

## Le crucifix dans la mission de Chine, ou le *Dieu caché*\*

### Polémiques religieuses autour du Dieu caché

La Cinquième *Provinciale* de Pascal contient un passage ravageur sur les pratiques dévotionnelles adoptées par les jésuites dans la mission de Chine :

[...] quand ils se trouvent en des pays où un Dieu crucifié passe pour folie, ils suppriment le scandale de la croix, et ne prêchent que Jésus-Christ glorieux, et non pas Jésus-Christ souffrant : comme ils ont fait dans les Indes et dans la Chine, où ils ont permis aux chrétiens l'idolâtrie même par cette subtile invention, de leur faire cacher sous leurs habits une image de Jésus-Christ, à laquelle ils leur enseignent de rapporter mentalement les adorations publiques qu'ils rendent à l'idole Chacimchoan et à leur Keumfucum...<sup>1</sup>

C'est la première attaque de l'écrivain contre la morale relâchée des jésuites ; elle matérialise l'entrée en scène des jansénistes dans l'important débat sur la Querelle des rites chinois<sup>2</sup> qui a marqué toute l'histoire de la mission de Chine aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Dans la montée en puissance de l'antijésuitisme pendant cette période, le texte de Pascal constitue un moment inaugural : avec le talent littéraire qui le caractérise, prenant soin de mettre les rieurs de son côté, l'écrivain faisait sortir de la sphère ecclésiale le débat sur la procédure d'évangélisation des Chinois, et révélait au grand public l'existence d'une contestation entre les différents ordres religieux présents en Chine.

Il n'est évidemment pas possible de retracer ici l'histoire d'un affrontement, qui a donné lieu à une bibliographie colossale<sup>3</sup>, et dont les

---

\*« Le crucifix dans la mission de Chine, ou le Dieu caché », *Le Face-à-face des dieux. Missionnaires luxembourgeois en Outre-Mer*, Musée en Piconrue, 2007, p. 189-202.

<sup>1</sup> Blaise Pascal, *Les Provinciales*, dans *Œuvres complètes*, éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, 1998 (Bibl. de la Pléiade), p. 627, et dans Roman Malek, s. v. d., *The Chinese Face of Jesus Christ*, Nettelal, Steyler Verlag, s. d. (*Monumenta Serica Monograph Series*, vol. L, 1-2), vol. II, p. 797-798. Chacimchoan serait, d'après l'éditeur (p. 1169), Shàngtǐ Yǔhúang, autre nom de Haotiān shàngtǐ, « souverain d'en haut du vaste ciel » ; Keumfucum est évidemment Confucius.

<sup>2</sup> Sur cette intrusion, voir Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*, Paris, P. Geuthner, 1932, p. 79-80 ; et David E. Mungello, *Curious Land : Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, Steiner Verlag, 1985 (*Studia Leibnitiana Supplementa*, XXV), p. 17.

<sup>3</sup> Outre les notices de J. Brucker, dans le *D. T. C.*, vol. II (1905), col. 2364-2391, et d'Henri Bernard-Maître dans le *D. H. G. E.*, vol. XII (1953), col. 731-741, on consultera avec profit : Henri Cordier, *Bibliotheca sinica*, Paris, E. Guilmoto, 1904-1022, vol. I, p. 869-926, (qui mentionne déjà 310 ouvrages concernant ce sujet parus en Europe de 1639 à 1894) ; J. Davy, « La condamnation en Sorbonne des *Nouveaux Mémoires sur la Chine* du P. Le Comte », *Revue des sciences religieuses*, vol. XXXVI

conséquences ont été incalculables pour l'avenir du christianisme en Chine. Contentons-nous de résumer les deux points d'accrochage essentiels, l'un de nature théologique, l'autre anthropologique.

Sur le plan théologique, il s'agissait d'identifier le terme chinois le plus approprié en vue d'exprimer la notion d'un Dieu suprême, unique, sans limitations, distinct de l'univers matériel. Or, les jésuites avaient toléré de la part des nouveaux convertis chinois l'emploi des termes *tian* qui désigne en réalité le ciel matériel (ou, par métonymie, « celui qui siège dans le ciel), et *shangdi*, (« Seigneur d'en-haut »), deux termes présents dans les Classiques, mais qui ne correspondaient pas à la définition judéo-chrétienne du Dieu incarné, agent de la Rédemption. En résumé, le « Seigneur d'en haut » n'était nullement pour les Chinois un Dieu personnel, mais une simple puissance anonyme d'ordre et d'animation de l'univers. Mais, pour des hommes, comme le père Matteo Ricci (1552-1610), fondateur de la mission de Chine, et ses compagnons, si profondément convaincus de l'excellence et de l'universalité de leur religion, la tentation était grande de croire que les Chinois, devenus malencontreusement athées, avaient eu jadis quelque connaissance du vrai Dieu, ou du moins qu'ils avaient été éclairés par les « lumières de la raison naturelle ». C'était la grande idée de Ricci ; l'existence d'un Dieu créateur et unique, d'un paradis et d'un enfer, la distinction de l'âme et du corps n'étaient pas des vérités irrationnelles, mais des vérités démontrables par la raison.

Sur le plan anthropologique, il s'agissait de promouvoir une stratégie d'adaptation – on disait alors « accommodation » – des pratiques chrétiennes aux réalités socio-culturelles chinoises. Les adversaires des jésuites leur reprochaient donc surtout leur indulgence à l'égard de Confucius et du culte des ancêtres, puisqu'ils toléraient la participation des catéchumènes aux manifestations – qu'ils considéraient comme purement civiles – en l'honneur de l'un et des autres, acceptant même les prostrations d'usage devant les tablettes consacrées aux ancêtres.

Les réticences des responsables jésuites de la mission de Chine à l'égard de l'exhibition du Dieu incarné et souffrant sur la croix s'inscrivent dans ce contexte, et n'ont pas manqué d'alimenter la polémique déployée par les jansénistes contre les missionnaires de Chine, dans les années 1692-1700, cruciales en ce qui concerne la détérioration des relations entre la Compagnie de Jésus et le Vatican. En 1693, le vicaire apostolique du Fujian, Mgr. Maigrot de Crissey, « homme de main » du Séminaire des Missions

---

(1950), p. 366-397 ; François Bontinck, *La Lutte autour de la liturgie chinoise aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain-Paris, 1962 ; Robert Streit, *Bibliotheca Missionum. Asiatische Missionsliteratur*, t. V (1600-1699) et t. VII (1700-1799), Rome, Fribourg et Vienne, Herder, 1963-1965 ; René Étiemble, *Les Jésuites en Chine. La Querelle des rites (1552-1773)*, Paris, Julliard, 1966 ; Claire Timmermans, *Entre Chine et Europe. Taoïsme et bouddhisme chinois dans les publications jésuites de l'époque moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Anrtheses, s. d., p. 93-115. M<sup>elle</sup> Hannah Pan Feng Cuan a soutenu récemment à la K. U. L., une thèse sur la question (voir le *Courrier Verbiest*, n° XVIII (déc. 2006).

étrangères de Paris, publie un *Mandement* qui interdit en particulier aux chrétiens chinois de faire office de « sacrificateurs » dans quelque circonstance que ce soit, ou même d'être simplement présents à l'occasion des sacrifices et oblations solennelles qu'offrent habituellement leurs compatriotes à Confucius et aux ancêtres. En 1700, la Sorbonne condamne six propositions sur les rites chinois, extraites des *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* (1696) du père Louis Le Comte (S. J.)<sup>4</sup> et de l'*Histoire de l'Édit de l'Empereur de la Chine en faveur de la religion chrétienne* du père Charles Le Gobien (S. J.), le futur éditeur des célèbres *Lettres édifiantes et curieuses*. En 1704, un décret de Clément XI condamnant les rites prélude à l'arrivée à Pékin, en 1705, du légat Charles Maillard de Tournon, patriarche d'Antioche. Il sera reçu par l'empereur en grande pompe, mais, malade, influencé par le parti anti-jésuite, il manqua à ses devoirs de politesse et de diplomatie envers la cour impériale. L'Empereur lui ordonna de quitter la Chine, mais il se réfugia à Macao, où il mourut en 1710<sup>5</sup>.

