MaLiCE
Le magazine des littératures & des cultures à l'ère du numérique

L'inculturation des Jésuites en Chine. Pascal, Leibniz, Voltaire et la querelle des rites chinois

François-Xavier de Peretti

10.58048/2263-7664/1995

Transnationalité & Transculturalité - L'Expérience de l'ailleurs

Nous nous proposons d'évoquer ici un fait interculturel et historique célèbre : l'acculturation des missionnaires jésuites en Chine au XVIe et au XVIIe siècle et la querelle des rites chinois ou cérémonies chinoises auquel ce fait donnera lieu. Pour traiter de cette question et de cette page d'histoire tout à la fois politique, économique, spirituelle et théologique, nous prendrons l'acculturation dans son sens classique d'adaptation d'individus à la culture qui les environne, la culture signifiant ici non seulement la culture savante ou la vie de l'esprit, mais plus largement encore toutes les caractéristiques d'une manière de vivre incluant les coutumes, les vêtements, la langue, les modes de représentation, les comportements sociaux… L'acculturation, lorsqu'elle est réciproque et lorsqu'elle concerne deux groupes sociaux ou deux peuples, modifie les modèles culturels des deux communautés. C'est précisément ce qui n'adviendra finalement pas au terme l'aventure missionnaire chrétienne en Chine, malgré la tentative jésuite et ses premiers succès, puisque la querelle des rites provoquera en 1724 l'expulsion de tous les chrétiens de Chine et conduira, pour longtemps, à un repli forcé de chaque culture sur elle-même.

Au-delà de l’évocation des faits historiques, il nous a semblé intéressant de nous proposer d’évoquer trois prises de positions sur la stratégie d’acculturation des Jésuites et la querelle des rites chinois. Ces prises de positions sont celles de trois grandes figures de la pensée à l’âge classique, à savoir celle de Pascal, celle de Leibniz et celle de Voltaire. Trois prises de positions qui couvrent :

- la stricte réprobation de la pratique des rites chinois avec Pascal,
- la défense de la politique d’acculturation propre aux Jésuites avec Leibniz,
- et enfin le dépassement de l’opposition avec la critique que fait Voltaire de la querelle elle-même, enveloppée dans une critique de l’intolérance et du prosélytisme chrétien.

Nous aborderons ici les six points suivants :

- Les Jésuites en Chine et l'interculturalité
- Acculturation et inculturation
- Les préalables à la querelle des rites
- Le rigorisme janséniste de Pascal
- Le soutien de Leibniz aux Jésuites
- Voltaire en guise de conclusion.

Les Jésuites en Chine et l’interculturalité

Avant d’aborder la question de la querelle des rites chinois ou cérémonies chinoises, il est nécessaire d’évoquer, même sommairement, le contexte missionnaire et historique dans lequel elle interviendra. Les missions des Jésuites en Asie s’implantent dans le sillage des comptoirs portugais de Goa et de Macao, dès les premières années qui suivent la création de l’ordre, la Société de Jésus, en 1539 par Ignace de Loyola. Après Goa en 1542, le Japon en 1549, les Jésuites entreprennent très rapidement d’envoyer des missions en Chine. La chrétienté ne s’était guère auparavant aventurée jusqu’en Chine, bien qu’il ne faille pas méconnaître - comme se sont peut-être évertués à le faire un peu trop vite oublier les Jésuites - qu’il exista, au XIVe siècle, un archevêché à Pékin. Sa création fit suite à des ambassades confiées à des Franciscains, envoyées en Chine par le Saint-Siège et par Saint Louis. Il est vrai que ces premières implantations n’eurent aucun résultat en termes d’évangélisation et que l’avènement de la dynastie Ming (1368-1644)

y mit fin en 1369. Il faut, par conséquence, reconnaître aux Jésuites un travail missionnaire patient, élaboré et suivi que nul n'avait réalisé avant eux pour s'introduire durablement en Chine.

La grande figure de cette entreprise missionnaire des Jésuites en Chine est l'italien Matteo Ricci, né à Macerata, le 6 octobre 1552 et mort à Pékin, le 11 mai 1610. Il est l'un des premiers Jésuites à pénétrer en Chine, et à en étudier la langue et la culture. C'est lui qui fonde la mission de Chine et la développe avec obstination et avec une patiente admirables. Il lui faudra attendre dix-huit ans avant de trouver l'occasion de s'introduire à la cour impériale et de gagner l'estime et la bienveillance de l'empereur. Ce temps était très certainement indispensable à une acclimatation qui ne pouvait s'appuyer sur aucun acquis préalable, mais qui devait seulement compter sur une œuvre ingrate de pionnier, avec son lot de déboires, de tâtonnements, de tentatives plus ou moins heureuses. Ainsi, à titre d'anecdote significative, Ricci et un de ses compagnons, Michele Ruggieri, imaginèrent, puisqu'ils étaient prêtres, de s'habiller en religieux du cru, en adoptant donc une apparence indigène. Aussi n'hésitèrent-ils pas à revêtir des tenues de moines bouddhistes. Mais mal leur en prit. Car, ils ignoraient, en effet, que les bonzes étaient des individus généralement incultes et grossiers, ce qui avait pour conséquence qu'ils étaient à l'époque fort mal considérés en Chine. L'habit ne fait pas le moine, dit-on certainement à juste titre, du moins en l'espèce. C'est alors qu'ils décidèrent de vêtir différemment, cette fois-ci en lettrés chinois, ce qui leur correspondait assurément mieux que l'habit de bonzes mal dégrossis, et ce qui en tout état de cause, allaient beaucoup mieux leur réussir.

