

La controversia dei Riti cinesi: fallimento di comunicazione empatica tra Oriente e Occidente

Carlo Marino

Il XVI secolo vide susseguirsi in Medio Oriente e nel bacino del Mediterraneo eventi storici che influirono in maniera decisiva sull'espansione del Portogallo verso l'Oceano Indiano e verso i mari dell'Asia Orientale. Dopo la caduta delle colonie franche della Siria e le vittorie degli Ottomani si verificò il crollo del tradizionale commercio dell'Europa con il mondo islamico dovuto al tramonto di Venezia.

Le tradizionali vie su cui viaggiavano i traffici commerciali furono controllate dai Mamelucchi (in arabo: مملوك, mamlūk, plurale مملوك, mamālīk), soldati di origine servile al servizio dei califfi abbasidi e impiegati nell'amministrazione e nell'esercito. Chiamati ghilmān in età abbaside, con il califfo al-Mutasim essi furono addestrati all'uso delle armi e, dopo di allora, furono usati da tutte le dinastie nate successivamente alla disintegrazione di fatto del potere califfale: dai Tulunidi dagli Ikhshididi in Egitto e in Siria, fino agli Ayyubidi e agli Ottomani.

Tale situazione spinse i commerci a circumnavigare il Capo di Buona Speranza. Vasco da Gama, guidato dal pilota arabo Ahmad ibn Majin, nel 1498, era riuscito a collegare Malindi (Kenya) con Calicut sulle coste del Malabar e, in tal modo, i portoghesi furono i primi europei a solcare, agli inizi del XVI secolo, i mari dell'Asia Orientale. Essi si introdussero nel grande commercio, divenuto di enormi proporzioni nel corso del XVI secolo, interessando Cina, Giappone, Filippine, Indonesia e penisola indocinese ed esercitando talvolta anche la pirateria.

La merce che interessava di più ai portoghesi era il pepe ed i malesi erano i loro principali concorrenti. Tra il Sud-est asiatico e la Cina meridionale essi tentarono di strappare ai giavanesi ed ai sumatrani il controllo delle vie del commercio marittimo ed entrarono in contatto con i giapponesi nel sud del loro arcipelago e a Ningbo con i cinesi.

Gli anni 1514-16 videro i primi galeoni portoghesi approdare sulle coste del Guangdong. La presenza portoghese nel Fujian risale, invece, al 1540 ed in Giappone al 1542. Tra le altre potenze europee, gli spagnoli raggiunsero l'Asia Orientale nel 1543 e gli Olandesi, la cui potenza cominciava ad affermarsi, intorno al 1600. I nuovi venuti sui mercati dell'Estremo-Oriente e del Sud-Est Asiatico furono denominati Folanji (Franchi: portoghesi e spagnoli) e Hongmaoyi (barbari dai peli rossi: gli olandesi).

E fu verso la fine del XVI secolo che i primi missionari gesuiti giunsero in Cina. Furono gli inizi dell'espansionismo commerciale dell'Occidente, l'epoca delle scoperte marittime, della Riforma protestante e del risveglio del pensiero scientifico. L'Europa del XVI secolo era profondamente diversa dall'Europa Medievale, era infatti animata da uno spirito di proselitismo conquistatore che andò affermandosi a partire dal XVII secolo.

Significativi contatti tra Cina ed Europa incominciarono durante la seconda metà della dinastia Ming (1368-1644). La Cina cominciò ufficialmente a commerciare con i portoghesi nel 1557, e poco dopo i gesuiti europei iniziarono a stabilire una presenza stabile a Macao, riuscendo ad entrare in Cina nei primi anni Ottanta del Millecinquecento. I gesuiti furono studiosi curiosi della civiltà e rispettosi della cultura e dei costumi cinesi (anche dei riti religiosi e del confucianesimo), e i governi imperiali dei Ming e dei Qing generalmente stimarono in maniera favorevole la presenza di questi missionari cattolici (sebbene con alcune importanti eccezioni) e mantennero anche nei tribunali la presenza dei gesuiti come consiglieri. L'imperatore Qing Kangxi (1654; regno, 1662-1722) emise persino un editto imperiale nel 1692 a sostegno dei convertiti cinesi al cattolicesimo.

Serena Manucci ha scritto in un suo interessante saggio: «La questione dei riti cinesi, nota anche come controversia dei riti cinesi, è una famosa diatriba religiosa, sorta agli inizi del XVII secolo, che infiammò il dibattito nella società colta europea fino alla metà del Settecento, ed ebbe definitiva soluzione solo negli anni '30 del secolo scorso. Questa controversia è legata all'evangelizzazione dei luoghi più lontani dalla Cristianità, un risveglio dell'attività missionaria che ebbe la sua spinta ideologica nella Controriforma e la sua spinta pratica nella ripresa delle relazioni commerciali: missionari e mercanti viaggiava-

no sulle stesse navi, interessi della fede e interessi economici s'intrecciavano in una solida alleanza. Tra gli ordini religiosi quello più attivo nelle missioni predicatrici fu l'Ordine di Sant'Ignazio: nato nel fervore controriformista e nell'epoca delle scoperte geografiche, fece dello zelo evangelico una sua caratteristica priorità. Erigendo il sapere a strumento di predicazione, i Padri Gesuiti divennero uomini di cultura, esperti scienziati ed artisti, pronti a conoscere tutto ciò che serviva su un Paese per utilizzarlo nella loro attività missionaria».

La controversia dei riti cinesi (secoli XVII e XVIII) è stata un importante punto di svolta nella storia del cattolicesimo cinese, segnando la traumatica fine della missione avviata da Matteo Ricci (Macerata 1552 – Pechino 1610). Il problema sorse nella provincia del Fujian, nell'agosto del 1635, quando alcuni missionari domenicani e francescani, arrivati da poco in Cina, contestarono il metodo di evangelizzazione dei gesuiti. Un metodo introdotto in Cina da Matteo Ricci, e in Fujian da Giulio Aleni (Brescia 1582 – Fuzhou 1649).

Agli inizi del XVIII secolo, il frate Louis le Comte, di Bordeaux (1655-1728) proporrà, come metodo di conversione della gente del popolo di utilizzare racconti e parabole, di attribuire grande importanza ad “ornamenti, processioni, canti, suoni di campane, cerimonie”, ispirare rispetto per “immagini, reliquie, medaglie, acquasanta”, di dedicarsi all'istruzione dei bambini. Erano questi in buona sostanza i procedimenti adottati dai religiosi buddisti in Cina un millennio e mezzo prima.

