

## La stratégie d'adaptation de Matteo Ricci et la mission de Chine \*

### Inculturation et adaptation

Prenant la parole à l'occasion du colloque international (Macerata, 25 octobre 1982) organisé pour célébrer le quatrième centenaire<sup>1</sup> de l'arrivée de Matteo Ricci<sup>2</sup> en Chine (1582-1982), Jean-Paul II n'a pas manqué d'inscrire le sens de son action évangélisatrice dans le cadre du concept central occupant, depuis une trentaine d'années déjà, la théologie missionnaire, c'est-à-dire l'*inculturation* :

C'est grâce à ce travail d'inculturation que le P. Matteo Ricci a réussi, avec l'aide de ses collaborateurs chinois, à accomplir une œuvre qui semblait impossible : élaborer la terminologie chinoise de la théologie et de la liturgie catholique et créer ainsi les conditions pour faire connaître le Christ et incarner son message évangélique et l'Église dans le contexte de la culture chinoise<sup>3</sup>.

---

\* *Le Figuier. Annales du centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles*, 2 (2008), p. 53-72.

<sup>1</sup> Les commémorations de 1982 ont inspiré deux publications importantes : *Une rencontre de l'Occident et de la Chine : Matteo Ricci. Colloque public en l'honneur du 4<sup>e</sup> centenaire de l'arrivée en Chine du père Ricci*, Paris, Institut Ricci-Centre Sèvres, 1983 ; Charles E. Ronan, (S. J.) et Bonnie B. C. Oh, *East Meets West. The Jesuits in China, 1582-1773*, Chicago, Loyola University Press, 1982.

<sup>2</sup> Pour la biographie du père Ricci (1552-1610), voir Joseph Brucker (S. J.), « Le père Matthieu Ricci fondateur des Missions de Chine (1552-1610) », *Études*, t. 124 (juillet-septembre 1910), p. 5-27; 185-208; 751-779 ; Henri Bernard-Maître, *Le Père Matthieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, Institut des hautes études de Tientsin, 1937 ; Vincent Cronin, *Le Sage venu de l'Occident*, Paris, Albin Michel, 1957 ; G.-H Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, London, 1962, et *Chinois avec les Chinois. Le P. Ricci et ses compagnons jésuites dans la Chine du XVII<sup>e</sup>*, Paris, Éd. du Centurion, 1964; Joseph Shih (S. J.), « Les étapes de l'itinéraire de Ricci en Chine », *Recherches de science religieuse*, 72 (n° spécial *Matteo Ricci en Chine*, 1984), p. 17-26 ; Jacques Bésineau, (S. J.), *Matteo Ricci serviteur du Fils du Ciel*, Paris, Desclée De Brouwer, 2003.

<sup>3</sup> *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, vol. 5/3, 1982, Libreria Editrice Vaticana, 1982, p. 923-925. Jean-Paul II revient sur le sujet dans un message pontifical aux participants du Congrès international *Matteo Ricci : per un dialogo tra Cina e Occidente* de l'Université Grégorienne (24-25 octobre 2001) : « [...] le Père Ricci, de la même façon que l'avaient fait les Pères de l'Église des siècles passés, lors de la rencontre entre le message de l'Évangile de Jésus-Christ et la culture gréco-romaine, fonda tout son patient et clairvoyant travail d'inculturation de la foi en Chine, en cherchant constamment un terrain commun d'entente avec les sages de ce grand pays ».

On ne discutera pas ici le sens d'un terme parfois ambigu, concurrencé par de nombreux termes connexes cherchant à rendre compte de la réalité multiculturelle de l'Église en situation de mission – *adaptation* et *accommodation* ; *indigénisation* et *incarnation*, *contextualisation* et *acculturation* – sinon pour signaler que la méthode d'approche de la réalité culturelle chinoise élaborée par le fondateur de la mission de Chine a depuis longtemps donné lieu à certaines interrogations. C'est ainsi qu'un numéro spécial de la revue *Lumen Vitæ*<sup>4</sup> prend prétexte du travail d'apostolat adopté par Ricci pour tenter de préciser la signification précise et les contours du concept. De la lecture de ce document se dégage une perspective apparemment claire : l'inculturation repense le message chrétien dans les termes d'une autre culture. Elle est une modalité d'expression de l'expérience chrétienne s'exprimant avec les éléments propres à la culture d'accueil, un processus (complexe) par lequel l'Évangile s'incarne dans un contexte particulier, de façon qu'il transforme la société et suscite une « nouvelle création », un enrichissement pour l'Église locale et universelle.

Pourtant, les équivoques sont nombreuses : on se défend, certes, en préconisant l'inculturation, de manipuler la culture d'autrui, et donc d'utiliser des techniques de propagande ; mais l'argumentation échappe difficilement au soupçon de vouloir reconstituer ailleurs qu'en Occident une certaine tradition de correspondance entre la tradition chrétienne, la culture chrétienne, et la société, c'est-à-dire un « état de chrétienté »<sup>5</sup>. Quelques exemples d'inculturation réussie semblent confirmer ce soupçon, comme l'aventure des réductions du Paraguay et la formation, dans l'espace océanien, de véritables théocraties missionnaires<sup>6</sup>. On est, par ailleurs, bien forcé d'admettre qu'on ne parle d'inculturation que parce que, confrontée, d'une part, à la sécularisation de l'espace occidental, et d'autre part à la nécessité de s'implanter dans des cultures extra-européennes, l'Église du vieux monde (latine ou orientale), a bien été obligée de renoncer à un certain complexe de supériorité et au monopole des formes d'expression traditionnelles de la pensée chrétienne<sup>7</sup>. En outre, l'Église ne possédant pas réellement de modèles chrétiens « prêts à l'emploi » pour d'autres cultures, ce sont les chrétiens eux-mêmes qui opèrent la transformation, sur place<sup>8</sup>, ce qui suppose, de la part de celui qui reçoit le message, un travail intérieur difficile à apprécier : le risque de syncrétisme, en particulier, est patent si, par exemple, la culture d'accueil se borne à réceptionner des gestes et symboles qui seront simplement juxtaposés à des formes autochtones préexistantes ; comme l'est aussi le risque d'orthodoxie,

---

<sup>4</sup> *L'Évangile en Chine. L'héritage de Ricci, Lumen Vitæ. Revue internationale de la formation religieuse*, t. 39, n° 3, 1984.

<sup>5</sup> Jacques Scheuer, « L'inculturation », *ibid*, p. 251-259.

<sup>6</sup> Claire Laux, *Les Théocraties missionnaires en Polynésie au XIX<sup>e</sup> siècle. Des cités de Dieu dans les mers du Sud ?*, Paris, L'Harmattan, 2000.

<sup>7</sup> Jean-Yves Calvez, « Nécessaire inculturation », *ibid*, p. 313-323.