Le résultat de toute cette agitation se donne à lire dans les terribles attaques contenues dans la *Morale pratique des jésuites* (1694) d'Antoine Arnauld, qui affirme que les jésuites ne prêchaient pas le Christ pénitent, mais un Christ « glorieux », « [...] plus proportionné », ajoutait perfidement l'auteur, « à l'humeur de ceux qui ont de l'aversion pour tout ce qui est opposé à l'honneur, au plaisir, et à la joie »<sup>6</sup>. Et Arnauld de réitérer des reproches très concrets, dirigés vers les pratiques de l'accommodation, notamment le fait que les jésuites se vêtaient à la mode des lettrés, de vêtements de soie. La visibilité provocatrice de cette coutume offrait évidemment aux adversaires des jésuites un argument particulièrement susceptible de les discréditer. Les dominicains, par exemple, ne s'en privaient pas. Un d'entre eux, le père Noël Alexandre, contestait l'argument qu'en la matière, le crédit des missionnaires auprès des Chinois pût dépendre de si peu de chose<sup>7</sup>. Il visait directement la politique d'accommodation inaugurée par Ricci qui, constatant le discrédit dont

---

<sup>4</sup> Parti pour la Chine avec le titre de « mathématicien du roi de France », revenu en 1692 pour se voir confier les fonctions de confesseur de la duchesse de Bourgogne, l'auteur était un écrivain de talent, dont les lettres, adressées à divers grands personnages de la Cour, formèrent les *Mémoires* en question. Voir L. Le Comte (S. J.), *Un jésuite à Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine, 1687-1692*, publiés par Frédérique Touboul-Bouyeure, Paris, Phébus, 1990 ; et Jean Davy, « La condamnation en Sorbonne des *Nouveaux Mémoires sur la Chine* du P. Le Comte », *Recherches de science religieuse*, t. XXXVII, n° 3 (juillet-sept. 1950), p. 366-397.

<sup>5</sup> Détails dans Francis A. Rouleau, (S. J.), « Maillard de Tournon Papal Legate at the Court of Peking », *Archivum historicum Societatis Iesu*, fasc. 62 (juillet-déc. 1962), p. 264-323.

<sup>6</sup> Antoine Arnauld, *Ceuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne*, Paris-Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1780 (réimpr. anastaltique, Bruxelles, Culture et civilisation, 1976), vol. II, p. 243.

<sup>7</sup> [Noël Alexandre], *Apologie des dominicains missionnaires de la Chine ou réponse au livre du père Le Tellier, jésuite, intitulé, 'Défense des nouveaux chrétiens', et à l'éclaircissement du P. Le Gobien, de la même compagnie*, Cologne, 1699, p. 105.

souffraient les bonzes aux yeux des lettrés, avait adopté l'habit des mandarins : « [...] he necessario quanto ao exterior que nos acomodemos com os costumes e modo de proceder dos Chinas » (« Il est nécessaire que nous nous accommodions pour l'extérieur aux coutumes et à la manière de procéder des Chinois »), assurait-il<sup>8</sup>.

Mais il y avait plus grave encore : les jésuites de Pékin avaient mis au service de l'empereur leurs capacités techniques en vue de la fabrication de canons<sup>9</sup> et, prétendait Arnould – qui proférait ici une accusation gravissime – entrés en Chine en évangélistes, ils se corrompirent ensuite au contact du milieu ambiant ; ils devinrent marchands et tolérèrent l'usure dans des proportions inacceptables.

La réalité de ce reproche est difficile à apprécier, bien qu'il y ait eu, selon un commentateur récent, prise de participation de la mission de Chine dans le commerce de la Compagnie des Indes<sup>10</sup>. Quoi qu'il en soit, un lieu commun historique supplémentaire venait s'inscrire dans la « légende

---

<sup>8</sup> *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S. I.*, ed. Pietro Tacchi Venturi, S. I., Macerata, 1911-1913, vol. 2 (*Le lettere dalla Cina, 1580-1610*), p. 160. Il s'agit d'une donnée permanente de l'histoire de la mission, comme le montrent cette observation du père de Fontaney : « Vous allez vêtus de soie à la Chine, me disaient-ils, et vous ne marchez pas à pied par les villes, mais vous allez en chaise. Les apôtres prêchaient-ils l'Évangile de cette manière ; et peut-on garder la pauvreté religieuse en portant des habits de soie ? Dans l'idée de ces personnes, dont j'honore la vertu, aller prêcher Jésus-Christ aux Chinois, et aller nu-pieds le bourdon à la main, c'était une même chose » ; à quoi il était rétorqué : « [...] ce n'est point pour lui-même, mais pour gagner des âmes à Dieu qu'un missionnaire vit dans ces pays infidèles [...] Grâce à Dieu, nos missionnaires de la Chine sont les frères de ceux qui vont nu-pieds en habits de pénitents, et qui gardent un jeûne si austère dans les missions de Maduré [...] ce qui est bon et suffisant en un pays pour y faire recevoir l'Évangile, ne vaut rien quelquefois, ou ne suffit pas en un autre » (*Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique... publiées sous la direction de M. L. Aimé-Martin*, Paris, Abel Pilon, 1875-1877 (Coll. Panthéon littéraire), vol. III, p. 139 (15 janv. 1704). Sur Ricci, voir Henri Bernard, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, Tientsin, Hautes Études, 1937 ; A. Brou (S. J.), « À la recherche d'une méthode. Les tâtonnements du Père Matthieu Ricci », *Revue d'histoire des missions*, t. XV, n° 2 (juin 1938), p. 228-244 ; J. Gernet, « La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 36 (juillet-déc. 1973), p. 71-90.

<sup>9</sup> Selon Noël Alexandre, les jésuites avaient cet avantage sur les missionnaires des autres ordres, « [...] d'avoir répandu par toute la France le bruit des canons qu'ils ont fait fondre à la Chine ; ce qu'on ne peut dire des autres missionnaires qui ne font retentir que le bruit de leurs prédications évangéliques jusqu'aux extrémités du monde » (*op. cit.*, p. 101). Le père Verbiest fabriqua également des canons en 1674, alors qu'une guerre civile avait éclaté dans le sud de la Chine. Voir Giovanni Stary, « The Manchu Cannons Cast by Ferdinand Verbiest and the Hitherto Unknown Title of his Instructions », dans John W. Witek S. J. (ed.), *Ferdinand Verbiest (1623-1688). Jesuit Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Steyler Verlag, Nettetal, 1994 (Monumenta Serica Monograph Series, XXX), p. 215-225.

<sup>10</sup> Isabelle Landry-Deron, *La Preuve par la Chine. La « Description » de J.-B. Du Halde, jésuite, 1735*, Paris, Éditions de l'EHSS, 2002, p. 78.

noire » des jésuites : on le retrouve notamment dans un autre brûlot janséniste du XVIII<sup>e</sup> siècle, les *Anecdotes sur l'état de la religion dans la Chine* (Paris, 1733-1742), de l'abbé Michel Villermaules, dit Villers<sup>11</sup>, qui contient toute une série de pièces, dont la *Condamnation des contrats usuraires, autorisés par les jésuites de Pékin*, « [...] qu'une avarice démesurée, et un désir insatiable des richesses, avaient mis en usage parmi les jésuites, et dont ils exigeaient le paiement avec une barbarie peu commune » (p. VII). Les *Anecdotes* s'en prenaient, par ailleurs, elles aussi, à la prédication du Christ : « Enfin pour comble de prévarication, il [Matteo Ricci] fit même disparaître la croix, et en supprima totalement le signe salutaire qu'il ne voulut pas qu'on montrât aux infidèles, affectant de ne parler que de la gloire du Sauveur, et rougissant devant les idolâtres des humiliations de Jésus-Christ » (p. VI).