Nel secolo successivo alla morte di Matteo Ricci, missionari domenicani e francescani furono autorizzati ad unirsi ai gesuiti per diffondere la fede cattolica in tutta la Cina. Non passò molto tempo, però, e i missionari gesuiti, con il loro metodo di inculturazione e accomodamento, si attirarono numerose critiche prima dai domenicani e dai francescani e, in ultima istanza, dalle autorità cattoliche di Roma, che credevano che i metodi usati dai gesuiti sacrificassero la santità del cristianesimo.

Con lo svilupparsi della diatriba, la cultura cinese fu neglimentemente sminuita, la visione cinese del cristianesimo si inasprì e l'opera pionieristica di Matteo Ricci fu oscurata dal dibattito religioso. “I rituali ancestrali erano religiosi o civili? I cristiani vi potevano partecipare? Solo passivamente o anche attivamente?”. Questi erano, in estrema sintesi, le principali questioni attorno a cui sorse e si sviluppò la controversia.

I gruppi religiosi, tra cui gesuiti, domenicani, francescani, agostiniani, missionari di Parigi e vincenziani assunsero posizioni diverse. Ciò era dovuto non soltanto alla diversità delle visioni teologiche, ma anche degli interessi politici che i vari gruppi missionari rappresentavano. I gesuiti sostenevano la liceità dei Riti, mentre la maggior parte dei missionari appartenenti ad altri gruppi era su posizioni opposte. La Santa Sede, chiamata in causa per risolvere l'aspro conflitto, per lungo tempo non fu in grado di prendere una decisione chiara e di farla rispettare. La polemica si trascinò per più di cent'anni.

Nel 1693, il vicario apostolico del Fujian, Charles Maigrot (Parigi 1652 – Roma 1730), delle Missioni Estere di Parigi, vietò i riti, e decise persino che l'iscrizione 'onora il cielo' (jingtian 敬天), un dono dello stesso imperatore Kangxi 康熙, fosse tolta dalle chiese cattoliche. La polemica riprese slancio e questa volta coinvolse personalmente sia l'imperatore Kangxi sia Papa Clemente XI.

In Cina e in Europa la “controversia sui riti cinesi” coinvolse missionari, chierici e intellettuali della levatura di Pierre Bayle (1647-1706), che analizzando le testimonianze gesuitiche si convinse che tutto il popolo cinese fosse ateo ma possedeva anche una solida morale e una invidiabile virtù. Gottfried Wilhelm von Leibniz scrisse che l'Europa aveva bisogno di missionari cinesi che insegnassero il confucianesimo. Nel suo “*Essai sur les mœurs*” Voltaire collocò l'inizio della storia umana in Cina, culla dell'umanità, minando la tradizionale credenza che il Mediterraneo fosse stato la culla della civiltà, perché la cultura cinese si presentava ancora più antica e, dunque, in tal modo anche il racconto biblico veniva messo in dubbio.

Se Clemente XI era determinato a disapprovare i riti, allo stesso tempo, però, egli sperava che la missione in Cina potesse essere salvata dal completo annichilimento. I due obiettivi, tuttavia, non erano compatibili. Due legazioni pontificie in Cina, la prima capeggiata da Charles Maillard De Tournon (1703-1710), la seconda da Carlo Ambrogio Mezzabarba (1720-1721), non furono in grado di risolvere la questione. La tensione tra Pechino e Roma, l'inimicizia tra i gruppi religiosi e l'esasperazione e l'arezza dei missionari aumentarono in modo esponenziale.

Nel 1742, Benedetto XIV condannò solennemente i riti, imponendo sanzioni gravissime e l'obbligo di uno speciale giuramento a tutti

i missionari. Questa volta la decisione papale mise definitivamente fine alla secolare polemica. Ma finì anche la missione iniziata da Matteo Ricci, basata sul metodo dell'accomodamento. Le attività religiose furono soppresse e la vita cristiana sopravvisse solo clandestinamente. I missionari stranieri furono espulsi; alcuni rimasero nel paese illegalmente. Solo pochi missionari-scienziati furono autorizzati a servire alla corte imperiale di Pechino. Nel 1773, Papa Clemente XIV arrivò alla misura estrema: la soppressione della stessa Compagnia di Gesù.

La decisione di mettere a tacere il dissenso interno era dovuta al fatto che a partire dagli anni '30 del Seicento, i Gesuiti non avevano più il monopolio esclusivo delle missioni in Cina: Papa Urbano VIII aveva consentito anche agli altri Ordini di prendere parte alle attività missionarie in Estremo Oriente e nel 1633 i primi frati domenicani e francescani avevano messo piede su suolo cinese. I nuovi venuti contestarono prestissimo il metodo dell'accomodamento gesuitico, criticando le eccessive concessioni ai neofiti nella pratica dei riti, considerati superstiziosi e idolatri, l'atteggiamento conciliativo verso i classici della letteratura cinese e l'uso dei termini «Shàngdi» (Signore dell'Alto), «Tian» (Cielo) o «Tianzhu» (Signore del Cielo) per designare il Dio Cristiano. A differenza dei Gesuiti, attivi negli ambienti intellettuali dei letterati e a Corte, i Francescani e i Domenicani praticavano attività missionarie nelle province, lontani da Pechino, soprattutto tra gli strati più poveri e umili della popolazione, combattendo ogni giorno con fenomeni di superstizione e pratiche giudicate idolatre.

Il 1645 è l'anno che segna ufficialmente l'inizio della controversia: Papa Innocenzo X condannò con un decreto i riti cinesi in onore di Confucio e degli antenati, dopo una denuncia arrivata al Sant'Uffizio dal Domenicano Spagnolo Juan Bautista Morales. Con l'arrivo del decreto papale in Cina, l'Ordine di Sant'Ignazio si adoperò per cercare di riportare la situazione a proprio vantaggio; Padre Martino Martini (1614-1661) fu scelto per questa missione. Forte del prestigio ottenuto con la pubblicazione di opere monumentali sull'Impero Cinese (come *De Bello Tartarico Historia* – 1654 –, *Novus Atlas Sinensis* – 1655 –, e successivamente il capolavoro *Sinicae Historiae Decas Prima* – 1658 –), nel 1656 Padre Martini riuscì nel suo intento persuasorio, e convinse il Papa della giustezza delle posizioni del suo Ordine, tanto che nel 1656 Alessandro VII accordò l'unico decreto pro-gesu-

ita nella storia della controversia dei riti, ritirando la condanna fatta dal suo predecessore.