<sup>8</sup> Casimir Gnanadickam, « L'inculturation et l'Église locale », *ibid*, p. 305-312.

si la réinterprétation du christianisme entre en conflit avec les vérités révélées. Mais, plus fondamentalement, une confusion fréquente oblitère la réflexion sur cette notion : *stricto sensu*, l'inculturation exprime un *résultat* ; le concept concerne en principe la culture, non le missionnaire ; la réception du message plutôt que sa production ; elle est, dit l'éminent sinologue belge Nicolas Standaert, le processus par lequel « la culture locale va donner une expression nouvelle à cette théologie [la théologie missionnaire] à partir de sa propre pensée ». Le terme succède à celui d'*adaptation*, fréquent dans les années 50-60, mais ne le remplace pas : il « poursuit une évolution de sens dans la pensée missiologique »<sup>9</sup>. Et, de ce point de vue, en principe, Ricci ne peut pas être crédité d'avoir réalisé l'inculturation du christianisme dans la mission de Chine, comme le constatait d'ailleurs déjà l'un de ses premiers interprètes :

Ricci hat also nicht, wie moderne Missionswissenschaftler es gerne erstreben, daran gedacht, dass einmal ein Thomas von Aquin für Asien und aus Asien kommen müsste, um der christlichen Wahrheit in asiatischem Denken eine neue Form zu geben<sup>10</sup>.

N. Standaert fait sienne cette conclusion, et pense justement que la démarche de Ricci doit être décrite non en termes d'inculturation, mais d'*adaptation*, même s'il est indubitable que cette dernière a incontestablement constitué le terreau fertile sur lequel allait se développer ensuite l'inculturation. Toutefois, le savant sinologue semble moins affirmatif dans une autre étude<sup>11</sup>, consacrée plus particulièrement à l'impact de la « méthode Ricci » sur certains convertis chinois de haut rang faisant partie de l'élite confucéenne ; en l'occurrence Xu Guangqi (1562-1633), de son nom chrétien Paul Siu, baptisé en 1603 et Li Zhizao (1565-1630), baptisé Léon en 1610<sup>12</sup>, qui font partie, avec Yang Tingyun (1557-1627), baptisé Michel en 1612, de ce qu'on appelle « les trois piliers de

---

<sup>9</sup> « L'histoire d'un néologisme. Le terme *inculturation* dans les documents romains », *Nouvelle revue théologique*, t. 110, 4, juillet-août 1988, p. 555-570, ici, p. 557.

<sup>10</sup> Le P. Johannes Bettray (S.V.D.), *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in China*, Romæ, Universitas Gregorianæ 1955 (*Analecta Gregoriana*, LXXVI, series Facultatis Missiologicæ, sectio B, n. 1), p. 167.

<sup>11</sup> « La réception des idées de Ricci en Chine », *Lumen Vitæ*, *op. cit.*, p. 291-304

<sup>12</sup> Sur Xu Guangqi, voir Arthur W. Hummel *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644-1911)*, Washington, United States Government Printing Office, 1943, p. 316-319; M. Ubelhör, « Hsü Kwang-ch'i und seine Einstellung zum Christentum », *Oriens extremus*, 15 (1968), p. 191-257 ; 16 (1969), p. 41-74 ; N. Standaert, « Een confucianistische kijk op het christendom », *Bijdragen.Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 44 (1983), p. 301-319 ; A. C. Dudink, « The image of Xu Guangqi as Author of Christian Texts. A Bibliographical Appraisal », in Catherine Jami, Peter Engelfriet and Gregory Blue (eds.), *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China. The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guanqi (1561-1633)*, Leiden, 2001 (*Sinica Leidensia*, L). Sur Li Zhizao, voir W. Hummel, *op. cit.*, p. 452-454. Sur Yang Tingyun, voir N. Standaert, *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China. His Life and Thought*, Leiden, E. J. Brill, 1988 (*Sinica Leidensia*, XIX).

l'évangélisation ». Ces disciples de Ricci semblaient imperméables à la signification eschatologique du paradis et de l'enfer, mais ils ne retenaient pas moins de ces notions ce qui leur paraissait susceptible d'intégration dans la tradition confucéenne, c'est-à-dire les conditions à respecter pour que l'homme vive dans une société plus morale. D'autre part, sur le plan de la pastorale, Li avait, sur le modèle des associations bouddhiques, fondé une « Confraternité de la Madone », dont il avait établi les règles, qui furent ensuite « emendate e accommodate al modo della christianità » par Ricci lui-même<sup>13</sup> : le mot « accommodation » figure donc sous la plume même de Ricci, dans le sens d'« inculturation ».

Finalement, l'ensemble de la réflexion critique sur l'inculturation – très nourrie<sup>14</sup> – paraît quelque peu hermétique, et donne l'impression d'un débat pointu de théologiens, manifestement guidés par une volonté confirmée de légitimation, centré beaucoup plus sur les phénomènes d'interaction de cultures, que sur le travail du missionnaire. À la lecture de certaines réflexions sur ce problème, on ne peut se défendre du sentiment qu'on prête aux phénomènes culturels un dynamisme intrinsèque, auquel n'est sans doute pas étranger le préjugé de l'universalité du christianisme ; et, dans le chef des populations concernées, une sorte de spontanéité, voire une prédisposition – pour ne pas dire une prédétermination – dans la capacité d'accueil. De ce fait, se trouve occulté le profil éminemment *stratégique* de l'approche missionnaire, particulièrement sensible dans le cas du père Ricci, comme on aimerait le montrer ici<sup>15</sup>. Le christianisme ne s'est nullement imposé en Chine comme une évidence sur le plan métaphysique ; tandis que, sur le plan sociologique, il n'a finalement occupé dans ce pays qu'une place dont il ne convient pas de surestimer l'importance. En comparaison du bouddhisme triomphant, dont Erik Zürcher a analysé avec brio l'expansion<sup>16</sup>, le christianisme chinois du XVII<sup>e</sup> siècle fait figure d'épiphénomène ; à son apogée, il a compté tout au plus quelques dizaines de religieux entourés de petites colonies de lettrés attirés par la religion

---

<sup>13</sup> 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, vol. 2, p. 482 (désormais Elia).

<sup>14</sup> Outre les ouvrages cités, mentionnons encore P. Arrupe, « Lettres et documents de travail sur l'inculturation » dans *Acta romana Societatis Iesu*, XVII/2 (1978), p. 282-309 ; A. A. Roest Crolius, « What is so new about Inculturation ? A Concept and his Implications », *Gregorianum*, 59 (1978), p. 721-738 ; M. Sales, « Le christianisme, la culture, les cultures », *Axes*, t. 13, 1-2 (1980), p. 3-40 ; L. Amabili, « Inculturation. Its Etymology and Problems », dans *Questions liturgiques. Studies in Liturgy*, 73 (1992), p. 170-188 ; A. Chupungco, *Liturgical Inculturation. Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*, Collegeville, 1992 ; J. Lamberts, *Liturgie et inculturation. Introduction*, Leuven, Peeters, 1996 ; Henri Derroitte et Claude Soetens, *La Mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, Bruxelles, Éditions Lumen Vitæ, 1999.

<sup>15</sup> Voir Shenwen Li, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 2001.

<sup>16</sup> *Bouddhisme, christianisme et société chinoise. Conférences, essais et leçons du collège de France*, Paris, Julliard, 1990.

venue d'Europe et, tout au plus, 300.000 « convertis » (le terme lui-même étant sujet à caution) sur une population d'environ 140 millions d'individus. Encore ce résultat n'a-t-il été obtenu qu'au terme d'efforts soutenus, presque démesurés, et, il faut bien l'avouer, au prix de certaines distorsions dogmatiques difficiles à ignorer : elles forment en effet le cœur de la fameuse « Querelle des rites »<sup>17</sup>.