Avec le temps et à force de persévérance, Ricci est parvenu à être reconnu en Chine comme un grand lettré. A force de persévérance, parce qu'il ne faut pas ignorer les forces de résistance, les conservatismes, les inimitiés, les calomnies et les actes de délation auxquels les Jésuites se sont fatalement heurtés, que ces oppositions aient été motivées par l'hostilité au christianisme, par la détestation de l'esprit de nouveauté qu'ils incarnaient (dans un pays si profondément attaché à ses traditions) ou encore par la diffusion du soupçon qu'ils seraient venus semer un esprit de révolte et de sédition à des fins politiques, sous couvert et prétexte de religion. Matteo Ricci cependant saura se servir, pour vaincre tous ces obstacles sérieux, de la très grande curiosité scientifique de certains représentants des élites chinoises tout particulièrement pour les

mathématiques, pour l'astronomie, et, dans une certaine mesure aussi pour la géographie. Il fera connaître aux Chinois le reste du monde à l'aide de mappemondes (où il veillera à représenter la Chine en position centrale), il composera dans leur langue des ouvrages consacrés aux mathématiques et à l'astronomie, mais aussi à la morale ou encore à la fabrication d'horloges ou d'instruments de musique. En effet les Chinois, et leurs empereurs en particulier, manifestaient un goût si singulier pour les arts mécaniques, c'est-à-dire pour les techniques nouvelles venant d'Europe, qu'à partir du XVIIIe siècle, les Jésuites apprirent, avant de quitter l'Europe pour la Chine, des métiers manuels comme ceux de verrier, d'horloger, de luthier, de graveur sur cuivre….

En matière religieuse, Ricci apprendra à parler aux Chinois du Dieu chrétien, en utilisant la sagesse et les écrits Confucius (-551/-479). Ainsi il mettra en avant tout ce qui y est semblable au christianisme. Notons que cette entreprise d'interprétation et d'appropriation de doctrines étrangères au christianisme, n'allait pas sans rappeler la manière dont les premiers siècles de la chrétienté ont travaillé à rendre les pensées de l'Antiquité grecque - ce fut en particulier le cas pour celles de Platon et d'Aristote - compatibles avec la doctrine des *Évangiles*, de sorte qu'il ne semblait leur avoir manqué, pour être venues en quelque façon trop tôt, que la grâce de la révélation. En 1601, Ricci est le premier Européen à être invité à la cour impériale de Pékin auprès de l'empereur Wanli, au fils préféré duquel il enseignera les sciences.

Dans l'autre sens, Ricci révèle à l'Occident Confucius et sa philosophie. Viendront au siècle suivant, les fameuses *Lettres édifiantes et curieuses*, des missionnaires jésuites français. Les missionnaires jésuites seront tenus d'écrire des rapports et des lettres annuelles (trente-quatre volumes entre 1702 et 1776 sur la Chine, le Levant, les Indes, les Amériques, auxquels doivent s'ajouter des traductions en allemand, en anglais, en italien et en espagnol de certains volumes). Ces documents sont utilisés de manière interne, pour évaluer le travail accompli et juger des besoins des missions, mais ils sont aussi compilés pour donner lieu à une diffusion publique. Outre ces publications, des correspondances fournies s'instaurent entre les missionnaires présents en Chine et les scientifiques et intellectuels européens. Les missionnaires deviennent ainsi de véritables fenêtres de l'Europe sur l'Orient.

Grâce à l'œuvre de Ricci, en 1613, les Jésuites s'étaient fait déjà une assez grande réputation de mathématiciens et d'astronomes en Chine pour que le tribunal des rites de

la cour de Nankin demandât à l'empereur qu'on chargeât les Jésuites de la réforme du calendrier chinois. Un autre exemple de la haute considération en matière scientifique acquise en Chine par les Jésuites est relaté dans la thèse très remarquable de Virgile Pinot (1906) dans laquelle nous avons trouvé un grand nombre d'informations historiques et dont nous suivons volontiers, en ce début d'article, plusieurs considérations :

> Le père Adam Schall entretenait les meilleures relations avec les ministres et l'empereur lui témoignait sa faveur ; en 1636, ce père établit près du Palais une fonderie de canons pour aider les Chinois à lutter avantageusement contre les Tartares avec lesquels ils étaient en guerre depuis de nombreuses années. Ces canons du P. Schall ne sauvèrent d'ailleurs pas la dynastie, mais le P. Schall fut aussi bien traité par les Tartares victorieux qu'il l'avait été par les empereurs de la dynastie chinoise ; en 1645, il fut nommé président de tout ce qui regarde la littérature céleste, et, le 2 avril 1653, il reçut le titre de Docteur Très Profond. Comme le dira Voltaire, le conquérant tartare adoptait les usages des Chinois conquis. L'année suivante, l'empereur décida qu'on ne se servirait plus dorénavant de l'astronomie des Mahométans et qu'on emploierait celle des Européens[1].