Il successo del Gesuita Martini fu però effimero: dopo pochi anni dal decreto favorevole di Alessandro VII, il nuovo Papa Clemente IX, dopo una richiesta domenicana, nel 1669 dichiarò che l'atto di Innocenzo X del 1645 non veniva annullato da quello pro-gesuita di Alessandro VII; dovevano essere i missionari a decidere i comportamenti da seguire a seconda dei casi. Sempre da parte domenicana venne un duro attacco alla strategia missionaria gesuitica, importante perché portava la controversia da un ambito interno alla Chiesa, al pubblico colto europeo; nel 1676 venne pubblicato a Madrid il volume: *Tratados históricos, étlicos, políticos y religiosos de la Monarchía de China*, seguito tre anni dopo dalle *Controversias antiguas y modernas de la misión de la gran China*. L'autore, Domingo Fernández de Navarrete (Peñafil, Valladolid, 1618 circa – S. Domingo 1689), era un monaco domenicano che aveva risieduto in Cina dal 1658 al 1670; nel 1673, tornato in Europa, riferì al Papa circa i riti cinesi e negli anni successivi compose le sue opere per attaccare duramente la teoria dell'accomodamento di matrice gesuitica. L'opera di Domingo Fernández de Navarrete, frutto della sua decennale esperienza in Cina, si presentava in maniera molto critica a proposito dell'interpretazione che i Gesuiti davano del Confucianesimo; Navarrete non fu colpito dal pensiero e dalla morale confuciana, anzi arrivò a pensare che i seguaci di Confucio fossero atei, riservando molte più attenzioni alla religione buddhista.

Non trattando più la cultura e le tradizioni cinesi con rispetto, il Papa e i missionari domenicani negarono progressivamente il contributo di Ricci e dei missionari europei che si erano spesi in enormi sforzi per penetrare e convertire la Cina al cristianesimo a metà del XVI secolo e per fondare una chiesa cattolica in Cina.

I missionari Juan Baptista Ribeira e Francisco Peres non fecero alcuno sforzo per imparare la cultura cinese, ma nella loro vanità si sentirono offuscati quando il paese e il popolo non li accolsero a braccia aperte. Questo importante senso di eurocentrismo, condiviso dalla maggior parte dei missionari, costituì il vero ostacolo in quanto irritava i cinesi con cui essi entravano in contatto e impediva loro di essere introdotti nella società cinese.

Matteo Ricci aveva tentato di diffondere la fede cattolica utilizzando un metodo razionale per convertire i cinesi. Mentre il Valignano aveva fatto il primo passo verso l'integrazione cattolico-cinese, Matteo Ricci aveva contribuito con l'idea di mescolare gradualmente le culture facendo un ulteriore passo avanti. Sentiva che l'istituzione di una "civiltà sino-cristiana" doveva radicarsi nel retaggio cinese e che il cattolicesimo avrebbe dovuto consentire alcuni costumi cinesi per sopravvivere e avere una qualche rilevanza in futuro.

L'idea di Ricci di costruire una nuova tradizione cattolica su fondamenti cinesi si dimostrò divisiva tra i missionari cattolici, non solo con gli ordini domenicano e francescano, ma anche all'interno dell'ordine dei gesuiti. L'idea di modificare il dogma cattolico per includere termini e costumi cinesi, provocò la grande diatriba tra quei cattolici che erano d'accordo con il metodo di accomodamento culturale di Ricci e quelli che si sentivano troppo "accomodanti". Nei decenni che seguirono la sua morte nel 1610, i missionari cattolici discussero sui metodi di Matteo Ricci con i convertiti cinesi e, col tempo, furono coinvolte le autorità cattoliche di Roma, che espressero i propri giudizi sulla politica cattolica in Cina.

Mentre i missionari gesuiti si stabilirono con successo in Cina con l'aiuto di Matteo Ricci, i missionari domenicani e francescani lavorarono nelle Filippine dove iniziarono una fiorente missione a Manila. Sebbene avessero tentato di venire a predicare nella Cina continentale, non ebbero successo fino al 1631 quando Angelo Coqui stabilì una missione a Fuan, a nord di Fuzhou. Quando i frati domenicani e francescani si accorsero dei metodi gesuiti per la conversione e il permesso ai convertiti cinesi di continuare a svolgere il rito di venerare i propri antenati, rimasero sbalorditi. I domenicani e i francescani consideravano tale cerimonia profondamente religiosa e desiderarono discutere la loro posizione con i leader gesuiti. La risposta dei gesuiti arrivò lentamente e il capo dell'ordine domenicano in Cina, Juan Bautista Morales, si preoccupò dei riti e dell'accomodamento dei gesuiti facendolo presente a Roma.

La decadenza del Portogallo, da sempre detentore delle rotte commerciali e quindi anche religiose verso le Indie Orientali, e l'interesse crescente di Luigi XIV a prendere parte a una fetta del mercato dell'Estremo Oriente, portarono la Francia ad avvicinarsi al-

la questione cinese anche da un punto di vista religioso. Il Governo francese cominciò, a partire dagli anni Ottanta del Seicento, a cercare delle soluzioni per mandare missionari in Cina che fossero, però, sotto la giurisdizione del Re di Francia e l'occasione si presentò con l'arrivo a Parigi nel 1684 di Padre Philippe Couplet (1622-1692), gesuita Fiammingo, missionario in Cina, che espose a Luigi XIV la richiesta dell'Imperatore Kangxi (1654-1722) di avere nuovi missionari a Corte, esperti di matematica. Il Re concesse il permesso per la partenza di cinque missionari, tutti matematici e astronomi legati all'Accadémie des Sciences, che avevano la condizione particolare di essere sotto la giurisdizione papale in ambito spirituale e sotto quella del Re in ambito temporale. Da questo momento i gesuiti francesi presero il sopravvento sulla missione in Cina e furono i principali punti di riferimento nella difesa della strategia di Ricci e, di conseguenza, divennero il nuovo bersaglio delle polemiche dei loro avversari: non è un caso che proprio in Francia la controversia sui riti cinesi toccò il suo apice.

Il 1693 fu l'anno in cui il vicario apostolico in Cina Charles Maigrot (1652-1730) condannò duramente l'operato dei Gesuiti: i riti in onore di Confucio e degli antenati erano da considerarsi superstiziosi e l'interpretazione dei testi confuciani fatta dai Gesuiti era sbagliata in quanto gli antichi cinesi non avevano mai creduto nell'unico Dio. Per rispondere alle accuse di Maigrot, la Compagnia assegnò ai Padri Louis-Daniel Le Comte (1655-1728) e Charles Le Gobien (1653-1708) la sua difesa.