### ***L'expeditio christiana : une opération planifiée***

On notera tout d'abord que la préparation de la mission de Chine s'est faite sous l'égide d'une organisation puissante, celle de la Compagnie de Jésus, formant en quelque sorte le *brain trust* de la Contre-Réforme, remarquablement structurée, et rassemblant une élite intellectuelle ayant reçu une formation approfondie et exigeante dans toutes les branches du savoir de l'époque. Jusque dans une certaine mesure, *l'expeditio christiana* au « Royaume de Chine » – pour reprendre les termes de l'époque – fut une opération planifiée, disposant d'un personnel qualifié, et d'une direction générale, qui fut assumée par un gestionnaire d'une redoutable efficacité, Alessandro Valignano (1539-1606)<sup>18</sup>, nommé visiteur général des missions jésuites en Asie en 1595 par le général de la Compagnie, Everard Mercurian (1514-1580). C'est l'expérience acquise au Japon, où le visiteur séjourna deux fois, qui allait déterminer les grands axes de la politique de pénétration menée en Chine : c'est-à-dire, la nécessité absolue d'apprendre la langue locale<sup>19</sup> – sur ce point, la prestation de Ricci fut tellement brillante qu'elle fait de lui un des ancêtres de la sinologie – ; celle de se concilier les mandarins locaux, « qui sont les véritables dieux de la Chine » ; la christianisation par le haut ; l'obligation de se conformer aux codes de

---

<sup>17</sup> De l'immense bibliographie sur le sujet, on ne retiendra que J. Davy, « La condamnation en Sorbonne des *Nouveaux Mémoires sur la Chine* du P. Le Comte », *Revue des sciences religieuses*, t. 36, 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 ; 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.

<sup>18</sup> L. Pfister, *op. cit.*, vol. 1, n° 6, p. 13-14 ; J. F. Moran, *The Japanese and the Jesuits. Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*, London-New-York, Routledge, 1993 ; Horatio de la Costa (S. J.), *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Harvard University Press, 1961 ; J. Fr. Schütte, (S. J.), *Valignanos Missionsgrundsätze für Japan*, Roma, Edizioni di Storia e Letterature, 1951.

<sup>19</sup> « ... este [apprendre la langue] es el camino, por donde podemos esperar (quanto a lo que a nosotros toca) que aya alguna entrada en la China ; y esta la causa porque el P<sup>e</sup> Francisco [François Xavier] no desconfiava de poder abrir esta puerta con el ayuda de dios... » (A. Valignano, S. J., *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales, 1542-1564*, hsg. Von J. Wicki (S. J.), Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1944, p. 256.

politesse d'une nation vétilleuse sur toutes les questions protocolaires, etc.<sup>20</sup> Un point n'est probablement pas négligeable : au début, l'état d'esprit de Ricci abordant la Chine était celui d'un chrétien militant. Dans un style hyperbolique bien de son temps, il décrivait en ces termes les objectifs de la Compagnie :

Contro questo mostro dell'idolatria sinica, di che parliamo nel fine dell'altro libro, più fiero con i suoi tre capi che quello dell'hidra lernea, che tante migliaia de anni pacificamente tirannizzava e mandava sotterra nell'abisso dell'inferno tanti milioni di anime, si mosse la nostra Compagnia di Giesù, conforme al suo instituto, a far guerra da parti sì lontane, passando tanti regni e tanti mari per liberare le misere anime dalla perdizione eterna<sup>21</sup>.

Le traducteur français de la relation du voyage en Chine de Ricci avait intitulé le livre *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine entreprise par les Pères de la Compagnie de Jésus*, alors que le père Ricci l'avait simplement nommé *Dell'entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*<sup>22</sup>. Cette présentation modeste occulte l'idée de guerre, qui n'en est pas moins présente dans le texte, au paragraphe suivant, lorsque Ricci fait l'historique de l'entrée missionnaire en Chine et utilise la métaphore

---

<sup>20</sup> Pour le détail voir A. Valignano, *Les Jésuites au Japon. Relation missionnaire (1583)*, traduction, présentation, et notes de J. Bésineau (S. J.), Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

<sup>21</sup> *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, ed. Pietro Tacchi Venturi (S. J.), Macerata, 1911-1913, vol. 1 (*I commentari della Cina*), lib. II, cap. 1, p. 103 (désormais TV).

<sup>22</sup> Le manuscrit de Ricci avait été rapporté de Pékin à Rome en 1614 par le P. Nicolas Trigault, qui en avait fait une version latine sous le titre *De christiana expeditione apud sinas sucepta ab Societate Jesu, ex P. Matthaei Riccii... commentariis libri V, Augustae Vind, Chr. Mangius*, 1615. Cette édition sert de base à plusieurs traductions françaises, comme *l'Histoire de l'expédition chrestienne au royaume de la Chine, entreprise par les pères de la Compagnie de Jésus... tirée des Mémoires du Père Matthieu Ricci*, Lille, P. de Rache, 1617 (traduite par D. F. de Ricquebourg-Trigault), avant d'aboutir à l'édition moderne : *Histoire de l'expédition chrétienne au royaume de la Chine, 1582-1610*, Paris, Desclée de Brouwer-Bellarmin, 1978, introduction par Joseph Shih (S. J.) ; texte et annotations par G. Bessière ; tables et index par J. Dehergne (S. J.). Nicolas Trigault, né à Douai en 1577, mort à Nanjing en 1628, contribua beaucoup, lors de la tournée de propagande qu'il effectua dans les principales cours de l'Europe en 1616, à faire connaître la mission de Chine, pour laquelle il rassembla des fonds, mais aussi des œuvres d'art et des objets précieux destinés à la promotion de l'entreprise. Voir Carlos Sommervogel (S. J.), *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, Scheppens-Paris, A. Picard, vol. 8, 1898, col. 238-244; Louis Pfister (S. J.), *Notices biographiques et bibliographiques sur les jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552-1773)*, Chang-hai, Missions catholiques, 1932-1934 (*Variétés sinologiques*, 59-60), vol. 1, n° 32, p. 111-120; Henri Cordier, *Bibliotheca sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Guilmoto, 1904-1908, vol. 1, col. 344-346 et 534-535; la notice de E. Lamalle (S. J.) dans la *Biographie nationale*, Bruxelles, E. Bruylant, vol. 25 (1930-1932), col. 641-648 ; et, du même, « La propagande du Père Nicolas Trigault en faveur des des missions de Chine », *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 9 (1940), p. 49-10.

« battre le muro », particulièrement bien adaptée à l'image de l'Empire du milieu :

Il primo che diede principio a questa guerra e cominciò a battere il muro fu il nostro beato padre Francesco Xaver, il quale, avendo fundate tutte le christsanità dell'india e di Molucco, fu ultimamente a fundare la del Giappone con la felicità che dallo suo spirito apostolico si sperava<sup>23</sup>.