On voit donc que, dans toute cette affaire, la polémique manquait singulièrement de hauteur théologique, et avait au contraire tendance à se diluer dans de regrettables petitesesses, alors même que la problématique est centrale du point de vue de la compréhension de l'Incarnation, et de son lien avec la Rédemption. Toute la question de la *représentation* du Sauveur est en effet liée au rapprochement établi, dès le concile de Nicée (325), entre ces deux termes : Dieu et la souffrance<sup>12</sup>. Que dire alors du crucifix lui-même, cet objet incongru aux yeux des Gentils, et singulièrement des Chinois, qui vivaient dans un pays doté d'une armature administrative et institutionnelle contraignante, attentive au respect le plus strict de la rétribution civile ? Comment faire comprendre que l'antithèse entre le Dieu de Gloire – le Seigneur du Ciel – et l'homme souffrant sur la croix pouvait être subsumée ? Il y aurait fallu une sensibilité théologique affinée, et surtout une intimité avec les textes difficile à imaginer de la part du public, même lettré, auquel s'adressaient les pères. Encore aujourd'hui, la mort de Jésus interpelle la conscience chrétienne, comme le montre l'analyse de Xavier-Léon Dufour (S. J.) du commentaire johannique de la Passion<sup>13</sup>, qui montre que la crucifixion est aussi une *élévation* et que le dernier cri du supplicié peut ne pas être un cri de déréliction, mais un cri de gloire<sup>14</sup>.

Mais de cela, finalement, les jouteurs n'avaient cure. L'opposition entre les jansénistes et les jésuites avait pris une coloration nettement politique. Tout le poids de l'influence gallicane à la Cour de France était en jeu<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> D'origine suisse, Villermaules (1667-1757) avait fait ses études chez les jésuites de Fribourg, avant de rejoindre le séminaire de Saint-Sulpice. Ses démêlés avec les pères le conduisirent au Canada, où il séjourna 18 ans, avant de revenir en Europe. Il semble qu'il se soit rallié au jansénisme moins par conviction qu'en raison de griefs personnels.

<sup>12</sup> Voir Marie-Christine Sepière, « Aux origines du crucifix (Ve-Xe siècles) », *Le Supplice et la gloire. La croix en Poitou*, Poitiers, Société des antiquaires de l'Ouest, p. 25.

<sup>13</sup> X.-L. Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Paris, Seuil, 1996, vol. IV, p. 15 et 115.

<sup>14</sup> Nous remercions le père Pierre Sauvage (S. J., FUNDP Namur), qui a attiré notre attention sur cette lecture.

<sup>15</sup> R. Étiemble, *Les Jésuites en Chine, op. cit.*, p. 61.

Dans cette mauvaise pièce, la favorite, Madame de Maintenon, avait pris un ascendant considérable. Elle apparaissait un peu comme l'instrument de ces « Messieurs » du Séminaire des missions étrangères, compétiteurs des jésuites ; et elle pouvait compter sur de sérieux appuis : celui de Louis-Antoine de Noailles, archevêque de Paris depuis 1695, cardinal en 1700 ; et celui du grand Bossuet. En face, l'archevêque de Reims, Mgr. Charles-Maurice Le Tellier, dans une *Défense des nouveaux chrétiens et des missionnaires de la Chine* (1687-1690), ne disait mot du supplice de la croix, mais il ornait son livre d'un frontispice montrant François Xavier prêchant, avec cette légende : « Nous prêchons Jésus-Christ crucifié » (**Fig. 1**). Le texte est célèbre : « Nous prêchons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1 Cor. 1, 23) ; et il semblait s'appliquer de manière prémonitoire aux Chinois : selon Le Tellier, les jésuites ne prêchaient pas le Crucifié aux Chinois, parce que ceux-ci y voyaient une *folie*. On se retrouve donc dans une ambiance historique connue : comme l'a noté Marie-Christine Sepière, le fait qu'un Dieu meure, et qu'il soit assimilé à un malfaiteur, a toujours constitué une pierre d'achoppement, ce qui explique que pendant très longtemps, la réalité humaine du Crucifié ait été occultée, au bénéfice de la simple représentation symbolique de la croix<sup>16</sup>.

### Croix et crucifix

Il en résulte inévitablement, sur le plan de l'historiographie missionnaire, une confusion – volontaire ou non – dont porte par exemple témoignage l'étude la plus complète, mais déjà fort ancienne, qui ait été consacrée à ce problème : celle de Louis Gaillard, *Croix et Svastika* (1893), où l'on trouve tout un chapitre consacré à la question des rapports entre la représentation imagée de Jésus et le crucifix.

Le texte se veut une apologie destinée à convaincre que le symbole de la croix était familier aux Chinois, et que les responsables de la mission « ne dissimulaient en rien les mystères de la Passion »<sup>17</sup>. Mais ne pas omettre d'évoquer les péripéties de la mort du Christ, ce n'est pas encore *montrer* le Christ supplicié !

Précisément, Gaillard ayant pris le parti d'identifier – comme le faisaient les premiers chrétiens – l'image du Christ souffrant avec « les insignes matériels qui la caractérisent », il lui devenait possible de faire état de la découverte de nombreuses croix nestoriennes – dont il donnait quelques exemple – sans omettre, bien entendu, de mentionner la présence de la croix sur la célèbre stèle de Xi'an (*Si-ngan fou*) premier témoignage historique de la présence du christianisme en Chine. Le monument comportait une inscription en chinois et en syriaque relatant l'histoire de la pénétration et de la diffusion d'une « religion lumineuse » présentant de

<sup>16</sup> M-Chr. Sepère, *L'Image d'un Dieu souffrant. Aux origines du crucifix*, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 12.

<sup>17</sup> L. Gaillard (S. J.), *Croix et svastika en Chine*, Chang-hai, Imprimerie de la mission catholique, 1893 (*Variétés sinologiques*, 3), p. 207.

profondes analogies avec le catholicisme, entre 635 (date à laquelle le fondateur de cette religion – un moine nommé Alopen – était supposé être entré dans le pays) et 781, le moment où la stèle fut érigée. Aux yeux des missionnaires occidentaux, ce témoignage tangible de l'existence de communautés chrétiennes aux confins de l'Empire du Milieu venait à point nommé, puisqu'il semblait confirmer l'antiquité de la présence chrétienne en Chine et, partant, sa légitimité, certifiée d'ailleurs par des décrets impériaux. En effet, exhumé très providentiellement par les jésuites en 1625, le monument fit l'objet de longs commentaires de la part des jésuites, qui venaient de s'installer en Chine. Ils estimèrent en effet que l'existence de ce monument était une preuve décisive de l'ancienneté de l'implantation du christianisme en Chine. Il faut en effet se rappeler que, dans la mentalité chinoise, l'antiquité d'une chose est une preuve de sa vérité, alors que la nouveauté est fréquemment synonyme d'hétérodoxie.

Une intense polémique allait toutefois se développer autour de ce monument, dont l'authenticité parut suspecte : les « philosophes » du XVIII<sup>e</sup> siècle allaient s'emparer de l'affaire et dénoncer une supercherie montée de toutes pièces par les jésuites, en particulier le marquis d'Argens (1704-1771) dans ses *Lettres chinoises* de 1739 ; et Voltaire, dans les *Lettres chinoises, indiennes et tartares* de 1776<sup>18</sup>.