On voit à quel point la culture scientifique - certainement parce que les vérités mathématiques et physiques sont universelles, sinon dans leur élaboration, du moins dans leurs contenus - a servi de vecteur puissant et efficace d'implantation des Jésuites en Chine et cela même au-delà des changements de pouvoirs et de dynasties. Cette extraordinaire aventure culturelle et intellectuelle conduite par une poignée d'hommes (selon le *Catalogue Patrum Societatis Jesu* du P. Couplet : cent cinq Jésuites au total depuis le début de la mission chinoise, cent trente ans plus tôt environ, jusqu'à 1681 pour toutes les provinces de Chine) ne doit pas nous faire oublier ce qui, pour ceux qui l'ont conduite, était essentiel, à savoir que l'acculturation à double sens ne restait, à leurs yeux, qu'un moyen au service de la foi et de la religion. Aussi le phénomène d'acculturation jésuite se double-t-il d'un second dispositif : celui de l''inculturation de la religion chrétienne en Chine tel que ce processus, qui va aboutir à la querelle des rites chinois, est défini par le Jésuite Alessandro Valignano (1539-1606). De quoi s'agit-il ? L'inculturation, alors appelée « accommodation », est une stratégie d'essence

missionnaire. Sur quoi repose-t-elle ? Sur un certain nombre de principes et préceptes que l'on peut résumer ainsi[2] :

- Elle passe, en priorité, par l'étude de la langue et de la culture locale.
- Le succès de l'entreprise doit non seulement reposer sur l'assimilation d'une langue et d'une culture étrangères, difficiles à assimiler pour un Européen, mais aussi sur un état d'esprit d'ouverture authentique qui devra prouver un intérêt sincère, un respect, voire une admiration réelle pour la culture locale.
- S'ajoute, à cette tactique d'immersion culturelle, pour ce grand ordre enseignant qu'est la Société de Jésus, une implication pédagogique directe qui est l'enseignement des auteurs classiques, à la fois occidentaux et orientaux, dans ses collèges. Ce sera le cas dans le collège Saint-Paul de Macao ouvert en 1593 (en France le célèbre collège de La Flèche ne sera fondé qu'en 1603) qui devint le centre de soutien de toute les missions d'Extrême-Orient.
- L'inculturation s'appuie sur la formation d'un clergé local (la première ordination sacerdotale fut prononcée à Nagasaki en 1601).
- Le développement d'une littérature chrétienne en chinois, japonais et langues indiennes.
- L'adoption des coutumes régionales dans tout ce qui n'est pas contraire à la foi chrétienne.

Acculturation et inculturation

L'acculturation, au sens anthropologique, est donc enveloppée dans un dispositif d'inculturation de nature théologique. A vrai dire, si la pratique et la théorisation par les Jésuites de l'inculturation remontent au XVIe siècle, le terme d'inculturation ne leur est pas contemporain. Il ne sera, en effet, doctrinalement adopté et défini qu'assez récemment. Il le sera, sans surprise, sous l'impulsion des Jésuites, qui tiendront enfin leur revanche sur les condamnations que la papauté leur avait infligées en la matière (sur les instances des Dominicains en particulier) en 1645 sous Innocent X, en 1669 sous Clément IX, jusqu'à la condamnation définitive de 1704 sous Clément XI.

En effet, le terme d'inculturation apparaît, pour la première fois, en 1953, sous la plume d'un théologien jésuite de Louvain, le père Pierre Charles, dans un article intitulé

« Missiologie et acculturation », dans la *Nouvelle Revue théologique*, n° 75. Il est utilisé, à nouveau, par un autre théologien jésuite belge, Joseph Masson, dans la même revue (n° 84) en 1962. En 1974-1975, la 33e Congrégation générale des Jésuites admet et définit ce concept avant que le supérieur général de la Société de Jésus ne le présente, dans le document *Ad populum Dei nuntius* (art.5), pour adoption, au Synode romain des évêques en 1977. La définition donnée par le supérieur général des Jésuites est la suivante :

> L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres de la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création[3].

Il ne s’agit donc pas simplement, pour le message chrétien, d’avancer masqué sous couvert des habits d’une autre culture. La démarche et l’intention vont bien plus loin. Il s’agit de digérer, en quelque façon, une culture étrangère à la formation judéo-grecque de la doctrine chrétienne, pour la transformer et pour donner lieu à une nouvelle culture comme déclinaison locale de la culture chrétienne.

Il y a une ambigüité interculturelle dans l’inculturation au sens où elle se fonde, semble-t-il, sur le respect d’une culture locale mais pour la transformer et la dépasser, ce qui est une façon de la conserver à certains égards, certes, mais aussi de la transformer. Jean-Paul II va reprendre à son compte cette doctrine, dans un premier texte de 1979, un an jour pour jour après son élection, (il est pape depuis le 16 octobre 1978), puis dans plusieurs encycliques confirmant qu’il s’agit bien d’une interculturalité marquée par une forme de préemption, autrement dit par l’emprise finale d’une culture, celle qui s’adapte, sur l’autre, celle à laquelle elle se sera d’abord adaptée. Ce qui semble commencer par une rencontre et un échange, à double sens, entre deux cultures, voire même au profit de la culture indigène se révèle aboutir, en réalité, à un renversement de la situation au profit de la culture et de la religion chrétiennes. L’expérience interculturelle paraît alors se ramener à un simple procédé habile mais fondamentalement déséquilibré, pour ne pas dire qu’elle se réduit à une interculturalité en trompe l’œil, si par interculturalité on

veut, bien sûr, entendre un échange entre cultures et un enrichissement mutuel sans recherche ni revendication de primauté de l'une sur l'autre. Ce déséquilibre culturel auquel conduit l'inculturation, la doctrine officielle de l'Église catholique l'assume aujourd'hui, peut-être plus, ou plus ouvertement, que ne l'avaient fait les premiers missionnaires jésuites.