Il n'en est pas moins vrai que le programme de Valignano pour l'Asie n'a pas été appliqué avec une rigueur systématique ; la méthode d'approche a comporté des revisions et des retournements d'attitude impliquant une grande souplesse intellectuelle<sup>24</sup> : il faut dire que la prudence était de mise ; on n'était pas ici en Amérique ; on n'avait pas affaire à des « sauvages » ! Aussi l'attitude de Ricci révèle-t-elle une bonne dose de calcul, et un art consommé de la *captatio benevolentiae*, comme on le voit notamment dans la manière dont il présentait à ses interlocuteurs chinois sa biographie :

Anzi alle volte mi vanto fra questi barbari che sono di una terra dove Christo nostro Signore di molte miglia lontano trasportò la casa che egli e sua madre hebbe in questo mondo...<sup>25</sup>.

Le « Sage venu de l'Occident » entendait ainsi rappeler sa vocation au nomadisme : il était en effet né à Macerata, au-dessus du rivage que défend Ancône, pas loin de Lorette où, selon la tradition, la maison même de Nazareth avait été apportée par les anges jusqu'au bois de lauriers (*lauretum*) d'où dérive ce nom.

On le voit aussi dans les premiers contacts avec les autorités locales. Le préfet de la province de Zhaoqing – un certain Wang Pan<sup>26</sup> – résidait alors à Guangzhou, à cent km en amont de Canton, et il était désireux d'obtenir des cadeaux des Portugais de Macao, avec qui commerçait régulièrement son frère, marchand de soie, ce qui explique ses bonnes dispositions à l'égard des missionnaires. Ricci et ses premiers compagnons apportaient une horloge de fonte et un verre trigonal, des objets qui plurent beaucoup au notable local. Ils se présentèrent habilement en répondant aux questions,

Risposero, per mezzo dell'interprete, che erano religiosi che servivano a Iddio signore del cielo, et erano venuti dalle ultime parti dell'occidente, in tre o quatro anni, alla fama del buon governo della Cina, e solo desideravano un luogo là dentro, dove, fuori dello strepito de'mercanti et altre cose de'secolari che avevano in Maccao, potessero fare una casetta et

---

<sup>23</sup> TV, vol. 1, p. 103.

<sup>24</sup> A. Brou (S. J.), « À la recherche d'une méthode. Les tâtonnements du Père Matthieu Ricci », *Revue d'histoire des missions*, XV, n° 2 (juin 1938), p. 228-244.

<sup>25</sup> 14 août 1599 (TV, vol. 2, p. 245).

<sup>26</sup> Il est mentionné deux fois dans L. Carrington Goodrich (ed.) et Chaoying Fang (ass. ed.), *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, New York, Columbia University Press, 1976, vol. 2, p. 1137 et 1148.

una chiesiuola, dove se ne volevano stare sino alla morte servendo al suo Dio...<sup>27</sup>

Tous les termes étaient soigneusement caculés pour ne pas effaroucher les autorités chinoises : les missionnaires prenaient soin d'insister sur l'immensité du parcours qu'ils avaient dû effectuer, sur le temps qu'il leur avait fallu pour parvenir à Canton – ce qui, compte tenu de l'éloignement, ne pouvait que rassurer leurs interlocuteurs sur d'éventuelles intentions belliqueuses de l'Occident. Ils veillaient également à marquer leur différence par rapport à leurs compatriotes de Macao, dont la réputation était détestable<sup>28</sup>, les chrétiens de Chine étant très généralement soupçonnés de connivence avec les autorités portugaises de l'enclave portugaise dont, effectivement, ils dépendaient administrativement en raison du *padroado*<sup>29</sup>. Ils formulaient une demande très modeste (« une petite maison, une petite église ») ; et enfin, ils parlaient du « Seigneur du Ciel », une expression appelée à devenir canonique pour désigner Dieu dans la mission de Chine.

#### Le « Dieu des horloges »

Par ailleurs, le moins qu'on puisse dire, c'est que Ricci n'a pas lésiné sur les moyens lorsqu'il s'est agi d'impressionner les Chinois. Il n'a pas manqué de faire appel à son exceptionnelle capacité de mémorisation, dans un pays de culture savante, dominé par la primauté d'un système d'écriture extrêmement contraignant. Le père était en effet l'inventeur d'une méthode mnémotechnique inspirée du poète grec Simonide et du *Trattato della memoria locale* de Francesco Panigarola (1548-1594), baptisée « Palais de mémoire », qui allait forcer l'admiration des lettrés<sup>30</sup>. Exposée dans un traité en chinois, le *Si kouo ki fa. Art de la mémoire artificielle ou*

---

<sup>27</sup> Elia, vol. 1, p. 180-182.

<sup>28</sup> Les autorités chinoises se montraient très méfiantes à l'égard des étrangers, en raison des incursions des pirates japonais, et des mœurs brutales des Portugais : un ambassadeur du roi de Portugal, Tomé Pires (1468-1524), fut même reçu en 1516 à la cour de Pékin, mais les matelots portugais ayant pillé des jonques chinoises le long des côtes (1519), il y eut des représailles et divers épisodes angants. R. Etiemble (*Les Jésuites en Chine, op. cit.*, p. 69) cite, d'après H. Bernard-Maître (*Aux portes de la Chine, Tientsin, 1933*, p. 26-27) le rapport éloquent d'un fonctionnaire local sur les pratiques des marins portuais.

<sup>29</sup> Le *jus patroatus*, fixé en 1514, confiait le financement des activités missionnaires et des établissements religieux aux royaumes catholiques chargés d'assurer leur entretien dans les territoires soumis à leur domination. Les missionnaires ne pouvaient voyager que sur des navires portugais au départ de Lisbonne ; ils devaient prêter serment de loyauté au monarque portugais et se munir d'un passeport auprès de l'administration royale avant leur départ. Ils étaient aussi obligés de passer par Goa, métropole de l'Extrême-Orient et résidence du vice-roi depuis 1530, siège d'un évêché depuis 1530, d'un archevêché depuis 1533.

<sup>30</sup> Voir Jonathan Spence, *Le Palais de mémoire de Matteo Ricci*, Paris, Payot, 1986.



*mnémotechnie, tel qu'il est en usage chez les Européens* (1595)<sup>31</sup>, elle consistait à organiser le classement des concepts autour d'images-clefs localisées dans une architecture imaginaire, et fut proposée à un gouverneur chinois nommé Lu Wangai<sup>32</sup>, lettré riche et intelligent qui avait assumé une grande variété de fonctions dans l'administration Ming, et qui préparait ses trois fils à présenter les examens d'État !

Ricci dépensa également une grande partie de son énergie à des activités profanes : ses connaissances scientifiques stupéfiantes firent qu'il fut désormais vénéré comme le « Dieu des horloges ». Le fait peut paraître anecdotique, mais ne l'est pas : la vision du monde des Chinois formant en réalité un continuum rapprochant idéologie, science, technologie, éthique et philosophie, il s'agira bientôt de présenter le christianisme comme une vision du monde équivalente, qu'exprime le terme inventé par les jésuites pour désigner les nouveaux convertis ; *tian xué*, « ceux qui étudient le ciel » ! En réalité, le fait d'associer ce que Ricci appelait des « bagatelles » scientifiques et techniques aux « grandes choses » religieuses faisait partie d'une véritable stratégie apostolique<sup>33</sup>. Le but était d'amener les milieux cultivés à reconnaître la supériorité des conceptions occidentales dans le domaine scientifique – particulièrement en ce qui concerne les connaissances astronomiques, indispensables lorsqu'il s'agissait de fixer le calendrier, une tâche éminemment politique dans un pays d'antique tradition agraire – afin de les convaincre ensuite de la vérité de la religion chrétienne par des raisonnements de même nature.