Le programme iconographique de la stèle, certes, comportait une croix, placée sous les lignes incurvées d'un triangle formant toiture, avec, sur le faite, une grosse perle – elle-même entourée de créatures mythiques mi-serpents, mi-poissons enlaçant l'ensemble des volutes de leur corps, le tout reposant sur des nuages, surmontée d'une fleur de lotus, et entourée de motifs végétaux. Les éléments symboliques accompagnant la croix étaient manifestement apparentés à ceux qu'on trouve habituellement sur les vestiges nestoriens<sup>19</sup> ; mais le texte de l'inscription ne faisait aucune allusion à la crucifixion et se contentait d'affirmer, à propos du Dieu créateur :

Séparant en forme de croix, pour les déterminer, les quatre quartiers, il [le

---

<sup>18</sup> Sur la découverte de la stèle et l'accueil que lui a réservé l'Europe, voir G. Pauthier, « De la réalité et de l'authenticité de l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou, relative à l'introduction de la religion chrétienne en Chine dès le VII<sup>e</sup> siècle de notre ère », *Annales de philosophie chrétienne*, sér. 4, t. 15 (1857), p. 43-60, 258-280, 450-465 ; t. 16 (1857), p. 127-153, 267-285 ; Henri Havret (S. J.), *La Stèle chrétienne de Si-Ngan-Fou*, 1<sup>ère</sup> partie (Fac-simile de l'inscription), *Variétés sinologiques*, n° 11, Chang-hai, 1895 ; 2<sup>e</sup> partie (Histoire du monument), *Variétés sinologiques*, n° 12, Chang-hai, 1897 ; A. Gueluy, et T. J. Lamy, « Le monument chrétien de Si-ngan-fou, son texte et sa signification », *Mémoires de l'Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique*, t. 53, n° 8, Bruxelles, 1898 ; P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China*, Tokio, The Academy of Oriental Culture, 1939 ; Paul Pelliot, *L'Inscription nestorienne de Si Ngan Fou*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises (éd. 1996).

<sup>19</sup> Exemples dans Arthur Christopher Moule, *Christians in China before the year 1550*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1930, p. 12 et suiv.

Premier Principe identifié avec la « Trinité une » : *sanyī*] mit en mouvement l'éther primordial et produisit le double principe. Les ténèbres et le vide furent transformés, et dès lors le ciel et la terre apparurent ; le soleil et la lune accomplirent leur révolution, et dès lors les jours et les nuits commencèrent<sup>20</sup>.

Si le symbole de la croix est présent, il ne semble l'être que comme représentation de la prise de possession de l'espace. En effet, en chinois, le caractère signifiant « dix » a la forme d'une croix dont les deux traits – horizontal pour désigner l'axe est-ouest ; vertical pour indiquer l'axe nord-sud – matérialisent les quatre points cardinaux. Pour former le caractère *shi* il faut d'abord former le caractère *yi* (« un »), qui est un simple trait tracé de gauche à droite. Mais ce n'est pas qu'un « simple trait » ; c'est aussi un geste sacré qui, d'une part, sépare le haut et le bas, le ciel et la terre ; et d'autre part « unifie ». Les deux choses ne sont pas antithétiques : elles font partie d'un même geste créateur, celui du roi, du chef, qui gouverne, impose à la terre les lois du ciel. *Yi*, c'est aussi un geste originel, le premier geste du chef. Il faut donc bien constater que le symbole de la croix n'a ici de rapport direct qu'avec la cosmogonie et avec un système religieux fondant ses croyances et sa morale sur l'origine spirituelle des choses ; ce qui autorisait un jésuite, le père Léon Wieger, à conclure sur un jugement sans appel :

Voilà tout. C'est peu. Et, des termes employés pour dire ce peu, plusieurs sont taoïstes, et durent être mal compris par les lecteurs. Concluons : avant l'arrivée des nestoriens, aucun vestige historique de christianisme en Chine. Quand ils furent arrivés, pas davantage de christianisme vrai. Les nestoriens gardèrent le silence sur la croix, et turent le Crucifié, qui n'était pour eux que l'homme né de Marie. Ils n'annoncèrent donc pas le Salut, et ne procurèrent pas la Grâce à la Chine. Branche morte de l'arbre de vie, ils ne furent pas une bouture chrétienne, ne poussèrent pas de racines, durèrent autant que la faveur impériale, et disparurent quand celle-ci cessa<sup>21</sup>.

Une telle interprétation n'aurait pu convenir à l'auteur de *Croix et svastika*, soucieux de ne pas mêler la croix à ce qu'il estimait être un système de superstitions. Il contestait la réalité de pratiques superstitieuses impliquant une manipulation consistant par exemple à chasser les mauvais esprits à l'aide de bâtons lacés en croix<sup>22</sup>, et estimait que le symbole ne pouvait avoir d'autre signification que celle qu'il tirait de son utilité dans le système décimal. Ceci ne l'empêchait nullement de faire état de l'apparition miraculeuse de croix lumineuses survenue à Hangzhou en 1718-1719, qui furent interprétées comme autant d'annonces de la persécution

---

<sup>20</sup> Paul Pelliot, *L'Inscription nestorienne de Si Ngan Fou*, op. cit., p. 22.

<sup>21</sup> L. Wieger, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Tientsin, 1922, p. 535.

<sup>22</sup> Voir Gustave Dumoutier, « Le svastika et la roue solaire dans les symboles et dans les caractères chinois », *Revue d'ethnographie*, t. IV, n° 4, juillet-août 1885, p. 319-350.



antichrétienne déclenchée après la mort de l'empereur Kangxi, en 1722<sup>23</sup>. C'est que Gaillard mélangeait tout sans discernement ; le symbolisme traditionnel de la croix dans la théologie nestorienne, le surnaturel chrétien, et diverses péripéties de l'histoire de la mission, comme l'activité déployée, dans certaines régions de la Chine, par des « confréries de la Passion »<sup>24</sup>. Il mentionnait plus particulièrement les modèles de croix avec lesquelles se faisaient ensevelir les chrétiens chinois. Hélas ! ce dernier exemple est particulièrement malheureux : les prototypes de croix reproduits par Gaillard – qui sont en réalité empruntés à la célèbre *Description de la Chine* du P. Du Halde<sup>25</sup> – ne comportent aucune figuration du Crucifié : tout ce qu'il en subsiste, c'est, surmontant des inscriptions en caractères chinois, une couronne d'épine et deux clous fichés sur les bras de la croix !

### Crucifix et magie

La question du crucifix a donc donné lieu, en Chine, à une polémique touffue, où se mêlent données historiques et théologiques, affrontements de circonstance entre obédiences religieuses, et réticences indigènes à l'acculturation. Il est sûr, toutefois, que la résistance à l'image du Crucifié est ancienne et s'est manifestée très tôt, même dans un environnement culturel très favorable au christianisme. C'est du moins ce que laisse supposer une réflexion du moine Guillaume de Rubrouck, parti pour la Mongolie en 1253, et qui participa, à Karakorum, à une joute opposant les représentants des principales religions d'Asie, organisée par le souverain mongol Möngke Khan. Rubrouck lui aurait offert un crucifix, qui suscita l'étonnement du khan, et cette explication du religieux : « Les nestoriens et les Arméniens ne mettent jamais sur leurs croix de figure du Christ ; il semble par là qu'ils jugent mal de la Passion ou en rougissent »<sup>26</sup>. Il semble en effet acquis que la figuration du Christ souffrant n'était pas en honneur dans les communautés nestoriennes, qui lui préféraient celle de la croix glorieuse<sup>27</sup>. Ces réticences, en dépit des efforts désespérés des panégyristes jésuites, apparaissent également en Chine. Pour s'en convaincre, il faut s'interroger sur la signification de quelques épisodes antichrétiens, où le crucifix joue un rôle important.

---

<sup>23</sup> *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*, Lyon, Vernarel, 1819, vol. X, p. 436 (1<sup>er</sup> nov. 1722).

<sup>24</sup> Il cite ici le P. J.- B. Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, La Haye, Scheurleer, 1736, vol. III, « De l'établissement et du progrès de la religion chrétienne dans l'empire de la Chine », p. 77.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, vol. III, p. 78-79.

<sup>26</sup> G. de Rubrouck, *Voyage dans l'empire mongol*, trad. de Claude et René Kappler, Paris, Imprimerie nationale, 1992, chap. XV, p. 110 ; et, p. 270, la note explicative de l'éditeur sur le statut de la figuration du Christ dans les communautés nestoriennes.

<sup>27</sup> Jean Dauvillier, *Histoire et institutions des églises orientales au moyen âge*, Londres, Variorum Reprints, 1983, p. 179.