Pouvait-il en être autrement lorsque l'inculturation procède d'une stratégie missionnaire dont elle n'est, somme toute, qu'un des moyens ? L'Église est catholique depuis le concile de Constantinople en 381. Catholique, *Katholikos*, signifie en grec universel. Faut-il s'étonner que l'universalisme, c'est-à-dire la prétention et la propension d'une institution et d'une culture à devenir universelles, s'accorde mal, en ultime instance, avec l'interculturalité et la notion de multiculturalité ? Fatalement pas. S'il y a, dans cette optique, pluralité de cultures, il ne s'agit que d'une situation de départ, car c'est pour qu'à terme toutes s'unissent et toutes soient fécondées par la même foi, réunies sous la même inspiration dans la vie de l'Église, assemblée universelle du peuple de Dieu. Tous les peules sont appelés en n'en faire qu'un, à construire l'Église universelle du peuple de Dieu. Ainsi Jean-Paul II, chef de l'Église catholique, écrit-il en bonne logique : « L'incarnation de l'*Évangile* dans les cultures autochtones, et en même temps l'introduction de ces cultures dans la vie de l'Église » (*Slavorum apostoli*, 21), ou encore que l'inculturation « signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines » (*Redemptoris missio*, 52).

Préalables à la querelle des rites

Au XVIIe siècle, Louis XIV décide d'envoyer en Chine une mission de Jésuites mathématiciens. Les échanges culturels et scientifiques croisent alors des intérêts et des calculs plus politiques et commerciaux. Malgré les intrigues tramées par le Portugal, qui ne souhaitait pas voir la France s'aventurer, via les Indes, en Extrême-Orient, en 1659, le pape nomme deux évêques français, Pallu et Lamothe-Lambert avec les fonctions de vicaires apostoliques de la Chine et des pays voisins. Louis XIV leur assure son appui et signifie, par la voix de son ambassadeur, toute sa satisfaction et sa reconnaissance au pape Clément IX pour ces nominations. Le roi et Colbert veulent, en réalité, favoriser le commerce français en Extrême-Orient, notamment les affaires de la Compagnie des

Indes, qui se heurte de front aux intérêts portugais, hollandais et anglais. En fait, la France ne veut pas laisser aux Hollandais et aux Anglais la place désormais à prendre en Extrême-Orient en raison de l'affaiblissement de la puissance portugaise. Or, les avancées des missionnaires et celles de marchands, ainsi que les créations de comptoirs vont de pair. En 1679, Monseigneur Pallu prend la tête de toutes les missions de Chine, par décret du Saint-Siège, ce qui est un signe de l'alliance entre la France et Rome au détriment du Portugal qui n'a plus les moyens, notamment militaires et financiers, de sa politique aux Indes et en Extrême-Orient. Toutefois, les choses vont s'envenimer ; car si les vicaires français sont soustraits à l'autorité des églises locales portugaises et à l'évêque portugais de Goa, s'ils ne relèvent que de l'autorité du pape, cela induit aussi qu'ils échappent à l'autorité temporelle du roi de France, tout comme les missionnaires qui dépendent d'eux. C'est ce qui ne saurait convenir à Louis XIV.

Le problème va se poser de manière concrète au sujet des termes du serment d'obéissance que doivent prêter les missionnaires aux vicaires quels que soient leur ordre religieux et leur nationalité et qui précise que :

> Le Souverain Pontife ayant une puissance suprême et absolument indépendante pour la conduite spirituelle des âmes dans toute la terre, et la permission ni le consentement d'aucun fidèle ou infidèle de quelque état et dignité qu'il soit sans excepter même les rois, ne lui étant nullement nécessaire pour envoyer des ouvriers qui prêchent, annoncent, établissent et avancent la religion chrétienne et la foi catholique parmi les infidèles et notamment dans la Chine, le Tonquin, la Cochinchine, le Cambodge, le Siam et dans les autres provinces voisines[4].