Toujours dans le même esprit, Ricci a composé en chinois des traités de mathématiques ou d'arithmétique, et il a également introduit dans son entourage les six premiers livres des *Éléments de géométrie* d'Euclide<sup>34</sup> ; mais son but n'était en réalité pas scientifique : ce qu'il voulait, c'était suppléer à ce qu'il considérait comme les manquements à la logique du système conceptuel chinois, en comblant un déficit de rationalité. La méthode comportait un certain danger : quelques années après la mort du fondateur, dans un contexte plus tendu, les compétences scientifiques des jésuites furent assimilées à des pratiques magiques ; l'auteur d'un rapport de 1617 conclut :

Ils cachent leur fourberie sous un air de loyauté. Aidant à fabriquer des canons<sup>35</sup>, ils font qu'on se réjouit de leur adresse. Priant pour la pluie, ils font

---

<sup>31</sup> H. Cordier, *L'imprimerie sino-européenne*, op. cit., n° 229-5 ; Maurice Courant, *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.*, Paris, Leroux, 1900-1912, n° 5656.

<sup>32</sup> L. Carrington Goodrich, *Dictionary of Ming Biography*, op. cit., vol. 2, p. 1139.

<sup>33</sup> Une caractéristique relevée par Jean-Claude Martzloff, « Sciences et techniques dans l'œuvre de Ricci », *Recherches de science religieuse*, n° 72, 1984, p. 37-49 ; et H. Bernard-Maître, *L'Apport scientifique du P. Matthieu Ricci à la Chine*, Tientsin, Procure de la Mission de Sienshien, 1935.

<sup>34</sup> H. Cordier, *L'imprimerie sino-européenne en Chine*, op. cit., n° 226-2.

<sup>35</sup> Ce sera le cas du père Ferdinand Verbiest (1623-1688), qui en exposera les principes de construction dans le *Shenwei tushuo*. Voir Giovanni Stary, « The Manchu Cannons cast by Ferdinand Verbiest and the Hitherto Unknown Title of his

croire qu'ils possèdent des procédés magiques. Leurs horloges, leurs clavicornes, leurs lunettes d'approche éblouissent par l'habileté dont ils témoignent. Ils se font des associés grâce à l'or qu'ils ont en abondance...<sup>36</sup>.

### Du syncrétisme bouddhico-chrétien au christianisme « confucianisé ».

Il est clair que des analogies rapprochent le christianisme et le bouddhisme : la croyance au paradis et à l'enfer, à la rétribution future ; la pénitence, le célibat, les aumônes, la vénération des images dans les temples, etc. ; et il est donc normal que les missionnaires chrétiens aient d'abord songé à se présenter aux populations locales sous l'apparence de moines bouddhistes. Comme l'a noté Paul Demiéville – qui n'hésite pas à parler en l'occurrence de « techniques de propagande »<sup>37</sup> – Ricci et ses compagnons se sont donc fait passer dans un premier temps pour des *seng* ; un terme utilisé par les lettrés chinois pour désigner les bonzes (c'est en fait une transcription chinoise du sanskrit *sangha* : « communauté ») : « Moi Seng né dans l'Inde ayant ouï dire que la Chine est prospère et bien gouvernée, je me suis livré aux caprices des flots durant trois années, et ai fini par arriver à l'empire de Ming », annonce un des précurseurs de Ricci, Michele Ruggieri (1543-1607), dans l'exorde d'un *Catéchisme* en chinois de 1584<sup>38</sup>. De même, dans un projet de lettre rédigé par Ricci pour le pape Sixte V, à l'intention de l'empereur (1588), Rome est présentée comme la capitale de l'Inde, et le pape s'y désigne lui-même comme « le grand *seng* » : « il papa è supposto dire che abita nel *Ttienciu* [l'Inde] »<sup>39</sup>. Les premiers missionnaires de Chine, conscients du fait que, dans l'empire, les

---

Instructions », dans J. Witek (S. J. ed.), *Ferdinand Verbiest Jesuit, Missionary, Scientist, Engineer and Diplomat*, Nettetal, Steyler Verlag, 1994 (*Monumenta Serica Monograph Series*, XXXV), p. 216-225.

<sup>36</sup> Cité par Jacques Gernet, *Chine et christianisme. La première confrontation*, Paris, Gallimard, 1982, p. 65. Le rapport figure dans le plus ancien texte dirigé contre le christianisme et certains aspects de la civilisation occidentale, le *Poxie ji*, compilé par Xu Changzhi (1582-1672), et réimprimé au Japon en 1855 sous le titre *Shengchao poxieji*. Il existe une réédition par Xia Guiqi, Hong Kong, China Alliance Press, 1996. Sur ce classique de la littérature antichrétienne, voir Paul A. Cohen, *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870*, Harvard University Press, 1963, p. 21-23. Les seules études critiques de quelque importance sur le sujet sont en langue chinoise (Cohen, p. 288, n. 28).

<sup>37</sup> « Les premiers contacts philosophiques entre la Chine et l'Europe », *Diogenes*, 58 (1967), p. 81-110, ici p. 94.

<sup>38</sup> Cité par Léon Wieger (S. J.), « Notes sur la première catéchèse écrite en chinois, 1582-1584 », *Archivum historicum Societatis Iesu*, t. 1 (1932), p. 72-84, ici p. 77 (H. Cordier, *L'Imprimerie sino-européenne, op. cit.*, n° 251. 1). Voir aussi L. Pfister, vol. 1, n° 7, p. 15-21, et J. Shih (S. J.), *Le Père Ruggieri et le problème de l'évangélisation en Chine*, Rome, Pontificia Universitas Gregoriana, 1964 p. 15.

<sup>39</sup> Elia, vol. 1, p. 181 n. 5. Reproduction de la lettre destinée à l'empereur dans Yoshirô Saeki, « Recherches sur le christianisme en Chine », *Shina kirisutokyo no kenkyû*, Tokyo, 1944, vol. 3, p. 150.

vêtements et l'apparence extérieure étaient supposés traduire la condition sociale, arborèrent par conséquent la tenue des bonzes :

E così, sebene aveva già tolto di casa il nome di *osciano* ; con che lo chiamavano tutti, per esser quello nome de' religiosi della Cina, con tutto questo, andando i Padri con la barba rasa, come vanno tutti, preti e religiosi, ne' regni di Portogallo, e con capelli corti, come si suole nelle nostre terre, non si potevano i Cinesi persuadere esser loro altra cosa che *osciani*, poichè non pigliavano moglie, e recitavano l'offitio e stavano in chiesi, cose tutte simili ai loro *oscoani*<sup>40</sup>.