Come indicato in precedenza, la disputa sui riti cinesi infiammò l'Europa intellettuale del XVII e del XVIII secolo, accendendo gli animi dei detrattori e dei difensori dei gesuiti in un dibattito in cui non era soltanto in causa il servizio del Vangelo, ma dove si frapponavano controversie teologiche e filosofiche, inimicizie personali e lotte per il prestigio tra le congregazioni.

La maniera in cui fu affrontata tale querelle fu considerata un grave errore del Sant'Uffizio, una prova dell'incompetenza romana in materia di inculturazione. Di fatto si trattò di rivalità tra ordini religiosi. Fu il domenicano Domingo Fernández de Navarrete a pubblicare in Europa un'opera che accusava in maniera inesorabile il metodo missionario dei gesuiti.

Da un punto di vista strettamente teologico, la disputa sui riti cinesi vide contrapporsi concezioni differenti della salvezza, dove confliggevano natura e grazia su uno sfondo di polemiche moliniste (derivate da Luis de Molina 1535-1600) e gianseniste. Il principale biasimo diretto contro i gesuiti era quello di alterare il dinamismo della grazia accordando eccessiva fiducia all'umanesimo confuciano e attenuando lo scandalo dei dogmi cristologici. Nelle sue *Provinciali* Pascal arriverà ad accusare i gesuiti di “sopprimere lo scandalo della croce”.

La disputa sui riti conferma la presenza di divisioni inammissibili che non aveva niente a che vedere con lo spirito del Vangelo e di cui i cattolici cinesi fecero le spese. Il riflesso di tali lotte intestine si riverberò sulle esitanti e contraddittorie decisioni di Roma. La questione vera e propria era: i riti cinesi sono riti religiosi o civili?

Il rito di accendere incenso davanti a delle tavolette su cui erano scritti i nomi degli antenati era diffuso tra la popolazione, mentre le celebrazioni in onore di Confucio erano riservate ai letterati e si svolgevano nel giorno in cui si rilasciavano i diplomi ovvero nei momenti di luna nuova o piena. Gli officianti si rivolgevano verso la tavoletta che effigiava il saggio, si prostravano più volte ed offrivano incenso. Cerimonie di maggiore solennità avevano luogo diverse volte all'anno ed avevano l'apparenza di un rito religioso con offerte di animali, incenso, oggetti preziosi ed erano seguite da un banchetto solenne.

Matteo Ricci all'inizio ebbe una reazione negativa, ma in un secondo tempo considerò tali espressioni cerimoniali come culti civili dato che la maggior parte di essi veniva celebrata anche nei confronti dei vivi come espressione della virtù della pietà filiale. Bruciare l'incenso ed il prostrarsi erano azioni che manifestavano di frequente il rispetto agli invitati importanti o ai parenti.

Il carattere religioso di tali riti poteva essere messo in dubbio anche per altre ragioni e non ultima l'agnosticismo di Confucio che nei Dialoghi (XI,11) rifiutava di interrogarsi sulla vita dopo la morte: «Non si è capaci di servire gli uomini, come si può servire i loro antenati...Non si sa che cosa sia la vita, come possiamo sapere cosa sia la morte?».

L'interpretazione dei riti non era unanime né all'interno dell'ordine dei gesuiti né in quello dei domenicani e si tende a ricordare

soltanto le opinioni dominanti nelle due congregazioni. Secondo alcuni, i riti presentavano qualche segno obiettivo del desiderio di entrare in relazione con le anime degli antenati, come il fatto di indirizzarsi direttamente a loro con la convinzione che essi potessero venire in ausilio alla famiglia ovvero di punirla. Al nome dell'antenato si attribuiva l'ideogramma Zhu (Signore) segno che il suo spirito abitava la tavoletta.

Tale diatriba si protrasse per lungo tempo perché i riti, così come erano praticati all'epoca, mantenevano aspetti di ambiguità sui quali gli stessi cinesi non concordavano. Nel caso in cui si fossero potute modificare tali liturgie nel rispetto della tradizione cinese, dato che esse avevano preso un carattere più specificamente cristiano, i gesuiti avrebbero beneficiato di una base più solida.

Oggi, per esempio, il rituale cattolico cinese prevede una solenne cerimonia di venerazione degli antenati che comprende le offerte di incenso e la prosternazione di fronte alle tavolette, ma soprattutto preghiere di rendimento di grazie e di intercessione in favore dei defunti che ne assicurano il significato cristiano. La Chiesa di Taiwan celebra questo culto il giorno di Ognissanti e ciò costituisce una prova della sua cristianizzazione.

La problematicità di interpretare il carattere civile o religioso dei riti cinesi scaturiva dalla disposizione interiore dei partecipanti. Mentre i letterati erano per lo più atei o agnostici e celebravano esclusivamente la memoria dei defunti o di Confucio, la gente semplice si rivolgeva ad essi come gli antichi romani si rivolgevano agli dei manes (Dii Manes, lett. "dei benevolenti") che erano oggetto di devozione in ambito familiare.

Secondo Etienne Ducornet: «Oggi si considera la condanna dei riti cinesi come un errore grave. Si sostiene anche che, senza questa condanna ingiustificata, la Cina sarebbe divenuta forse cristiana o, almeno, non avrebbe conosciuto l'ondata di persecuzioni inflitte a quei fedeli che, per divenire cattolici, erano obbligati dal Sant'Uffizio a essere meno cinesi. Cosa che rende i martiri di quest'epoca delle vittime dell'incuria romana tanto quanto dell'assolutismo imperiale. Certo, nella pratica individuale, almeno nelle persone colte, i riti non erano idolatrici e per questo motivo la loro condanna fu un errore» (*La Chiesa e la Cina*, Jaca Book, p. 80).

Nel 1645, sulla base dei fatti presentati da Morales, Papa Innocenzo X proibì ai convertiti cristiani di prendere parte al rito confuciano di venerare i propri antenati. Un decennio più tardi, in risposta al decreto di Innocenzo X, i gesuiti mandarono il missionario Martino Martini a Roma per presentare le loro opinioni sui riti cinesi che ritenevano distorte dal Morales. Il nuovo Papa Alessandro VII fu solidale con Martini e con la questione presentata dai gesuiti secondo i quali il rito di venerare i propri antenati era di carattere culturale, non religioso, e nel 1656 dichiarò che i convertiti cattolici potevano continuare a celebrare la cerimonia.