Si tous les religieux protestent contre cet exigence d'obéissance qui court-circuite leurs ordres, seuls les Jésuites vont aller plus loin et chercher appui auprès du roi de France, qui a perdu toute confiance envers les vicaires apostoliques français qu'il avait pourtant commencé par soutenir quelques vingt ans plus tôt. De là, naquit le projet de Louis XIV d'envoyer, à l'instigation de Colbert, et sans l'accord du Saint-Siège, des Jésuites mathématiciens en Chine qui ne dépendraient que de lui sur le plan temporel et que de leur ordre sur le plan spirituel. C'était donc, tant pour le Royaume de France que pour la Société de Jésus, combattre, ouvertement et conjointement, les termes du serment qui excluaient toute autorité des rois et des ordres religieux sur l'envoi de missionnaires en

Extrême-Orient. Les échanges scientifiques, mathématiques en l'espèce, servent donc de prétexte à la France pour envoyer des missionnaires en Chine, ce qui est réservé à la puissance spirituelle du Saint-Siège et ce que Louis XIV ne pouvait faire sans avancer au moins un prétexte. Nous sommes en 1681. Le fait qu'en pratique l'occasion de faire partir les Jésuites mathématiciens était difficile à trouver, et la mort de Colbert, en 1683, vont cependant retarder le projet.

Sur ces entre-faits intervient l'affaire de l'ambassade française au Siam (Thaïlande) sur fond de querelle entre les Jésuites et les autres missionnaires présents. Les missionnaires de la Société des Missions ont réussi à supplanter les Jésuites au Tonkin, en Cochinchine, au Laos ; ils ont acquis déjà, pour ainsi dire, le monopole des missions du Siam, et ils commencent à s'introduire en Chine, où seuls jusqu'alors les Jésuites avaient réussi à pénétrer. La lutte est engagée, depuis quelques années déjà, entre les Jésuites et la Société des Missions Étrangères pour le monopole des missions en Extrême-Orient. L'affaire de l'ambassade de Siam où Jésuites et Missionnaires vont s'affronter, est le prélude à l'affaire des cérémonies chinoises. Louis XIV décide d'accepter d'envoyer, à la demande du vicaire apostolique du Siam, une ambassade confiée au chevalier de Chaumont en escomptant deux résultats : une avancée de la religion et l'établissement du commerce français au Siam, en particulier du commerce du poivre. Louis XIV y voit aussi, en réalité, l'occasion recherchée depuis longtemps de transporter en Chine les Jésuites mathématiciens. Nous sommes en 1685. Les Jésuites et les Missionnaires s'embarquent donc ensemble, bien que rivaux, sur le même navire qui doit les conduire au Siam.

Or, l'ambassade française au Siam se fait sur fond d'une sérieuse méprise au plus haut niveau de l'État : en effet Louis XIV, abusé, avait intégré l'idée selon laquelle le roi du Siam était tout disposé à se convertir à la religion catholique, ce qui était entièrement faux. Cette méprise relevait d'une désinformation dont les membres de la Société des Mission étaient à l'origine. Les Jésuites vont se saisir de cette situation délicate et adresser un mémoire à Louis XIV aux fins de lui faire connaître la réalité de la situation au Siam et le caractère erroné des informations qui lui ont été communiquées par des membres de la Société des Missions. C'est, dès lors, dans un climat de haine, de violence épistolaire comme verbale, et de délation réciproque que Missionnaires et évêques, d'une part, et Jésuites, de l'autre, vont se disputer l'influence qu'ils cherchent à avoir sur

le Saint-Siège, le roi du Siam, le roi de France et ses ambassadeurs au Siam (Chaumont puis La Loubère), le tout au carrefour d'intérêts, certes spirituels, mais aussi, et peut-être surtout, politiques, diplomatiques et commerciaux. En 1688, le père Tachard, Jésuite au Siam, va franchir un pas dans cette escalade. Il va demander au roi de France et au pape l'expulsion pure et simple des Missionnaires du Siam au profit de son ordre, en raison de l'état de confusion préjudiciable la religion qui y règne et de la désaffection qu'elle entraîne auprès des autochtones, ce dont les Missionnaires doivent, selon le père Tachard, être tenus coupables. Bref, les Jésuites récupèreraient, si étaient prises les sanctions exemplaires que les Missionnaires méritent, les missions qu'ils avaient fondées. On notera, toutefois, que ces querelles sont locales et que les supérieurs des Jésuites et des Missionnaires n'en sont pas les instigateurs. Ces derniers cherchent plutôt l'apaisement jusqu'à signer en 1689 un traité de paix en seize articles.

La querelle des rites chinois

Le seul avantage que le P. Tachard obtint au terme de son ambassade en Europe fut la suppression du serment pour les Jésuites, mais le pape refusa d'accorder, comme le lui demandaient le P. Tachard et le Général des Chrétiens de l'Orient, la suppression des Missionnaires et des vicaires apostoliques. Bien au contraire, deux ans après, il étendra jusqu'en Chine la juridiction des vicaires apostoliques du Siam[5]. Vint alors l'affaire des cérémonies chinoises. En effet, après la révolution de 1688 au Siam, tous les étrangers en sont chassés, de sorte que les querelles du Siam entre Missionnaires et Jésuites se déplacent du Siam vers la Chine. Là, ni les injonctions du roi, ni celles du Saint-Siège ne parviendront à éteindre l'incendie qui se propage à tous les étages entre Capucins et Jésuites, Dominicains et Jésuites, Franciscains et Jésuites, Missionnaires et Jésuites, et qui fait le jeu des Protestants et des Jansénistes. Et la querelle des rites, que nul ne soupçonnait en France et en Europe, depuis cinquante ans dont elle était déjà vieille, va prendre soudain une vigueur qui passionnera l'opinion européenne, s'inviter dans toutes les querelles théologiques et donner lieu à une foule de prises de positions pour ou contre les Jésuites.