Le premier concerne Matteo Ricci lui-même, qui avait entamé un long périple conduisant de Nankin à la capitale de l'empire, où il parvint en 1600. Accompagné de deux confrères, Lazare Cattaneo (1560-1640) et Diego Pantoja (1571-1617), il avait rassemblé, à l'intention de l'empereur Wanli (1572-1620), de nombreux cadeaux (« ... servant d'huile pour frotter les roues des affaires »), parmi lesquels une reproduction de la Vierge, due à un artiste chinois, et qui est sans doute la première « Madone chinoise »<sup>28</sup> ; un bréviaire à reliure dorée, un crucifix enchâssé dans des pierres précieuses, des horloges, des prismes lumineux, un petit clavecin, des tissus de lin... Si l'image de la Madone ne causa aucun scandale<sup>29</sup>, il n'en alla pas du tout de même en ce qui concerne celle de Jésus crucifié. Un eunuque du palais nommé Ma Tang, responsable des douanes entre Nankin et Pékin (le trajet se faisait en partie sur le fameux Grand canal) fouilla les bagages, trouva le crucifix : le sang était peint à vif ; la représentation était d'un réalisme incongru par rapport aux codes culturels chinois. Cette vision, jointe à celle d'une nudité si étrangère aux usages de l'art chinois l'amènèrent à juger qu'il s'agissait d'un dangereux maléfice :

Mais, de tout ce qu'il avait vu, rien ne le mit tant en colère que la vue du Sauveur Jésus-Christ pendant en croix : il les accusait que ce spectre était sans doute fait pour faire mourir le roi par enchantements. Car à qui pourrait-il sembler que cela eût aucun autre usage qu'une imposture de sacrilège ? »<sup>30</sup>

Il confisqua l'objet. Il faut dire que l'eunuque était méfiant : il était convaincu que les pères n'avaient pas établi la liste exacte des cadeaux ; qu'on lui cachait des objets de prix ; et il était lui-même dépité de n'avoir rien reçu. Mais, plus fondamentalement, la question du nu faisait problème : il était prohibé dans l'art ; la vision du corps d'un homme n'apparaissait que dans des manuels d'acupuncture et dans des cérémonies magiques d'envoûtement. D'autre part, la superstition était très répandue en Chine, et les missionnaires durent affronter quotidiennement cette réalité : ainsi, le jésuite Pantoja avait les yeux bruns, couleur de rouille (*ferrugineo colore*) ; pour cette raison, les Chinois supposaient qu'il était capable de découvrir les endroits où étaient cachés des pierres précieuses

---

<sup>28</sup> C. D. Martial de Witte, « Polémiques autour de la 'Vierge chinoise' », *Bulletin des missions*, n° 28 (1947), p. 23-29.

<sup>29</sup> Sun Yuming, « Cultural Translatability and the Presentation of Christ as Portrayed in Visual Images from Ricci to Aleni », *The Chinese Face of Jesus Christ*, ed. by Roman Malek, Nettetal, Steyler Verlag, s. d. (*Monumenta serica Monograph series*, L, 1-2), vol. 2, 461-498.

<sup>30</sup> Matthieu Ricci et Nicolas Trigault, *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610*, Paris, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1978 (Coll. *Christus. Textes*, n° 45), p. 450. Voir aussi Pasquale d'Elia, *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina*, Roma, La Libreria dello Stato, 1942-1949, livre IV, chap. 11, p. 115.

ou des trésors<sup>31</sup>. Quant à Ricci, convaincu de l'impossibilité d'expliquer le mystère de la crucifixion à des « ignorants », il se montra évasif sur les circonstances du supplice subi par le Dieu des chrétiens<sup>32</sup>. Finalement, l'image, présentée à l'empereur, lui arracha un cri de surprise ; puis, *la peur succédant à l'étonnement*, le souverain la fit déposer dans son trésor, où seuls de hauts fonctionnaires obtenaient la faveur de la visiter<sup>33</sup>. On découvre ainsi une réalité sur laquelle Jacques Gernet a attiré l'attention, savoir que beaucoup de Chinois instruits ne virent rien d'autre, dans les cérémonies et les rites chrétiens, que des pratiques de magie ou de sorcellerie ; une accusation qui s'est retrouvée tout au long de l'histoire du christianisme en Chine<sup>34</sup>.

C'est ainsi que, dans la collection la plus complète de documents antichrétiens qui ait été conservée, le *Poxie ji* (1640)<sup>35</sup> – ou « collection pour la destruction des doctrines vicieuses » – un contradicteur s'interroge sur les conséquences qui pourraient résulter du fait de s'éloigner des classiques confucéens relatifs au culte et au respect du Ciel :

Abandonner tout cela pour se rallier à ce Yesu qui est mort cloué dont parle Ricci et qu'il identifie au Souverain d'En-haut, se prosterner devant lui et le prier avec zèle pour lui demander son aide surnaturelle, c'est de l'aberration. Et aller jusqu'à pénétrer dans des salles obscures, se laver avec de l'eau sainte, porter sur soi des amulettes, cela ressemble aux pratiques vicieuses de la sorcellerie<sup>36</sup>.

Ce n'était pas la seule accusation de ce type qui fût formulée à l'encontre des missionnaires. On les soupçonnait également de recourir à des procédés alchimiques en vue de se procurer les moyens financiers dont ils disposaient, dont l'origine paraissait incertaine aux Chinois. Ainsi, Nicolas Standaert montre que le converti Yang Tingyung fut amené à réfuter une insinuation de ce genre<sup>37</sup>. Plusieurs anecdotes attestent, par ailleurs, des attitudes ou des comportements à caractère thaumaturgique. Par exemple,

---

<sup>31</sup> H. Bernard, *Le P. Matteo Ricci et la société chinoise de son temps*, op. cit., vol. 1, p. 388.

<sup>32</sup> H. Bernard, « L'art chrétien en Chine au temps du Père Matthieu Ricci », *Revue d'histoire des missions*, t. 12 (1935), p. 199-299, ici p. 217.

<sup>33</sup> H. Havret, *La Stèle chrétienne de Si-Ngan-Fou*, op. cit., II<sup>e</sup> partie, p. 167.

<sup>34</sup> Jacques Gernet, *Chine et christianisme. La première confrontation*, Paris, Gallimard, 1982, p. 162-164.

<sup>35</sup> Sur ce texte, voir A. C. Dudink, « *Nangong Shudu* (1620), *Poxie Ji* (1640), and Western Reports of the Nanjing Persecution (1616-1617) », *Monumenta serica. Journal of Oriental Studies*, vol. XLVIII (2000), p. 132-265.

<sup>36</sup> Cité par J. Gernet, *Chine et christianisme*, op. cit., p. 163.

<sup>37</sup> N. Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China. His Life and Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1988 (*Sinica Leidensia*, XIX), p. 158. Après avoir rencontré Ricci dans les années 1602-1608, Yang Tingyun se sépara de sa concubine, et fut baptisé en 1611. Il a mené une carrière de lettré et de haut fonctionnaire, notamment dans une réfecture de la province du Jiangsu. Il avait des attaches bouddhistes, avec lesquelles il fut amené à rompre.

à l'époque de la visite en Chine du légat Jean-Ambroise Mezzabarba, auteur d'une lettre pastorale (4 nov. 1721) accordant aux jésuites certaines « permissions » en ce qui concerne les rites, un eunuque lui montra une petite croix de pierre reçue du cardinal de Tournon, et lui demanda s'il était vrai que cette pierre protégeait du tonnerre !<sup>38</sup> Et Matteo Ripa (1682-1745), prêtre séculier et artiste envoyé en Chine par la congrégation de la Propagande, n'hésita pas, au cours d'une navigation mouvementée, à jeter un crucifix dans l'eau d'un fleuve afin d'apaiser les esprits du flot !<sup>39</sup>

L'emploi du crucifix a donc été assimilé à l'usage d'une amulette. C'est ce qui ressort clairement des attaques déclenchées par l'eunuque Shen Que<sup>40</sup>, principal instigateur des deux persécutions menées contre les chrétiens, en 1616 et 1622. Les motivations du dénonciateur ne sont pas très claires ; peut-être, comme beaucoup d'autres fonctionnaires de province (il exerçait alors ses fonctions à Nankin) souhaitait-il être nommé dans la capitale : pour justifier cette ambition, il avait intérêt à découvrir un mouvement subversif<sup>41</sup>. Toujours est-il qu'il soumit au trône une série de mémoires dans lesquels il demandait que soient prises des mesures contre les étrangers sous les motifs suivants : ils racontaient des histoires absurdes au sujet du Ciel et proposaient au peuple l'image « barbare » d'un Dieu apparu sur la terre sous les traits d'un criminel condamné à mort par les autorités ; ils avaient des activités politiques suspectes ; ils tentaient de pénétrer – en intelligence avec les Portugais de Macao – à la Cour et dans les cercles lettrés ; ils avaient enfin des activités subversives visant le peuple, qu'ils cherchaient à impressionner en utilisant des procédés magiques.