Tuttavia, poiché Papa Alessandro VII emise un nuovo proclama, non ribaltando il precedente giudizio di Innocenzo X, c'era spazio per l'interpretazione da parte dei vari missionari cattolici in Cina, i domenicani e i francescani rimasero favorevoli alla sentenza di Innocenzo X, i gesuiti, d'altra parte, aderirono alla sentenza di Alessandro VII.

Nel 1704, quasi cinquant'anni dopo il decreto di Papa Alessandro VII, Papa Clemente XI cercò di porre fine alle controversie all'interno della Chiesa cattolica in merito ai riti. Tra le altre cose, il suo decreto affermava che i termini Tian (天) e Shàngdì (上帝) non dovevano essere usati dai cattolici a causa della loro associazione con Confucio, e la venerazione degli antenati, o qualsiasi partecipazione allo stesso rituale, era severamente vietata ai cattolici sotto pena di scomunica. In sostanza, il decreto papale tentava di separare il confucianesimo dal cristianesimo.

La scoperta della Cina portò l'Europa alla consapevolezza progressiva che il Mediterraneo non era la culla delle civiltà più antiche del mondo; le civiltà egiziana e greco-romana sembravano non poter competere con l'antichità della civiltà cinese. Nello spirito seicentesco, l'antichità di una Nazione era motivo di gloria e quella cinese seduceva e affascinava. La presenza degli annali cinesi, nel caso in cui se ne accettasse l'attendibilità, rendeva la cronologia e l'antichità cinese pericolosa per la tradizione storica fondata sulla Bibbia.

La veridicità degli annali non fu data per scontata e occorse del tempo prima che l'antichità della storia cinese fosse largamente diffusa e condivisa: è solo dopo la seconda metà del Seicento, con l'opera del Martini (il capolavoro prima ricordato *Sinicae Historiae Decas Prima*) che per la prima volta gli annali appaiono all'attenzione dell'Eu-

ropa, introducendo il dubbio che la civiltà cinese fosse nata prima del Diluvio Universale. Furono fatti tentativi per cercare di accordare la cronologia biblica e quella cinese, ma i libertini approfittarono degli annali cinesi per dimostrare che la Bibbia non racconta la storia dell'umanità ma di un solo popolo, perché le cronache cinesi evidenziavano che non era stato Noè il capostipite di tutti i popoli.

La pericolosità di tali affermazioni portò la parte più intransigente, avversaria dei Gesuiti, a confutare la veridicità stessa degli annali cinesi, denigrando le conoscenze scientifiche di Cinesi e Gesuiti: le cronache erano infatti ritenute veritiere per la presenza di osservazioni astronomiche (come ad esempio le eclissi) che potevano essere verificate. Nonostante tali attacchi, la storia cinese aveva ottenuto il diritto di entrare a far parte della storia dell'umanità; se nel *Discours sur l'Histoire Universelle* del 1681, il Vescovo Bossuet poteva far iniziare la storia umana con la Genesi, sessant'anni dopo nell'*Essai sur les mœurs* Voltaire pone l'inizio della storia umana in Cina, culla dell'umanità.

La cronologia cinese mise fortemente in dubbio la validità storica della Bibbia e spinse a cercare un'età più esatta della Terra, che gli annali cinesi datavano più vecchia di quella presentata nelle Sacre Scritture, incoraggiando anche gli studi geologici. Quella che sembra una disputa teologica, ai nostri occhi cavillosa e sterile, in realtà metteva in gioco problematiche che influirono notevolmente nello sviluppo dello spirito filosofico e del libero pensiero moderno: se oggi consideriamo la moralità separata dalla religione e non accettiamo più il valore della Bibbia come testo di storia universale, lo dobbiamo anche alla discussione scaturita dalla controversia dei riti cinesi, che consentì al pubblico europeo di conoscere, seppur limitatamente, una civiltà prima sconosciuta.

Sebbene formalmente presa già nel 1704, la decisione di Clemente XI non fu annunciata pubblicamente fino al 1707 quando Charles Thomas Mailliard De Tournon, legato pontificio inviato in Cina, rivelò la decisione di Roma a Nanchino. Otto anni dopo, il 19 marzo del 1715, Clemente XI emanò la *Bolla Ex Illa Die*, su proposta del legato pontificio Carlo Tommaso Mailliard de Tournon, costituzione apostolica ufficiale che sostenne ulteriormente le decisioni prese nel 1704 e in tal modo i cosiddetti riti cinesi furono vietati.

I punti principali della bolla erano:

1. L'Occidente chiama Deus [Dio] il creatore del Cielo, della Terra e di tutto ciò che è nell'universo. Poiché la parola Deus non suona bene nella lingua cinese, gli occidentali in Cina e i cinesi convertiti al cattolicesimo hanno usato il termine "Signore celeste" per molti anni. D'ora in poi termini come "Cielo" e "Shàngdì" non dovrebbero essere usati: Deus dovrebbe essere indirizzato come il Signore dei Cieli, della Terra e di tutto ciò che esiste nell'universo. La tavoletta che reca la parola cinese "Rispetto per il Cielo" non dovrebbe essere appesa all'interno di una chiesa cattolica e dovrebbe essere immediatamente rimossa se già presente.
2. Il culto primaverile e autunnale di Confucio, insieme al culto degli antenati, non è consentito tra i convertiti cattolici. Non è permesso anche se i convertiti compaiono nel rituale come astanti, perché essere uno spettatore in questo rituale è tanto pagano quanto parteciparvi attivamente.
3. I funzionari cinesi e i candidati prescelti negli esami metropolitani, provinciali o prefetturali, se si sono convertiti al cattolicesimo romano, non possono adorare nei templi confuciani il primo e il quindicesimo giorno di ogni mese. Lo stesso divieto è applicabile a tutti i cattolici cinesi che, come funzionari, sono recentemente arrivati al loro posto o che, come studenti, hanno recentemente superato gli esami metropolitani, provinciali o prefetturali.
4. A nessun cattolico cinese è consentito adorare gli antenati nel proprio tempo familiare.
5. A casa, nel cimitero o durante un funerale, un cattolico cinese non può eseguire il rituale del culto degli antenati. Non gli è permesso farlo anche se è in compagnia di non cristiani. Tale rituale è di natura pagana indipendentemente dalle circostanze.