La querelle des rites chinois avait, en effet, un antécédent, en Inde, qui fut la querelle des rites malabars, où les ordres missionnaires, cinquante ans plus tôt, avaient crié au scandale lorsqu'un Jésuite, le père Nobili, troqua sa soutane noire contre la tunique

blanche des chefs locaux, les rajahs, par souci de psychologie et d'adaptation aux peuples d'Inde. Il fut alors condamné par l'évêque de Goa. Or, le père Nobili explique dans son mémoire en défense pourquoi il a jugé devoir adopter la tenue des rajahs. C'est pour les mêmes raisons que celles qui avaient conduit Matteo Ricci à abandonner la tenue des bonzes bouddhistes pour celle des lettrés en Chine. En s'habillant à la manière des élites locales, on évite d'être méprisé par celles-ci, et, considéré par les plus savants et les plus puissants, on est d'autant mieux honoré et écouté par le peuple qu'il se trouve flatté que l'on s'attache à s'adresser à lui. Cette accommodation aux conditions locales est alors le préalable à toute entreprise d'évangélisation. Au-delà des simples apparences vestimentaires, les Jésuites avaient surtout compris qu'en Orient l'humilité et l'ascétisme n'étaient pas gages de vertu et que la hiérarchie morale et la hiérarchie sociale se confondaient. Ainsi, les titres et les honneurs dus au rang devaient-ils être pris comme des signes de vertu réelle, de dignité au sens moral du terme et de mérite.

Les autres ordres religieux n'ont pas eu cette finesse d'approche. Ils s'en sont tenus à des règles extrêmement rigides qu'ils imposaient universellement, en matière vestimentaire, comme en matière de pratique de l'humilité, des Amériques à la Chine en passant par le Levant et les Indes. Certes, les conversions n'en étaient que plus difficiles à obtenir, mais du moins elles n'avaient pas, pensaient-ils, le caractère facile et peu sincère de celles qu'ils imputaient aux Jésuites. Le cœur de l'argument à l'encontre des Jésuites n'est toutefois pas là : il consiste à les accuser de perdre leur doctrine à force de sacrifier à des rites païens, d'en oublier leurs premières obligations que sont l'examen de conscience, les exercices de soi, le recueillement pour se laisser envahir par des préoccupations strictement profanes, notamment scientifiques ou artistiques, suspectées de prendre le pas sur la vocation spirituelle de leur mission. L'objection jésuite consiste à soutenir que prêcher ne suffit pas pour convertir, mais qu'il faut encore connaître les doctrines des lettrés chinois pour être en mesure d'en débattre avec eux et d'abattre ce qui, dans ces doctrines ou leurs interprétations, fait obstacle à la propagation de la foi chrétienne. Il est ainsi impensable pour un Jésuite qu'un bon missionnaire puisse ignorer en Chine la doctrine de Confucius dont le culte ininterrompu depuis l'Antiquité avait si profondément imprégné la structure sociale et la structure administrative de la Chine. S'attaquer de front au confucianisme eût donc non seulement était une preuve d'ignorance, mais une pure folie et une imprudence commise au détriment des chances de l'évangélisation. Qui songerait pour gagner l'âme d'une nation à s'attaquer à un esprit

et à une doctrine qu'elle vénère unanimement ? Aussi les Jésuites forment-ils leurs missionnaires à la doctrine de Confucius en leur en donnant, à partir de 1673, un résumé et des traductions commentées.

Concernant le confucianisme, il s'agit, aux yeux des Jésuites, d'une doctrine morale avec laquelle il est facile de composer étant donné qu'elle ne compte ni idoles, ni temples, ni chef spirituel, ni prêtres, ni prières collectives ou personnelles, mais seulement un hommage - que rend l'empereur - au roi du ciel. Les Dominicains et les Franciscains, en particulier, ne l'entendent pas ainsi. Il s'agit pour eux de superstitions intolérables pour des Chrétiens. Il en va de même, à leurs yeux, du culte des ancêtres. Notons que l'intransigeance des Dominicains et des Franciscains leur vaudra d'être les premiers expulsés de Chine, dès 1637.

La question du culte des ancêtres est plus délicate que celle du culte de Confucius. Il est pratiqué par les Bouddhistes, les Confucianistes et les Taoïstes. Mais, là encore, s'attaquer de front au culte des ancêtres eût été fatal aux missionnaires dans une société dont l'ordre repose sur le respect de la famille dans toutes les couches de la société, des plus humbles aux plus nanties. Les Jésuites s'efforcèrent donc d'interpréter ce culte en soutenant qu'il ne s'agissait pas d'idolâtrie, mais d'un culte civil.

Outre le confucianisme et le culte des ancêtres, une troisième pierre d'achoppement va finir de dessiner le périmètre de la querelle des rites chinois. Il s'agit de la question de savoir comment nommer Dieu en chinois : *Tien*, le ciel ? *Tien chou*, le seigneur ou roi du ciel ? *Chang-ti*, l'être suprême ? Or, cette question est très complexe à appréhender tant du point de vue philologique que doctrinal.

