attuali, vadano ritenuti anche migliori teologi. L'altra arma fu la ritorsione. Per ogni eresia di cui i sinologi anti-accomodazionistici mostravano la presenza all'interno della cultura cinese, Leibniz ne trova sempre una di analoga portata nel mondo europeo e, possibilmente, all'interno del cristianesimo. Pare che alcuni Cinesi pensassero che l'anima non

³³ "Quis nescit hodie Christianorum eruditos multo meliores antiquissimorum Hebraicae gentis librorum esse interpretes quam sunt ipsi Judaei?" si domanda Leibniz nel *De Confucii cultu civili* (A, IV-8, p.397). Sui rapporti tra Leibniz e Christian Knorr von Rosenroth, cfr. Allison P. Coudert, *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht: Kluwer 1995.

³⁴ L'edizione classica di questo testo è quella di Dutens, IV-1, pp. 169-210. Ma molti emendamenti sono stati proposti dalle riedizioni recenti, p. es. G. W. Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de la Chine*, par Ch. Frémont, Paris: L'Herne 1987, mentre per il contesto e lo sviluppo del testo è utile soprattutto G. W. Leibniz, *Writings on China*, translated by D. J. Cook and H. Rosemont Jr., Chicago and La Salle: Open Court 1994. In Italia, è purtroppo stata tentata solo una traduzione piuttosto pedestre della vecchia edizione di Dutens: G. W. Leibniz, *La Cina*, Milano, Spirali 1987.

³⁵ Nicolas Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'Existence et la Nature de Dieu*, Paris 1708.

può sussistere senza corpo. Errore grave, commenta Leibniz, ma la pensava così anche il pio Tertulliano. Alcuni dotti cinesi ritengono che il principio celeste sia materiale, lamenta Longobardi, inferendone che la Cina è atea. Ma anche Davide di Dinant identificava Dio con la materia prima e però quest'errore non coinvolge tutti i pensatori della Scolastica. Alcuni dotti cinesi dicono che il principio supremo (il *Li*) non è pensante. Ma i neoplatonici e i mistici, in spirito di entusiasmo, non hanno affermato la stessa cosa?

La ritorsione non è semplicemente un arma da avvocati. Almeno nel caso di Leibniz, essa veicolava anche la constatazione che ogni cultura umana – e ogni sistema di credenze religiose – è pluralistica al suo interno, poli-interpretabile nei suoi simboli, dotata di concetti che possono ricevere diverse accezioni (essendo veicolati attraverso il linguaggio comune, non matematico) e di una molteplicità di possibili declinazioni. Leibniz compensa così un pochino la prepotenza del suo modello “figurista” e ci fa cogliere che ogni confronto tra orizzonti culturali (e religiosi) diversi è sensato solo se questi orizzonti non sono concepiti come unità sistematiche chiuse al loro interno ma come diversissime e sfaccettate articolazioni di alcune possibilità antropologiche di base. È per questo motivo che noi comprendiamo qualcosa su noi stessi attraverso lo specchio dell'altro. E a tale specchio Leibniz non voleva rinunciare. Per questa ragione, nonostante le curiose scelte che presiedono alla sua composizione e che abbiamo cercato di spiegare, il *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* resta un'opera pienamente iscritta nei valori di fondo di quell'accomodazionismo iniziato da Matteo Ricci che Leibniz non ha mai rinnegato e che ha sempre difeso, sia pure con argomenti diversi nel corso del tempo. È a questo titolo che possiamo accomunare il suo nome con quello di Prospero Intorcetta.