Nonostante i punti della Bolla di cui sopra, il Papa Clemente XI specificò che altri costumi e tradizioni cinesi, che non potevano in alcun modo essere interpretati come di natura pagana, dovevano poter continuare tra i convertiti cinesi. Non bisognava assolutamente interferire sul modo in cui i cinesi gestivano le loro famiglie o governavano il loro paese. Il legato pontificio in Cina era autorizzato a prendere le decisioni necessarie. In assenza del legato pontificio, la responsabilità di prendere tali decisioni spettava al capo della missione in Cina e al ve-

scovo cinese. In breve, erano ammessi costumi e tradizioni che non erano in contraddizione con il cattolicesimo romano, mentre quelli chiaramente in contraddizione con esso non sarebbero stati tollerati in nessuna circostanza.

Le sentenze del Vaticano non furono accolte bene in Cina e in breve tempo l'opera di Matteo Ricci andò distrutta. Dopo aver ascoltato il decreto di Papa Clemente XI, l'imperatore Kangxi si mostrò dolorosamente offeso. Sebbene lo stesso Kangxi avesse tentato di spiegare a Roma la sua comprensione dei riti come filosofici e non di natura religiosa, la sua autorità in materia fu ignorata e il Papa rifiutò di cambiare la sua posizione. Sconcertato dalla mancanza di rispetto della Chiesa cattolica per la sua interpretazione ufficiale delle consuetudini cinesi, Kangxi rimase deluso dal cristianesimo e dalle missioni nella sua terra, che aveva tollerato durante tutto il suo regno.

La richiesta del Papa ai cattolici in Cina di respingere il loro passato confuciano al fine di rimanere cristiani fu vista come una vera e propria provocazione dall'imperatore Kangxi che ebbe l'impressione che un leader straniero stesse insidiando lui, la sua cultura e il suo controllo sulla Cina. Perdendo la pazienza con l'autorità cattolica, nel 1721 Kangxi emise finalmente il proprio decreto in cui vietava ai missionari cristiani di predicare in Cina, espressione della sua crescente sfiducia nei confronti degli europei cattolici. Sebbene i successori di Kangxi mantenessero una manciata di gesuiti come consiglieri nei loro tribunali, quasi tutti i missionari cattolici svanirono dalla Cina con l'intensificarsi del risentimento verso gli stranieri.

Un tempo ammirati intellettuali occidentali, i gesuiti non godono più del rispetto da parte degli studiosi cinesi come era avvenuto in passato sotto l'immensa guida del loro capofila Matteo Ricci. I gesuiti erano assimilati a tutti gli altri missionari cattolici, "piccoli stranieri" dalla prospettiva cinese, e non riguadagnarono mai più la stessa influenza o stima che un tempo dettennero in Cina.

Nell'agosto del 1742, Benedetto XIV emanò la Bolla dal titolo *«Confirmatio et Innovatio Constitutionis incipientis: Ex illa Die a Clemente Papa XI in causa rituum seu ceremoniarum Sinensium editae; nec non revocatio, rescissio, abolitio, cassatio, annullatio, ac damnatio permissionum super iisdem ritibus, seu seremoniis in Pastoralis Epistola Carolii Ambrosii Mediobarbi Patriarchae Alexandrini Commissarii et*

Visitoriis Apostolici in Sinarum Imperio contentarum, cum praescriptione novae formulae iuramenti per Missionarios illarum partium praesentes et futuros praestandi». In tale Bolla si affermò apertamente che i riti cinesi erano “infetti di superstizione”.

La proscrizione dei missionari cristiani imposta da Kangxi fu rigorosamente applicata da suo quarto figlio e successore, l'imperatore Yongzheng 雍正帝, Yōngzhèngdì (13 dicembre 1678 – Pechino, 8 ottobre 1735). Yongzheng, la cui personalità mostrava aspetti di un carattere paranoide e maniaco, era convinto che il mondo fosse una cloaca di sedizione e sovversione e si spinse a dichiarare il cristianesimo religione eterodossa (xiejiao 邪教) nel 1724.

I missionari che rimasero nelle province furono costretti a lasciare la Cina o a nascondersi. Una manciata di gesuiti fu trattenuta nella capitale per continuare il servizio nei tribunali. Il cristianesimo sarebbe rimasto una religione illegale – sebbene l'applicazione della legge sia variata in tempi e regioni diverse – per oltre un secolo, fino a quando le cannoniere costrinsero la corte a riconsiderare la propria posizione sul cristianesimo nel XIX secolo, durante le guerre dell'oppio, e la legalizzazione del cristianesimo fu una delle sanzioni imposte alla Cina dopo la sua sconfitta.

Ogni cinese, colto o no, è profondamente segnato dalla morale confuciana. Nell'ambito di tale saggezza, l'uomo cinese si definisce essenzialmente come un essere fatto di relazioni e tali relazioni lo legano ad un codice di saper-vivere all'interno del quale i servizi resi in maniera tangibile ricoprono un ruolo essenziale nel manifestare e intrattenere tali relazioni. In tale prospettiva il comandamento dell'amore del prossimo, inteso come attenzione ai bisogni dell'altro, ha trovato terreno favorevole in Cina.

La civiltà cinese è una civiltà letteraria. Le parole civiltà (wénmíng) e cultura (wénhuà) fanno allusione alla scrittura e alla lingua. Il vocabolario cristiano si arricchì progressivamente e furono coniate nuove espressioni, mentre termini del vocabolario buddhista e taoista furono abbandonati.

Per il cristianesimo in Cina si trattò di affermare tre punti fondamentali: l'esistenza di un Dio creatore, l'immortalità dell'anima e il premio delle azioni umane dopo la morte. Per quanto riguarda il buddhismo ed il taoismo bisognerà aspettare il XX secolo perché, con lo

sviluppo della sinologia, possa essere preso in considerazione il loro apporto alla presentazione del messaggio cristiano.

In conclusione, vanno evidenziate quelle che erano le principali obiezioni al cristianesimo poste abitualmente dai cinesi non convertiti:

- “Se Dio è divenuto Uomo perché questo è avvenuto così tardi nella storia dell’umanità?”
- “Perché i nostri saggi dell’antichità non hanno parlato di Dio?”
- “Gesù non può essere Dio perché non è più in cielo dal tempo della sua Incarnazione”
- “Perché l’eclissi del sole avvenuta alla morte del Cristo in croce non fu osservabile dalla Cina?”
- “Perché Dio ha scelto come popolo eletto gli Ebrei e non i Cinesi? Perché il Cristo non si è incarnato in Cina?”