Sur ces trois questions les Jésuites vont se battre seuls contre toutes les autres congrégations qui sont unanimement opposées à toute accommodation, à toute interprétation habile et à toute forme de concession.

Le rigorisme janséniste de Pascal

Ce qui va notamment mettre sur la place publique cette querelle de nature théologique en France, est l'intervention de Pascal sur le sujet dans la cinquième des *Provinciales*, au milieu de ses attaques contre le laxisme moral des Jésuites et contre leur casuistique,

que lui inspire *La théologie morale des Jésuites* d'Arnauld. Pascal (1623-1662) met donc le feu aux poudres. Qu'écrit-il au sujet des rites chinois dans la cinquième des *Provinciales* (dix-huit lettres publiées en 1656-1657) ? Voici le texte :

> Ainsi ils [les Jésuites] en [des réponses et des preuves de ce qu'ils avancent en matière morale] ont pour toutes sortes de personnes et répondent si bien selon ce qu'on leur demande, que, quand ils se trouvent en des pays où un Dieu crucifié passe pour folie, ils suppriment le scandale de la Croix et ne prêchent que Jésus−Christ glorieux, et non pas Jésus−Christ souffrant : comme ils ont fait dans les Indes et dans la Chine, où ils ont permis aux Chrétiens l'idolâtrie même, par cette subtile invention, de leur faire cacher sous leurs habits une image de Jésus−Christ, à laquelle ils leur enseignent de rapporter mentalement les adorations publiques qu'ils rendent à l'idole Chacimchoan et à leur Keum−fucum [Confucius], comme Gravina, Dominicain, le leur reproche, et comme le témoigne le Mémoire, en espagnol, présenté au roi d'Espagne Philippe IV, par les Cordeliers des îles Philippines, rapporté par Thomas Hurtado dans son livre du Martyre de la foi, p. 427. De telle sorte que la congrégation des cardinaux de Propaganda fide fut obligée de défendre particulièrement aux Jésuites, sur peine d'excommunication, de permettre des adorations d'idoles sous aucun prétexte, et de cacher le mystère de la Croix à ceux qu'ils instruisent de la religion, leur commandant expressément de n'en recevoir aucun au baptême qu'après cette connaissance, et leur ordonnant d'exposer dans leurs églises l'image du Crucifix, comme il est porté amplement dans le décret de cette congrégation, donné le 9 juillet 1646, signé par le cardinal Capponi.

Ce texte appelle plusieurs remarques :

- Il passe de la critique de la casuistique à celle de l'accommodation des rites chinois qui se trouvent amalgamées sous un double grief de complaisance (Les Jésuites répondent différemment selon qui les questionne) et de compromission (si la crucifixion passe pour folie, les Jésuites n'hésiteront pas à l'ignorer pour ne montrer qu'un Christ glorieux et non plus souffrant).
- Cet amalgame est loin, nous semble-t-il, d'être innocent sous la plume de Pascal. Car il passe insensiblement d'un reproche de laxisme en matière morale à une

entorse lourde à la doctrine de la rédemption qui enveloppe, au cœur du christianisme, le mystère de la passion et le supplice du fils de Dieu incarné prenant sur lui les péchés du monde pour nous en libérer. On passe ainsi de l'ordre moral au plan théologique, de la périphérie au cœur du message de la doctrine chrétienne, bref au cœur du mystère et de la doctrine de la foi. L'argument est donc le suivant : les Jésuites sont prêts à tout, à tous les arrangements, à toutes les compromissions, jusqu'à céder sur l'essentiel et non plus seulement sur tel ou tel aspect de la morale chrétienne.

- Pascal ne fait pas, c'est le moins qu'on puisse dire, preuve de prudence, ou du moins d'objectivité, et semble disposé à faire feu de tout bois. Ainsi lorsqu'il dit qu'en Inde et en Chine les Jésuites ont permis l'idolâtrie, ce ne sont pas des faits qu'il rapporte mais des interprétations et des jugements hostiles aux Jésuites. Et la malice de ses sources, si ce n'est de Pascal lui-même, consiste à mettre sur le même plan Cochin-choam, qui est effectivement une idole, et Confucius, qui est un maître de pensée. Car Pascal sait que Confucius est suffisamment méconnu en Europe pour que la confusion de son culte civil avec une forme d''idolâtrie s'installe sans réserve dans l'esprit de l'immense majorité de ses lecteurs.
- Enfin, dans un texte qui vise la défense d'Arnaud contre l'Église, Pascal oppose l'Église à l'Église, en évoquant les rappels à l'ordre et les menaces d'excommunications, formulés par les cardinaux romains de la Propagande de la foi, à l'encontre des Jésuites. Pascal appuie donc ici, là où cela fait mal : sur les dissensions au sein de l'Église et sur la question majeure de l'autorité de Rome.

Ce texte d'essence polémique, malgré sa brièveté, est important car il fait sortir la querelle des rites chinois de l'enceinte strictement théologique dans laquelle elle était jusque là contenue, et parce qu'il va faire de la querelle un des moyens récurrents pour abattre les Jésuites dans le combat sans merci que leur livrent les Jansénistes. Les rites chinois deviennent un élément à charge et une sorte de pièce à conviction dans le procès des Jansénistes contre les Jésuites. La réponse des Jésuites se fera par la voix d'un homme habile et audacieux, le père Le Tellier, qui parviendra à semer le doute sur les sources qui alimentent les attaques concernant les rites chinois, plaidant que, si le problème se pose avec la Chine, c'est parce que leurs adversaires profitent que les Jésuites y soient presque les seuls Européens et qu'il est, par conséquence, très difficile pour eux de produire des témoins objectifs susceptibles d'accréditer le bien-fondé de

leurs positions.