Le premier point est d'une grande importance : il permet de saisir en quoi l'affaire du crucifix s'inscrit dans un environnement socio-politique spécifique. En effet, le règne de Wanli avait été désastreux. Un certain nombre de fonctionnaires intègres, évincés du gouvernement par les eunuques, avaient fondé un cercle, l'*Académie de la Forêt de l'Est* (*Donglin shuyuan*), fondée sous les Song à Wuxi, rétablie en 1604 par Gu Xiancheng (1550-1612)<sup>42</sup>. Jean-François Billeter a par ailleurs montré que, sous couvert

---

<sup>38</sup> Alphonse Hubrecht, C. M., *Grandeur et suprématie de Péking*, Péking, Imprimerie des Lazaristes, 1928 (rééd. Paris, You-Feng, 2005), p. 191.

<sup>39</sup> Christophe Comentale, *Matteo Ripa, peintre-graveur-missionnaire à la cour de Chine. Mémoires*, Taipei, Chen, 1983, p. 52.

<sup>40</sup> Sur ce personnage, voir Arthur W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1911)*, Washington, U. S. Government Printing Office, 1943, vol. II, p. 453 (notice de Paul Yap The-Lu et J. C. Yang sur Li Zhizao).

<sup>41</sup> Erik Zürcher, « The First Anti-Christian Movement in China (Nanking, 1616-1621) », dans *Acta Orientalia Neerlandica. Proceedings of the Congress of the Dutch Oriental Society held in Leiden on the Occasion of its 50<sup>th</sup> Anniversary*, (dir. P. W. Pestman), Leiden, E. J. Brill, 1971, p. 188-195, ici p. 190.

<sup>42</sup> Sur ce cercle, voir Heinrich Busch, « The Tung-lin Shu-yüan and its Political and philosophical Significance », *Monumenta serica*, t. XIV (1949-1955), p. 1-163 ; Charles O. Hucker, « The Tung-lin Movement of the late Ming Period », dans J. K. Fairbank, *Chinese Thought and Institutions*, Chicago, 1957, p. 132-163 ; John Meskill,

d'une libre exégèse des classiques du confucianisme, c'était tout un état d'esprit nouveau qui s'était implanté, remettant en question l'emprise de l'orthodoxie d'état sur les esprits, dépassant progressivement les cercles de mandarins pour atteindre des couches sociales plus vastes et moins stables (marchands, artisans et petits employés, petits rentiers et lettrés sans titre, etc.)<sup>43</sup>. Des fonctionnaires – révoqués pour la plupart – et des lettrés intègres et rigoristes se mirent à publier des opuscules critiquant la Cour et ses pratiques despotiques. L'épreuve de force engagée par les partisans du Donglin contre la Cour impériale reproduit donc un scénario maintes fois répété au cours de l'histoire chinoise : la lutte ouverte entre le cercle élargi des lettrés-fonctionnaires et conseillers confucéens des hautes sphères du pouvoir, et le cercle restreint formé autour de l'empereur par le clan de l'impératrice et des eunuques. Au sein de la mouvance Donglin, la solidarité de ses membres et les liens d'amitié n'offraient pas seulement la garantie d'une contre-partie aux exactions des eunuques ; les affidés cherchaient également à réunir leurs forces à celles du peuple : en 1627 par exemple, il y eut un complot rassemblant des lettrés et des gens du peuple. On peut donc conclure, comme l'a très bien montré Albert Chan, que ce mouvement contestataire a constitué pour les missionnaires une structure d'accueil extrêmement précieuse : ses membres se sont intéressés aux travaux scientifiques des jésuites ; ils ont traduit leurs œuvres ; ils ont aussi pensé que l'application des méthodes occidentales à la réalité chinoise serait susceptible de favoriser des réformes<sup>44</sup>. Mais, aux yeux des autorités, il ne pouvait s'agir que d'un mouvement sectaire, dangereux, hétérodoxe, placé sous influence étrangère.

### **Conclusion: un christianisme « asiatique »?**

Globalement, comme le souligne Jacques Gernet lui-même<sup>45</sup>, peu suspect d'excès de sympathie pour les jésuites<sup>46</sup>, il est donc faux de prétendre, comme le faisaient les jansénistes, que leurs adversaires jésuites dissimulaient le crucifix aux yeux des Chinois. Le reproche formulé en 1715 à l'endroit des chrétiens chinois par un censeur impérial, qui spécifiait :

« Academies and Politics in the Ming Dynasty », dans Charles O. Hucker (ed.), *Chinese Government in Ming Times*, Columbia University Press, 1969, p. 149-174 ; Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Seuil, 1997, chap. 20, p. 551-553.

<sup>43</sup> J.-F. Billeter, *Li Zhi, philosophe maudit (1527-1602). Contribution à une sociologie du mandarinat chinois de la fin des Ming*, Genève, Droz, 1979, p. 62.

<sup>44</sup> A. Chan (S. J.), « Late Ming Society and the Jesuit Missionaries », dans Charles Ronan, (S. J.) et Bonnie B. C. Oh, *East meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola Univ. Press, 1982, p. 157.

<sup>45</sup> J. Gernet, *Chine et christianisme*, op. cit., p. 307.

<sup>46</sup> Paul Rule, « The Jesus of the 'Confucian Christians' of the Seventeenth Century » (dans R. Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ*, op. cit., vol. II, p. 499-516), lui reproche de lourdement insister sur ceux qui ont rejeté le christianisme, et de minimiser, voir de citer avec une ironie déplacée ceux qui l'ont accepté.

Ils enseignent [...] que Jésus, ayant vécu 33 ans [...] a souffert sur une croix, et qu'il y a expié les péchés des hommes [...] ils ont dans leurs maisons des images du Dieu qu'ils adorent ; ils y récitent leurs prières ; ils mettent des croix sur leurs portes<sup>47</sup>.

ne peut que déboucher sur une évidence : si les chrétiens de Chine se faisaient persécuter pour avoir arboré le symbole de la croix, c'est donc bien qu'ils ne dissimulaient pas la mort du Christ aux yeux des païens. D'où le cri d'indignation d'un des représentants les plus connus de la mission, le père d'Entrecolles (1662-1741), s'exclamant:

Nous ne cachons pas à nos néophytes nos saints mystères de l'Incarnation, de la mort et de la passion du Sauveur. Faut-ils que nos frères nous calomnient en Europe, tandis que les païens nous en font un crime à leurs tribunaux ?<sup>48</sup>

Nous n'ignorons pas, au surplus, que les jésuites favorisaient sur place la circulation d'images pieuses et de récits de la vie du Christ, qui ne faisaient pas nécessairement l'impasse sur l'épisode de la Passion. Mieux : en parcourant *La Vie illustrée de notre Seigneur Jésus-Christ, Sauveur des hommes* (*Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie*) de Giulio Aleni (1582-1649)<sup>49</sup>, qui passa quelque 25 ans de sa vie dans le Fujian à évangéliser, établir des églises et écrire des livres, et que sa réputation avait fait qualifier par les Chinois de « Confucius de l'Ouest », on ne peut ignorer la présence d'une gravure (la n° 43), consacrée au « Crucifiement ». Le livre d'Aleni, publié en 1637, était un *compendium* d'images inspirées d'un livre bien connu des jésuites de la fin du XVII<sup>e</sup> et du début du XVIII<sup>e</sup> siècles, les *Evangelicæ historiae imagines* (Anvers, 1594) de Jérôme Nadal (1507-1580), un des premiers disciples de saint Ignace, souvent considéré comme le théologien par excellence de la spiritualité ignatienne. L'ouvrage s'inscrivait dans une longue tradition issue de la *devotio moderna*, qui visait à encourager la piété des fidèles par le

---

<sup>47</sup> *Lettres édifiantes et curieuses*, op. cit., 1819, vol. X, p. 243 (10 mai 1715).