En d'autres termes, les jésuites missionnaires crurent opportun, en se rasant la barbe et les cheveux, de s'annoncer comme *osciani*, c'est-à-dire *heshang*, une dénomination courante des bonzes à l'époque des Ming. Ils tentèrent également d'acclimater la formule d'un véritable syncrétisme bouddhico-chrétien, comme le montre le rôle privilégié qu'ils conférèrent à l'image de la Vierge Marie. Les pères furent en effet agréés, reçurent l'autorisation de s'installer dans une petite maison, au pied d'une grande pagode en construction. Dans la demeure se trouvait une pièce comportant un autel au-dessus duquel était fixé un tableau montrant la Madone portant l'enfant Jésus dans ses bras. La représentation de la Mère de Dieu, figurée comme « reine des créatures » et siégant en majesté, était de nature à frapper les esprits : l'image s'inspirait du tableau de la Madone dite de Saint-Luc à Sainte-Marie-Majeure, qui fut offerte par Mercurian aux missionnaires quittant Lisbonne en 1578. Il faut en effet rappeler que, dans une certaine tradition chrétienne, saint Luc aurait fait le portrait de la Vierge elle-même. Or, dans les temples chinois, on vénérât le Boddhisattva Guanyin, personnification féminine d'Amithaba, invoquée par les mères désireuses de donner le jour à un garçon, souhaité par toutes les familles chinoises. Dans ces conditions, l'image de la Vierge était évidemment promise à un beau succès, même si elle prêtait à confusion : beaucoup de Chinois s'imaginaient que le dieu des chrétiens avait une forme féminine. C'est du moins ce que pensait un lettré témoin de l'arrivée de Ricci :

Li Ma-teou [Ricci] apporta avec lui une image du Maître du Ciel selon les pays de l'Occident : c'est une femme portant dans les bras un enfant<sup>41</sup>.

Le gouverneur chinois écrivit alors à l'intention des missionnaires deux séries de caractères qui ornèrent le porche de la chapelle, dont le but était de protéger les « sages venus de l'Ouest », et d'expliquer leur mission. La première pouvait être traduite par l'expression « Temple de la Fleur des

---

<sup>40</sup> Elia, vol. 1, libr. III, chap. 9, p. 335-336.

<sup>41</sup> Paul Pelliot, « La peinture et la gravure européennes en Chine au temps de Mathieu Ricci », *T'oung pao. Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie orientale*, Leiden, Brill, t. 20, 1920-1921, p. 1-18, ici p. 6. Voir aussi H. Bernard, « L'art chrétien en Chine au temps du Père Matthieu Ricci », *Revue d'histoire des missions*, t. 12, 1935, p. 200-229

Immortels » ; la seconde, par « Terre pure venue de l'Ouest », où l'expression *terre pure* semble désigner le « Paradis de la lumière infinie » promis aux bouddhistes et situé, d'après eux, très loin dans les montagnes de l'Ouest. Mais les missionnaires interprétaient la première inscription comme une louange à Marie, « fleur des saints » ; et la seconde comme un hommage à leur pays d'origine. Jacques Gernet a par ailleurs noté qu'à Canton, cette figure a pu être confondue avec celle d'une déesse des marins, *Tianfei* ou *Tianhou*, la « reine du ciel » : la première chapelle érigée par Ruggeri à Zhaoqing, en 1593, est en effet dédiée à la *Tianzhu shengmu niangniang*, la « Dame sainte mère du maître du ciel », une assimilation qui pose la question d'un éventuel syncrétisme entre la religion chrétienne et des courants religieux autres que le bouddhisme, notamment les divinités populaires<sup>42</sup>.

Pour le reste, des divergences fondamentales opposaient les chrétiens aux bouddhistes : ces derniers n'admettaient qu'une seule substance, et ne distinguaient pas Dieu de sa création. Ils admettaient la réincarnation, une idée absurde selon Ricci, dans la mesure où refuser un commencement à l'existence d'une personne revenait à nier cette distinction.

Les missionnaires chrétiens prirent donc leurs distances à l'égard du bouddhisme, comme ils le firent à l'égard des taoïstes : un homme de haute culture comme Ricci, érudit, mais de formation scolastique, n'était certainement pas prêt à admettre une des fondements sur lesquels reposait la croyance taoïste ; le principe du vide, du non-être. Comment, du *wu*, du non-être des taoïstes pourrait jamais résulter quelque chose ? La théologie de la Compagnie de Jésus était une théologie positive, humaniste ; elle se caractérisait surtout par son orientation morale et pratique ; elle répugnait à la mystique, aux austérités des Jean de la Croix, Pierre d'Alcantara, Louis de Gonzague, saints « admirables mais non imitables ». Par ailleurs, les pères avaient fini par se rendre compte du mépris dans lequel les élites chinoises tenaient les bonzes :

Questi ministri sono, e sono tenuti, per la più bassa e vitiosa gente della Cina ; sì per la sua origine, perchè tutti sono figliuoli di gente bassa e povera che, essendo fanciulli, sono venduti da'loro parenti ai *osciani* vecchi, ai quali dipoi soccedono nella rendita et offitio ; sì anco per la ignorantia e mala educatione che tengono fra [i] suoi maestri. E così nè sanno lettere, nè politia, se non fusse alcuno di qualche ingegno che si dà allo studio e viene a sapere qualche cosa<sup>43</sup>.

En 1595, Ricci modifia donc sa méthode d'approche, alors qu'il entamait ce qu'on a parfois appelé la « longue marche des missionnaires », vers le Nord, sur la grande voie de circulation allant de Canton à Pékin, par laquelle transitait le trafic incessant des fonctionnaires quittant ou rejoignant leur poste, des inspecteurs en mission, des dignitaires en retraite,

---

<sup>42</sup> J. Gernet, « La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine », *Archives de sciences sociales des religions*, t. 36, juillet-décembre 1973, p. 71-90.

<sup>43</sup> Elia, vol. 1, p. 125-126.

etc. ; une zone de très grande « sensibilité ». Désormais, après avoir laissé pousser ses cheveux et sa barbe, il se fit appeler *predicatore letterato* (*tao jen*) et non plus *osciano* (*heshang*), tandis qu'il flétrissait à présent les bouddhistes comme des gens inféodés à la « secte des idoles ». Sa décision traduit un remarquable opportunisme, puisqu'elle allait propulser les représentants de la mission chrétienne au cœur de la sphère confucéenne, étroitement connectée aux mécanismes du pouvoir impérial. Bien sûr, des Chinois se posèrent des questions : pourquoi les missionnaires étrangers avaient-ils changé d'attitude ? Mais Ricci avait réponse à tout : au début de leur installation en Chine, disait-il, ils ne connaissaient pas la langue, n'étaient pas instruits des coutumes des Chinois ; ils s'étaient laissé abuser en acceptant le costume des bonzes, sans savoir de qui il s'agissait !

En lisant les classiques chinois, les *Quatre livres* (*Sishu*) et les *Cinq Classiques* (*Wujing*), Ricci s'était en outre rendu compte de la possibilité d'établir une vraie convergence entre la morale confucéenne et la philosophie naturelle de l'Occident, fondée sur la raison. La visée suprême était de montrer que le christianisme venait « achever » le confucianisme, qui se distinguait, certes, par ses maximes morales, mais restait muet sur des questions comme la vie après la mort... Pourtant, celui qui se faisait maintenant appeler du nom chinois de *Li Madou* évitait la métaphysique et les pratiques religieuses ostentatoires : pas de messes en public, pas de sermons, mais un apostolat discret, quasi laïcisé ; de nombreuses réunions, des visites de courtoisie au cours desquelles on parlait de tout et de rien ; une sociabilité très développée, à la mesure de la tradition chinoise.