Bibliografia:

- Amiot J.M., S.J., *Mémoire sur la musique des Chinois tant anciens que modernes*, Nyon l’ainé, Paris 1779;
- [Anonyme], *Relation du voyage depuis le départ d’Ostende jusqu’à l’arrivée dans la rivière de Canton dans la Chine*, Bayerische Staatsbibliothek, Munich 1723, ms., cod. gall. 674;
- Avril P., S.J., *Voyage en divers États d’Europe et d’Asie entrepris pour découvrir un nouveau chemin à la Chine*, Claude Barbin, Paris 1692;
- Batteux C. – Feudrix de Bréquigny L.G., *Mémoires concernant l’histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages des Chinois*, Paris-Nyon, 1776-1814, 16 voll.;
- Bouvet J., *Portrait historique de l’empereur de Chine, présenté au Roi*, E. Michallet, Paris 1697;
- Bouvet J., *Journal des voyages du père Bouvet jésuite missionnaire, envoyé par l’Empereur de la Chine vers Sa Majesté très chrétienne*, Munich, BStB, ms., cod. gall. 711, 20;
- Bouvet J., *Voyage du père Bouvet jésuite et de ses compagnons depuis Canton jusqu’à Pékin [...]. Le tout contenu dans une lettre du p. Dolzay, jésuite allemand, écrite de Pékin le 23 août 1699 au p. Brossia, jésuite franc-comtois*, BnF, ms., fr. 21690;
- Brockey L.M., *Journey to East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Belknap press of Harvard university press, Cambridge 2007;
- Brucker J., S.J., voce *Chinois (Rites)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vacant A. – Mangenot E., a cura di, t. 2, Letouzey, Parigi 1932, coll.2364-2391;
- Collani Von C., *Charles Maigrot’s role in the Chinese Rites Controversy*, in Mun-

- gello D.E., a cura di, *The Chinese Rites Controversy, its history and meaning*, Monumenta Serica Monograph Series, XXXIII, Steyer Verlag, Nettetal, per Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin, e The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco 1994, pp. 149–184;
- Corradini P., *Cina: popoli e società in cinque millenni di storia*, Giunti, Firenze 1996;
- Criveller G., «La controversia dei riti cinesi», in *Ad Gentes, Teologia e Antropologia della Missione*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2011, anno 15, numero 1;
- De Guignes J., *Mémoire dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne*, Desaint et Saillant, Paris 1759;
- De La Brune J., *La Morale de Confucius, philosophe de la Chine*, Pierre Savouret, Amsterdam 1688;
- De Pauw C., *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, G.J. Decker, Berlin 1773, 2 voll.;
- De Rhodes A., S.J., *Sommaire des divers voyages et missions apostoliques du R.P. Alexandre de Rhodes de la Compagnie de Jésus à la Chine et autres royaumes de l'Orient, avec son retour de la Chine à Rome, depuis l'année 1618 jusques à l'année 1653*, F. Lambert, Paris 1653;
- D'Elia P., «La recente istruzione della S.C. di Propaganda Fide», in *La Civiltà Cattolica*, XCI, 1940, vol. I, pp. 123–137, e vol. II, pp. 191–202;
- D'Elia P.M., *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina*, Libreria dello Stato, Roma 1942;
- Duteil J.P., *Le mandat du ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*, Éditions Arguments, Paris 1994;
- Étiemble R., *Les jésuites en Chine: 1552-1773, la querelle des rites*, Julliard, Paris 1966;
- Fu Lo-Shu, *A Documentary Chronicle of Sino-Western Relations (1644-1820)*, Association for Asian Studies, The University of Arizona, Tucson 1966, vol. 1-2;
- Gardin du Brossay, *Voyage fait pendant les années 1720, 1721, 1722, 1723 et 1724 à la Chine, à Siam, à Malaca et autres pays de l'Inde, avec le testament de Kamby empereur de la Chine et un mémoire des révolutions de cet empire par le sr. Gardin du Brossay*, Munich, BStB, ms., cod. gall. 624, 25;
- Gernet J., *Cina e Cristianesimo. Azione e reazione*, con nota introduttiva di Prosperi A., Marietti, Casale Monferrato 1984;
- Guérard J., *Carte universelle hydrographique*, BnF, S.H. Archives n° 15, 1634;
- Guerineau de De Saint-Peravi J.N., *L'Optique ou le Chinois à Memphis*, M.M. Rey, Londres 1763;
- Huang Song-Kang, «Kangxi's attitude in the Rites Controversy», in *The Heythrop Journal*, vol. XXVIII, n. 1, gennaio 1987, pp. 57–67;
- Intorcetta P., *Sapientia sinica, exponente P. Ignatio a Costa, [...] a P. Prospero Intorcetta, [...] orbi proposita*, Kien Cham in urbe Sinarum provinciae Kiam Si, 1672 [*Ta Hio*] de Confucius et Tseng-tseu et «Lun Yu», bilingue latin-chinois];
- Intorcetta P., *La Science des Chinois ou le Livre de Cum-fu-su traduit mot pour mot de la langue chinoise*, A. Cramoisy, Paris 1673;