<sup>48</sup> Cité par Yves de Thomaz de Bossierre, *François-Xavier d'Entrecolles et l'apport de la Chine à l'Europe du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres-Cathasia, p. 34. Sur ce missionnaire, voir Louis Pfister (S. J.), *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, Chang-hai, Imprimerie de la mission catholique, 1932 (*Variétés sinologiques*, n° 59), vol. I, n° 42, p. 539-549.

<sup>49</sup> Sur cette figure majeure de l'histoire missionnaire à cette époque, voir Xie Bizhen, « Aleni's Contribution to the History of Christianity in China. The Nestorian Stele and Ancient Christian Tombs in Quanzhou, Fujian », dans Tiziana Lippiello et R. Malek (ed.), *Scholar from the West. Giulio Aleni and the Dialogue between China and Christianity*, Nettetal, Steyler Verlag, 1997 (*Monumenta Serica Monograph Series*, vol. XLII) ; Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*, Taipei-Brescia, Ricci Institute for Chinese Studies, Fondazione Civiltà Bresciana, 1997 (*Variétés Sinologiques*, New Series, 86 ) et, du même, « Christ introduced to late Ming China by Giulio Aleni, S. J. », dans R. Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ*, op. cit., vol. II, p. 437-460 ; ainsi que « Jésus-Christ annoncé en Chine à la fin de la dynastie Ming », dans Benoît Vermander, *Le Christ chinois*, op. cit., p. 57-97.

recours à l'*imagination* : il s'agissait, à l'aide de cette faculté, de reconstituer les lieux qu'avait fréquentés le Christ, les épisodes qu'il avait vécus – y compris ceux, les plus réalistes, de la crucifixion – les souffrances qu'il avait supportées, etc., une tradition qui culmine, comme on sait, dans les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola. Chaque image illustrait un mystère évangélique, et comportait des légendes et des explications de la scène décrite, dans une tradition qui se voulait, au fond, assez proche de celle de la peinture chinoise, encline à exiger du peintre une activité centrée non sur le motif, mais sur les traces psychiques laissées par le modèle. D'autre part, sur le plan théologique, la mort de Jésus sur la croix, ses souffrances, le fait qu'il avait accepté le sacrifice ultime étaient présentés comme des traits d'infinie patience et de bonté illimitée, qui prouvaient sa divinité : de telles qualités ne pouvaient appartenir qu'au « Seigneur du Ciel »<sup>50</sup>. Aleni devait approfondir ce thème dans un autre traité, qui forme en quelque sorte le complément du précédent, *l'Introduction à l'Incarnation du Seigneur du Ciel* (*Tianzhu jiansheng yinyi*), mais sous l'angle de l'accommodation : au lieu d'insister sur le mystère chrétien, l'auteur rappelait un épisode de l'histoire fabuleuse de la dynastie des Shang (1766-1122), où l'on vit un empereur s'offrir en victime pour obtenir du Ciel le salut de son peuple décimé par une terrible famine. Aleni entendait évidemment par là convaincre ses auditeurs que les souffrances du Christ ne constituaient pas nécessairement un signe de scandale ou de honte.

Si de tels textes abordaient effectivement le thème de la Passion, il s'en fallait pourtant de beaucoup, semble-t-il, que la représentation figurée du Christ lui-même fût courante en public : même George-H. Dunne<sup>51</sup>, très attentif à préserver les missionnaires de Chine de tout soupçon d'hérésie, convient qu'elle n'était pas recommandée. Selon lui, les jésuites étaient conscients du danger : donner à l'image du crucifix une vaste diffusion, dans un monde ignorant des valeurs du christianisme, c'était exposer la doctrine elle-même au ridicule; dès lors, l'endroit où l'on célébrait le culte était souvent une chapelle privée située aux étages supérieurs de la maison<sup>52</sup>. Cela ne signifiait pas que l'on voulait cacher honteusement l'image du Crucifié au public.

C'est cependant l'album d'Aleni qui fut le prétexte d'une autre épisode, bien plus dramatique, de l'histoire missionnaire chinoise au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>53</sup>. Il

---

<sup>50</sup> Voir Joseph Dehergne, « Une vie illustrée de Notre-Seigneur au temps des Ming », *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle revue d'histoire missionnaire*, t. 14 (1958), p. 103-115 ; P. Rheinbay, « Nadal's religious iconography reinterpreted by Aleni for China », *Scholar from the West*, *op. cit.*, p. 323-334.

<sup>51</sup> G. H. Dunne (S. J.), *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London, 1962, chap. XVI, p. 269-281; et « Jesuit Suppression of the Doctrine of the Cross ? » (republié dans R. Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ*, *op. cit.*, vol. II, p. 806-810).

<sup>52</sup> Claudia von Collani, « Jesus of the Figurists », dans R. Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ*, *op. cit.*, vol. II, p. 553-582, ici p. 556.

<sup>53</sup> Harrie Vanderstappen, S. V. D., « China Art and the Jesuits in Peking », dans Ch. Ronan et B. B. C. Oh, *East meets West*, *op. cit.*, p. 103-126, ici p. 106.

s'agit des déboires essuyés par le père Johann Adam Schall von Bell (1592-1666), devenu, grâce à la faveur impériale, président du Tribunal des Observations astronomiques, ce qui lui valut de solides inimitiés<sup>54</sup>. Pendant la minorité de Kangxi, tous ses ennemis se liguèrent contre lui. Le père fut mis en mauvaise posture par un Chinois converti à l'islam, Yang Guangxian (1597-1669), ennemi juré des jésuites, qui publia contre lui un pamphlet, le *Pixie lun* (« Discours de réfutation de l'hétérodoxie », 1659) ; suivi, en 1664, d'un autre, le *Budeyi* (ce qui veut dire « Je ne puis me taire »)<sup>55</sup>. Le procès engagé en 1664 contre le père lui fit grief de distribuer aux catéchumènes des objets bénits (des *agnus dei*), considérés comme des instruments de sorcellerie ; et d'enseigner au peuple que le « Seigneur du Ciel » était un criminel, qui avait eu l'audace de se proclamer « roi des Juifs », et qui fut supplicié légitimement par les autorités que sa subversion avait outragées. Il est, par ailleurs, intéressant de constater que Yang Guangxian utilisait des arguments qui apparaissent également dans l'histoire de la libre pensée occidentale : sa réflexion sur « l'homme-dieu » faisant prétention de diriger l'univers, alors qu'il n'avait pas su diriger sa propre vie, semble sortir en droite ligne du *Cymbalum mundi* !<sup>56</sup>

On s'aperçoit donc que le discours missionnaire comportait un double registre: d'une part, les efforts apologétiques de Matteo Ricci et des convertis chinois visaient principalement la sphère lettrée, les membres des académies, et l'élite mandarinale. Mais, d'autre part, leur action dans les provinces trahit une insertion en profondeur dans les pratiques et les croyances de la sphère populaire. C'est ce que leur reprochait notamment un collègue de collègue de Shen Que : « Aux intellectuels, ils parlent de la nature divine ; au peuple, des arts surnaturels »<sup>57</sup>.