La grande force de Ricci, ce fut en effet la constitution d'un imposant réseau de relations et d'amitiés. C'est dans ce contexte qu'il faut situer la publication de son *Traité de l'Amitié*, composé en chinois (*Jiao Yu Lun*), et dont les sources sont à la fois européennes (le *Lælius* de Cicéron ; le *De Spirituali Amicitia* d'Ælred), et chinoises (les *Entretiens* de Confucius)<sup>44</sup>. Le livre commence par une mise en situation, dans laquelle Ricci explique qu'il est venu de l'Extrême-Occident par bateau, « avec un profond respect pour les magnifiques vertus du Fils du Ciel des Ming et pour les instructions laissées par les anciens empereurs de l'antiquité ». Il ajoute qu'il a franchi les montagnes et descendu les fleuves et qu'il a « admiré la lumière de la nation supérieure ». Il est ensuite allé à la rencontre d'un roi, qui lui a demandé d'expliquer ce qu'on entendait par *amitié* dans son pays. L'explication proprement dite tient en une centaine de maximes, dont l'inspiration générale imprègne tout le livre : l'idée que les Européens et les Chinois, malgré ce qui les sépare, ont en commun un même idéal de sociabilité : c'est un fait que la tradition catholique des *sodalités* et l'organisation même de la Compagnie de Jésus constituaient ici des facteurs

---

<sup>44</sup> Une traduction en français par Stanislas Yen Yong Lien, figure dans les *Recherches de science religieuse*, t. 72 (n° spécial *Matteo Ricci en Chine*, 1984), p. 59-70. Voir J. Dehergne (S. J.), « Les sources du *Kiao yeou Luen*, ou *Traité de l'Amitié*, de Ricci », *Recherches de science religieuse*, 72 (n° spécial *Matteo Ricci en Chine*, 1984), p. 51-58.

de rapprochement. L'ouvrage connut un succès phénoménal, concrétisé par de nombreuses rééditions. Un des meilleurs amis de Ricci, Feng Ying-Ching<sup>45</sup>, un magistrat intègre et conscient de ses responsabilités, avait été dénoncé par la puissante clique des eunuques ; il avait été injustement accusé, publiquement déshonoré et emprisonné<sup>46</sup>. Le petit livre de Ricci lui apporta le réconfort d'une sagesse compatissante : or, il avait été écrit non par un « philosophe », mais par un homme qui croyait profondément en Dieu. Feng Ying-Ching en déduisit qu'il y avait concordance entre le christianisme et l'enseignement confucéen primitif sur la connaissance du « décret du Ciel », et il se convertit.

Ces péripéties confirment en réalité l'investissement de Ricci dans les affrontements politico-religieux dont le théâtre, à la fin de la dynastie des Ming, fut souvent constitué par les académies de lettrés, les *shu yuan* ; une institution très ancienne en Chine, dont l'origine doit être recherchée dans les réseaux de fraternité formés autrefois par les associations bouddhiques. En fait, ces académies avaient beaucoup évolué dans leurs visées et leurs pratiques : bien qu'elles empruntassent largement leurs modèles au bouddhisme (dans leur implantation géographique, le plus souvent dans des sites qui étaient autrefois des ermitages ; et dans leurs règles de vie, qui comportaient des chants et lectures de poèmes, mais aussi des débats contradictoires), elles étaient devenues à la fois des lieux de reconscientisation « nationale » contre le bouddhisme, perçu comme une religion étrangère ayant détourné la Chine de ses traditions authentiques ; des lieux de reviviscence du confucianisme... et des foyers d'agitation politique<sup>47</sup>.

En ce qui concerne le premier point, Ricci déploya des efforts considérables pour se positionner au sein de la mouvance confucéenne, comme le montre son attitude à l'égard de Li Zhi (Li Zhuowu, 1527-1602), une des figures intellectuelles les plus représentatives des tendances hétérodoxes travaillant en profondeur l'éthique confucéenne de l'époque : fasciné par le bouddhisme, accusé de corrompre la morale confucéenne, il fut obligé de se suicider en 1602 pour échapper à ses bourreaux. Or, Ricci, qui raconte ces événements sans état d'âme, se réjouit de cette mort qu'il

---

<sup>45</sup> L. Carrington Goodrich, *Dictionary of Ming Biography, op. cit.*, vol. 1, p. 521 et 2, p. 1141.

<sup>46</sup> Sur le rôle des eunuques dans l'ancien empire de Chine, voir Mary M. Anderson, *Hidden Power. The Palace Eunuchs of Imperial China*, New York, Prometheus Books, 1990.

<sup>47</sup> A. Chan (S. J.), « Late Ming Society and the Jesuit Missionaries », dans Ch. Ronan, *East meets West, op. cit.*, p. 157 ; John Meskill, *Academies in Ming China. A Historical Essay*, Tucson, University of Arizona Press, 1982 ; Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, chap. 20, p. 551-553 ; et J. Gernet, « Recherches sur les académies en Chine », dans *Société et pensée chinoises aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Fayard, 2007, p. 95-104.

attribue à l'action de la Providence!<sup>48</sup> Dans cette circonstance, Li Madou n'a donc pas hésité, conformément à une certaine tradition de l'histoire de son Ordre, à se mêler de haute politique, et des affaires les plus importantes de l'État.

En ce qui concerne le second point, le « lettré d'Occident » devait en outre rencontrer dans les cercles intellectuels gravitant autour des académies nombre de fonctionnaires, aigris ou frustrés, qui avaient passé une partie de leur carrière à Pékin et qui, limogés ou victimes des eunuques, s'étaient retirés en ces endroits pour s'y ressourcer et méditer sur les vicissitudes de la vie politique. L'un de ces cercles, l'académie *Donglin*<sup>49</sup>, fondée par le ministre Gu Xiancheng (1550-1612)<sup>50</sup>, fut accusée par des bureaucrates corrompus liés aux eunuques de constituer une faction menaçant les intérêts de la cour impériale, et certains de ses membres furent persécutés. Or, nous savons que Ricci y avait noué des intelligences, en particulier avec Feng Qi (1559-1603), ministre des rites, avec qui il avait discuté de problèmes moraux et philosophiques, jusqu'au point d'envisager d'introduire en Chine le culte du « Seigneur d'en-haut »<sup>51</sup>.

Un mot d'explication est ici nécessaire pour rappeler que ce problème avait été traité par Ricci de la plus brillante manière dans ce qu'on peut considérer comme son chef-d'œuvre, le traité apologétique du *Tianshu Shiyi* (1596), traduit plus tard sous le titre *La Vraie notion du Seigneur du Ciel*, sorte de mise en écrit des « conférences philosophiques » (*jiang xué*) en honneur dans les académies, mais qui s'inscrivait par ailleurs dans la grande tradition du dialogue philosophique occidental, mêlant ici Platon, Confucius, et les méthodes d'exposition utilisées par Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels*<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Elia, livre IV, chap. 16, p. 182. Sur cette importante figure intellectuelle, voir Jean-François 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>49</sup> Heinrich Busch, « The Tung-lin Shu-yüan and its Political and Philosophical Significance », *Monumenta serica*, t. 14 (1949-1955), p. 1-163 et 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. Voir aussi J. Meskill, « Academies and Politics in the Ming Dynasty », dans Charles O. Hucker. (ed.), *Chinese Government in Ming Times*, Columbia University Press, 1969, p. 149-174.