- Intorcetta P., S.J., [Yin Duoze en chinois], *Confucius Sinarum philosophus, sive scientia sinensis latine exposita. Studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, jussu Ludovici magni*, Daniel Horthemels, Paris 1687;
- Intorcetta P., *De Sinarum Litteris*, ms. BnF, Latin 6277, Édition et traduction anglaise: Lundbaek K., ed. by, *The Traditional History of the Chinese Script: from a Seventeenth century Jesuit manuscript*, Aarhus University Press, Aarhus 1988;
- Jenkins R.C., *The jesuits in China and the Legation of cardinal de Tournon: an examination of conflicting evidence and an attempt at an impartial judgment*, (Riprod. facs. dell'ed. David Nutt, London 1894), Elibron classics, United States 2005;
- Kircher A., S.J., *China Monumentis, qua Sacris qua profanis, nec non naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, Romae, Typis Varesij, s.d., fol. (autre éd.: Amstelodami, apud Joannem Janssonium a Wae-sberge et Elizeum Weyerstraet, 1667, [fol., 237 p.]); Antwerpiae, apud Jacobum a Meurs, 1667 [fol., XIV-246 p., contrefaçon de l'édition d'Amsterdam]; traduction française de Dalquié F.S., *La Chine d'Athanase Kircher de la Compagnie de Jésus, illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes, et de quantité de recherches de la nature et de l'art*, Amsterdam, Chez Jean Janssons à Wae-sbergae et les Héritiers d'Elizée Weyerstraet, 1670 [fol., XVI-367 p.]; traduction néerlandaise par Glazemaker J.H., Amsterdam, Johannes Janssonius van Wae-sberge en de Wed. Wijlen Elizeus Weyerstraet, 1668 [fol., 286 p.]; édition et traduction anglaise par John Ogilby, 47, London 1669;
- L'État présent de la Chine en figures, Giffard, Paris 1697;
- Latourette K., *A history of christian missions in China*, Russell and Russell, New York 1929;
- Le Gobien C., S.J., Éclaircissement donné à Monseigneur le duc du Maine sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux Morts. Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine, Jean Anisson, Paris 1698, t. III, pp. 217-322;
- Lettres édifiantes et curieuses des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus*, Nicolas Le Clerc et divers, Paris 1702-1776, 34 voll.;
- Malebranche N., *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, Michel David, Paris 1708;
- Margiotti Fortunato O.F.M., *La Cina ginepraio di questioni secolari*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 350 anni al servizio delle missioni (1622-1972)*, ed. Herder, Roma Freiburg Wien 1973 vol. I/2 (1622-1700), pp. 597-631;
- Margiotti Fortunato O.F.M., *Le Missioni Cinesi nella tormenta*, in *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide – Memoria Rerum. 350 anni al servizio delle missioni (1622-1972)*, ed. Herder, Roma Freiburg Wien 1973, vol. II (1700-1815), pp. 991-1024;
- Martini M., S.J., *Imperii Sinarum Nova Descriptio*, 1655, BnF, Rés. Ge DD 1210;
- Mazzoleni G. – Chiricosta A. – Franceschelli F.M., *I sensi del sincretismo*, Bulzoni editore, Roma 2004;
- Metzler J., «La Congregazione 'de Propaganda Fide' e lo sviluppo delle missioni

- cattoliche (secc. XVIII al XX)», in *Anuario de la Historia de la Iglesia*, año/vol IX, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1992, pp. 145–154;
- Minamiki G., *The Chinese rites controversy: from its beginning to modern times*, Loyola University Press, Chicago 1985;
- Mungello D.E., *Curious Land: jesuit accommodation and the origins of sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu 1989;
- Mungello D.E., a cura di, *The Chinese Rites Controversy, its history and meaning*, Monumenta Serica Monograph Series, XXXIII, Steyer Verlag, Nettetal, per Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin, e The Ricci Institute for Chinese-Western Cultural History, San Francisco 1994, pp. 211–248;
- Newton I., *Abrégé de la chronologie de M. le chevalier Isaac Newton, fait par lui-même et traduit sur le manuscrit anglais* [par Nicolas Fréret], G. Cavelier, Paris 1725;
- Pinot V., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France 1640-1740*, Slatkine Reprints, Genève 1971;
- Ricci M., S.J., *Entretiens d'un lettré chinois et d'un docteur européen sur la vraie idée de Dieu*, *Lettres édifiantes et curieuses, traduit du chinois par le père Charles Jacques (1688-1728)*, Lyon 1819, t. XIV, pp. 66-248 [traduction du Tianzhu Shiyi (Véritable Doctrine du Seigneur du Ciel) publié en 1605];
- Rommerskirken G., voce *Controversia dei Riti*, su *Enciclopedia Cattolica*, pag. 995 vol III;
- Rosso A.S. O.F.M., *Apostolic Legations to China of the eighteenth century*, P.D. and Ione Perkins, South Pasadena 1948;
- Rouleau F.A., S.J., voce *Chinese Rites Controversy*, in *New Catholic Encyclopedia*, Washington DC 1967, vol. III, pp. 610–617;
- Standaert N., a cura di, *Handbook of Christianity in China*, Brill, Leiden 2001, vol. 1;
- Thiberge L., *Lettre de Messieurs des Missions étrangères au Pape sur les idolâtries et sur les superstitions chinoises*, s.l.n.d., Paris 1700;
- Witek J.W., *Controversial ideas in China and in Europe: a biography of Jean-François Fouquet, S.J., (1665-1741)*, Institutum historicum S.I., Roma 1982.

Textes chinois

- Beurdeley M., *Peintres jésuites en Chine au XVIIIe siècle*, Anthèse, Arcueil 1997;
- Dehergne J., *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Roma, Institutum Historicum S.J., Paris, Letouzey et Ané, Paris 1973;
- Ducornet É., *Matteo Ricci, le lettré d'Occident*, Éditions du Cerf, Paris 1992;
- Étiemble R., *Les Jésuites en Chine (1552-1773), la querelle des rites*, Julliard, Paris 1966;
- Hamadène N., *notice des Lettres édifiantes et curieuses*, in *Dictionnaire des journaux 1600-1789*, Jean Sgard (dir.), Universitas Paris 1991, t. II, pp.731-741, notice 814;
- Intorcetta P., S.J., *Yesu huili* [Règles de la Compagnie de Jésus]; *La Chine au temps des Lumières*, Cathasia-Les Belles Lettres, Paris 1970;

- Li S., *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVIIe siècle*, Presses de l'Université Laval et L'Harmattan, Québec et Paris 2001;
- «Penser et représenter l'Extrême-Orient», *Revue de Littérature comparée*, n° 297, 2001; Pinot V., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France. 1640-1740*, P. Geuthner, Paris 1932;
- Poxieji (Collection pour la destruction des doctrines vicieuses), 1608-1639;
- Raguin Y., *Un exemple d'inculturation, Matteo Ricci*, *Lumen Vitæ*, 39, 1984, pp. 261-277;
- Ricci M., *Zuchuan Tianzhu Shijie* (Décatalogue), 1584;
- Ricci M., S.J., *Tianzhu Shiyi* (Véritable Doctrine du Seigneur du Ciel), 1605;
- Ricci M. – Michele Ruggieri M., S.J., *Tianzhu Shilu* (Véritable Traité du Seigneur du Ciel);
- Shu Jing* (Annales), 9e-6e siècle avant notre ère;
- Song Shun-Ching, *Voltaire et la Chine*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1989;
- Spence J.D., *Le Palais de mémoire de Matteo Ricci*, Payot, Paris 1986;
- Tchen Y., *La Musique chinoise en France au XVIIIe siècle*, Institut national des Langues et Civilisations orientales, Paris 1974;
- Yang Guangxian B., *Il faut qu'enfin j'éclate*, 1664-1665.