Comme l'a montré Erik Zürcher, la prédication de Giulio Aleni dans le Fujian, une province de la Chine maritime ouverte sur l'extérieur, à une époque troublée (la persécution antichrétienne de 1637-1638 est contemporaine du massacre de Shimabara au Japon), se distinguait par sa coloration animée, sa tendance à la concrétisation visuelle, l'investissement massif de son discours par des paraboles, des allégories, des images, etc.<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Sur Schall, voir la notice de Pfister, *op. cit.*, vol. I, n° 49, p. 162-182 ; mais aussi Joseph Duhr (S. J.), *Un jésuite en Chine. Adam Schall, astronome et conseiller impérial (1592-1666)*, Bruxelles-Paris, Desclée de Brouwer, 1936 (Museum Lessianum-Section missiologique, n° 23) ; Pierre Hanozin (S. J.), *L'Évangile par la route des étoiles. Jean-Adam Schall, S. J., en Chine*, Louvain (*Xaveriana*, n° 161), mai 1937 ; Alfons Văth, *J. A. Schall von Bell S. J. Missionar in China, kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking, 1592-1666*, Nettetal, Steyler Verlag, 1991 (*Monumenta serica Monograph Series*, XXV).

<sup>55</sup> A. W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, *op. cit.*, vol. II, p. 889-892.

<sup>56</sup> Raymond Trousson, *Histoire de la libre pensée des origines à 1789*, Bruxelles, Espace de libertés, 1993, p. 101-108.

<sup>57</sup> Cité par J. Gernet, *Chine et christianisme*, *op. cit.*, p. 195.

<sup>58</sup> E. Zürcher, « Giulio Aleni et ses relations avec le milieu des lettrés chinois au XVII<sup>e</sup> siècle », dans Lionello Lanciotti, *Venezia e l'Oriente*, Firenze, L. S. Olschki, 1987, p. 107-135.



Une collection complète d'hagiographie issue de cette région – le *Miroir d'exhortation à la perfection de soi-même* – encombrée d'évocations de miracles, de superstitions, de pratiques « magiques » et de rites de possession ou d'exorcisme, semble indiquer que, dans cette région, le christianisme avait commencé à « s'inculturer » dans un milieu socio-culturel archaïsant et traditionaliste, ce qui permet d'expliquer l'intervention du pouvoir central à l'égard de phénomènes jugés « immoraux » ou hétérodoxes.

Certes, les jésuites du XVII<sup>e</sup> siècle sont des humanistes adeptes des sciences exactes : Matteo Ricci par exemple a suivi les cours du célèbre mathématicien Clavius (nom latinisé du jésuite allemand Christophe Klau, 1537-1612), ami de Galilée et de Képler. Sous leur direction, il a acquis des connaissances en matière de mathématiques, de physique et d'astronomie en même temps que des connaissances techniques qui allaient lui être d'un très précieux secours en Chine, lorsqu'il s'agira de fabriquer des cadrans, des astrolabes, des horloges, etc<sup>59</sup>.

Les jésuites n'en sont pas moins issus également d'une sphère culturelle européenne où la sorcellerie, la magie, les pratiques alchimiques, la possession, les exorcismes et les talismans étaient très répandus. Beaucoup de notions dites « scientifiques » baignaient encore dans cette atmosphère irrationaliste: l'adstronomie restait influencée par l'astrologie, la médecine par la théorie des humeurs ; la physique par des concepts vitalistes. C'est ce qu'on voit en particulier chez le père Athanase Kircher (1502-1680), une belle figure de jésuite scientifique, aux confins de la Renaissance et de l'époque baroque. Polygraphe invétéré, esprit universel, auteur d'ouvrages sur le magnétisme, la musique, les phénomènes telluriques, il possédait des connaissances très étendues, malheureusement acquises dans un grand désordre. Il avait formé un cabinet précieux d'objets d'histoire naturelle, d'antiquités, d'instruments de physique et de mathématiques, toujours visible actuellement à Rome sous le nom de « Musée du Monde »<sup>60</sup>.

Sa *China monumenta qua sacris qua profanis illustrata* (1<sup>ère</sup> éd. latine, 1665 ; trad. française en 1670), qui fut appelée à jouer un grand rôle dans la propagation de la mode chinoise en Europe, était un livre extraordinaire, où s'exprimait un formidable désir de tout saisir, de tout comprendre; mais qui s'accompagnait malheureusement d'une grande dérive imaginative, puisque l'immense contrée décrite par son auteur était peuplée de plantes nouvelles et de fruits (l'ananas), d'oiseaux (le cormoran), de poissons étranges et d'animaux plus ou moins fabuleux: une des planches de l'ouvrage montrait le combat d'un dragon et d'un tigre dans la province de

---

<sup>59</sup> Sur cette formation, voir H. Bernard-Maître, *L'Apport scientifique du P. Matthieu Ricci à la Chine*, Tientsin, Procure de la Mission, 1935.

<sup>60</sup> J. Godwin, *Athanasius Kircher. Un homme de la Renaissance à la quête du savoir perdu*, Paris, J.-J. Pauvert, 1980 ; Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher. The Last Man who Knew Everything*, New York-London, Routledge, 2004 ; Claudine Poulouin, « Athanase Kircher (1602-1680). Apologétique et crise de l'encyclopédisme », *Littératures classiques*, n° 49, 2003 (*De la polygraphie au XVII<sup>e</sup> siècle*).

« Kiamsi »! L'encyclopédie du père Kircher n'était en somme qu'un énorme ramassis d'informations tantôt réalistes, tantôt légendaires, venues de l'*Histoire naturelle* de Pline, des récits de Marco Polo et des voyageurs médiévaux qui s'étaient aventurés sur les pistes d'Asie, mêlées à des histoires vécues racontées par les missionnaires. Kircher était passionné par les « curiosités », les phénomènes étranges, inexplicables. Par exemple, dans la première partie de son livre, consacrée à l'interprétation du monument « syro-chinois », le savant jésuite présentait la découverte – fortuite – de la stèle comme un accident tout à fait surprenant et merveilleux, mais voulu par Dieu même afin de ranimer la ferveur chrétienne dans un pays qui avait sombré dans la superstition. Pour lui, la Providence se manifestait à point nommé pour faciliter aux pères jésuites la prédication de l'Évangile. Aussi n'oubliait-il pas de mentionner des phénomènes miraculeux qui, dit-il, ne manquent jamais de se produire à l'aube de grands événements: c'est ainsi que, peu avant la découverte de la stèle, on se serait aperçu qu'il y avait, dans un certain nombre de provinces chinoises, des écrevisses portant sur le dos une croix blanche!<sup>61</sup>

Ce contexte doit être pris en compte quand on considère l'action des missionnaires dans les provinces. On a pu parler à ce propos d'une sorte de parallélisme entre l'Occident de la fin du moyen âge et la Chine. Dans une étude portant sur le parcours d'un Chinois converti de la région de Ningbo, dans le delta du Yangzi, et responsable de plusieurs textes catéchétiques en chinois, Dominic Sachsenmaier constate la présence de pratiques proto-religieuses situées hors de la sphère confucéenne : comme en Europe, les amulettes, les formules magiques, les exorcismes, etc étaient des phénomènes communs, et il n'y a pas de doute que Ricci a procédé à des exorcismes sur place<sup>62</sup>. On touche donc ici à un aspect non négligeable de la politique d'accommodation : les jésuites ont peut-être joué sur des éléments présents, et étrangement semblables à ce qu'on trouve dans les strates profondes de la religiosité populaire en Europe : croyance à l'incarnation de dieux, idée d'une rétribution dans la vie future. L'histoire du crucifix en Chine semble donc confirmer que le succès du christianisme dans ce pays a pu résulter d'une inculturation dont les voies se sont manifestées en réalité *ailleurs* que dans les débats philosophiques de la sphère lettrée confucéenne sur lesquels s'est surtout focalisée notre attention critique.

---

<sup>61</sup>*La Chine d'Athanase Kircher de la Compagnie de Jésus, illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes et de quantités de recherches de la nature et de l'art...*, Amsterdam, Jean Janssen et Élizée Weyerstraet, 1670, p. 48, col. 1.

<sup>62</sup> Dominic Sachsenmaier, « The Jesus of Zhu Zongyuan (1616-1660). A Complex Pattern of Inculturation », dans R. Malek, *The Chinese Face of Jesus Christ*, op. cit., vol. II, p. 539-552., ici p. 550.