<sup>50</sup> L. Carrington Goodrich, *Dictionary of Ming Biography, op. cit.*, vol. 1, p. 736-744.

<sup>51</sup> J. Gernet, *La politique de conversion de M. Ricci, op. cit.*, p. 83 ; Elia, vol. 2, p. 156-158 ; L. Carrington Goodrich, *Dictionary, op. cit.*, vol. 1, 443-445.

<sup>52</sup> *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, translation with introduction and notes by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S. J. (*Variétés sinologiques*, New Series, n° 72, Taipei-Paris-Hong Kong, Institut Ricci, 1985). Une traduction française élégante fut publiée sous le titre « Entretiens d'un lettré chinois et d'un docteur européen, sur la vraie idée de Dieu », dans les *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, publiées par L. Aimé-Martin, Paris, P. Daffis, 1877 (édition dite du Panthéon Littéraire), vol. 4, p. 380-452. Voir aussi J. Dehergne (S. J.), « Un problème ardu : le nom de Dieu en chinois », *Actes du 3<sup>e</sup> Colloque international de sinologie* (Chantilly, 11-14 septembre 1980), Paris, 1983, p. 13-46.

*Tian*, « le Ciel », était, en chinois, un mot désignant une puissance impersonnelle, un pouvoir cosmique, invisible mais omniprésent, déterminant toute la vie de l'homme et ses activités. Pour Ricci et les jésuites, le mot était certainement attractif, dans la mesure où il pouvait être utilisé comme un équivalent du terme de « Providence » ; mais il ne donnait pas satisfaction lorsqu'il s'agissait du Dieu des chrétiens, notamment parce qu'il impliquait l'unité des existences divines et humaines et semblait traduire un monisme matérialiste. Dans ce premier cas, le degré d'imprécision concernant la spécificité du Dieu personnel des chrétiens était considérable. Et il y avait aussi un risque de confusion avec les croyances du taoïsme, qui admettait sous ce vocable... une déité populaire ! On voit que lorsqu'on parle d'inculturation dans une culture extrinsèque au christianisme, il convient encore de s'interroger sur la nature spécifique de la culture dont il s'agit : dans le cas considéré ici, il n'est question que de la culture de l'élite confucéenne ; la culture populaire, par exemple, est absente du débat.

Il y avait enfin le terme *Shang Di*, présent dans les classiques confucéens, désignant le « Souverain d'en-haut », mais qui était en réalité lié, sous la dynastie des Shang (1765-1122 av. J. C.) à la notion de souveraineté locale, celle-ci s'identifiant avec le « mandat céleste ».

Finalement, Ricci adopta la qualification *Tianshu Shiyi*, « le Seigneur du ciel », qui devint le terme officiel utilisé par l'église catholique en Chine, pour désigner Dieu. Mais il s'agissait d'une réalité plus haute que le ciel, et, pour les Chinois, il n'existait pas de réalité plus haute que le ciel ! *Tian*, au fond, était, dans son acception confucéenne, un terme panthéiste ; et *Tianzhu*, dans celle de Ricci, un concept monothéiste se référant à la fois à Dieu et au Christ.

### **Conclusion**

Le rôle de Matteo Ricci dans l'histoire de la mission de Chine doit être interprété dans le cadre d'une prodigieuse aventure humaine confrontant, pour la première fois, deux grandes civilisations qui s'étaient développées indépendamment l'une de l'autre. Partie pour l'empire du Milieu avec une mentalité conquérante héritée de l'expérience acquise aux Amériques, *l'expédition chrétienne au royaume de la Chine* dut rapidement déchanter et, en présence d'une civilisation millénaire, dans un pays de culture savante, doté d'une administration extrêmement développée, dirigé par une élite intellectuelle de haut niveau, elle fut partout obligée de composer. Tous les moyens utiles furent mis en œuvre afin d'atteindre le but fixé : matériels, psychologiques, intellectuels ; en ce compris non l'inculturation, mais une adaptation poussée très loin, jusqu'à *l'acculturation* des jésuites eux-mêmes dans le contexte multireligieux du pays d'accueil ; et leur implication dans les conflits politico-religieux de la société Ming.

Sur le plan religieux, la suprême habileté fut d'une part, d'éviter la référence au surnaturel pour ne considérer que ce que les Chinois pouvaient percevoir par les « lumières naturelles » ; et, d'autre part, – fût-ce



au prix de la manipulation d'analogies verbales incertaines – de les convaincre de l'existence de concordances pertinentes avec une théologie chrétienne étrangement épurée, et peu diserte sur tout ce qui concerne l'Incarnation, la Passion du Christ ; sans parler de la pusillanimité observée dans les pratiques rituelles.

Pourquoi donc, les jésuites n'ont-ils pas réussi à provoquer une *inculturation* réussie, malgré le recours à des techniques de christianisation sophistiquées ? Il y a, bien sûr, des circonstances historiques, et notamment l'intervention intempestive du Vatican lui-même dans ce qu'on appelle la Querelle des rites, c'est-à-dire son refus d'accepter, à l'époque, les formes rituelles d'adaptation du christianisme aux réalités locales. Difficile, en effet d'admettre qu'on pouvait par exemple, comme le faisaient les jésuites, occulter le crucifix (un symbole très négatif en Chine) ; ou d'accepter qu'on brûle sur l'autel même de l'encens devant les tablettes des ancêtres<sup>53</sup>. Mais il y a des raisons plus graves, plus profondes, qui tiennent à l'organisation même de systèmes de pensée différents, notamment en ce qui concerne la conception du sensible. Pour la pensée chinoise, il n'y a pas un « au-delà du sensible » ; un *sur-naturel* au-delà du naturel. Ici, l'au-delà du sensible, qui est du spirituel, n'est pas coupé du réel, séparé de lui. La pensée chinoise conçoit, certes, le dépassement du sensible, et donc un au-delà du concret, une forme de transcendance ; mais ce concret est une actualisation ; il est ce en quoi se particularise en s'individuant le grand procès des éternelles transmutations. Autrement dit – c'est la thèse majeure développée par Jacques Gernet dans *Chine et christianisme* (paru en 1982) – si la rencontre entre la Chine et l'Occident fut facilitée par une conjonction inattendue (la rencontre entre les missionnaires jésuites de haute culture, humanistes et hommes de science, et les lettrés chinois qui méditaient, dans les « académies », sur les grands thèmes de pensée confucéens relatifs à la pratique des vertus politiques et sociales), elle a échoué pour une raison fondamentale, qui tient à une incompatibilité culturelle majeure. On notera toutefois que cette dernière notion a, depuis, été battue en brèche à Leyde par E. Zürcher et ses élèves, qui estiment qu'il n'y a pas eu rencontre, suivie d'un rejet, mais développement d'une religion « indigène » marginale. En d'autres termes, les convertis chinois ont simplement formé une « religion chinoise marginale », qui tentait d'harmoniser des concepts issus de la contre-Réforme avec les idées néo-confucéennes. On parle alors simplement d'un mouvement religieux indigène, qui peut être défini comme un monothéisme confucéen. Pour les convertis chinois, le christianisme est venu combler les insuffisances du néo-confucianisme, et dans cette opération, la dimension christologique s'est progressivement estompée.

---

<sup>53</sup> J. Marx, « 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.