Le soutien de Leibniz aux Jésuites

A la condamnation pascalienne des rites chinois l'on peut opposer sans mal l'attitude inverse d'une autre grande figure des sciences et de la philosophie du XVIIe siècle, celle de Leibniz (1646-1716). Leibniz est assurément de tous les philosophes de son temps celui qui a marqué un intérêt constant, précoce et éloigné de toute tentation de simplifications pour comprendre la Chine. Il a aussi, tout protestant et germanique qu'il fût, soutenu les positions du roi de France et des Jésuites en Chine. Son idée était que les relations entre l'Europe et la Chine changeraient - tant du point de vue de la raison que de celui de la foi chrétienne prenant pied en Asie - beaucoup de choses dans l'histoire et dans le destin de l'humanité. Très vite, il comprit le risque d'avortement que faisait peser sur cette perspective grandiose la perspective d'une condamnation des rites chinois dont l'épilogue ne pourrait qu'être l'expulsion de Chine des missionnaires chrétiens. En cela, Leibniz ne se trompait pas. D'ailleurs, pour lui, les cérémonies en hommage à Confucius et aux ancêtres n'avaient rien de religieuses, ni d'idolâtres ne comportant ni prières, ni demandes d'intercessions. Elles ne devaient être perçues que comme des manifestations de respect et de gratitude de nature civile. C'est ce qu'il défend et établit dans un petit mémoire en latin rédigé entre 1697 et 1699, intitulé *De cultu confucii civili* dont on ignore à qui il fut adressé (peut-être à Arnauld).

En 1697, Leibniz publie *Novissima Sinica* (*Les dernières nouvelles de la Chine*). Il s'agit d'un recueil de pièces comptant l'édit de tolérance impérial chinois de 1692, de remarques sur un livre jésuite d'astronomie du père Verbiest, de lettres adressées à Leibniz par des pères jésuites se trouvant en Chine (Philippe Grimaldi, Antoine Thomas, Jean-François Gerbillon), du récit du voyage en Chine de l'ambassade moscovite des années 1693-1695, et enfin d'un portrait historique de l'empereur de Chine présenté au roi de France, rédigé par le père jésuite Joachim Bouvet, comparant Kang-hi et Louis XIV. Ce recueil est précédé d'une préface, auquel il n'est peut-être même que le prétexte, où Leibniz fait connaître son sentiment sur la Chine, ses liens avec l'Europe et l'état de son évangélisation.

Dans cette publication, Leibniz prend très ouvertement parti pour les Jésuites. Il veut faire connaître à l'Europe les avancées de leur mission et l'intelligence avec laquelle ils appréhendent la civilisation chinoise. Outre la défense des Jésuites, l'autre intention de Leibniz, ici, est de jeter un pont entre l'Europe et la Chine, l'Occident et l'Orient en permettant aux Européens de s'initier à une civilisation dont il admire la sagesse, l'ancienneté, la variété des arts et des connaissances, la valeur spirituelle, le raffinement des mœurs[6]. Leibniz espère clairement que les échanges de modes culturels et de savoirs se feront un jour à double sens et que des lettrés chinois viendront enseigner en Europe les manières de lire et d'interpréter leurs textes. La synthèse des connaissances des deux cultures devrait alors profiter à l'avancée de toute l'humanité. Tel est l'espoir que place Leibniz dans ce que nous appelons aujourd'hui l'interculturalité. Il s'agit de doubler nos richesses intellectuelles, spirituelles et morales de part et d'autre. Chaque culture gagnerait ainsi le temps que l'autre a mis pour devenir ce qu'elle est.

Sur le plan doctrinal, Leibniz estime que convertir un peuple n'exige en rien de changer sa culture, ce qui sur le plan moral consiste à rejeter l'intolérance, et ce qui, sur le plan anthropologique, revient à défendre le principe d'acculturation des missionnaires. A la différence de Malebranche, prêtre oratorien, qui, dans son *Entretien entre un philosophe chrétien et un philosophe chinois* (1708), voit dans la tradition chinoise, qui affirme l'existence d'un grand tout d'où toutes choses émanent, une doctrine qui ressemble, à s'y méprendre, à celle de Spinoza l'impie, Leibniz pense que les doctrines chinoise et chrétienne sont compatibles, si tant qu'on prenne la peine d'un détour par la réflexion métaphysique pour considérer sous un angle nouveau les deux grands systèmes de pensée. Autrement dit, il n'y a pas, aux yeux de Leibniz, de contradiction entre la théologie naturelle, ou métaphysique, traditionnelle des Chinois et la religion révélée ; bien au contraire. Leibniz va, pour le démontrer, mettre en lumière et reconstruire la métaphysique implicite contenue dans les croyances traditionnelles de la Chine qui remonte, dit-il, à environ 3000 ans, et dont il a connaissance par les publications du *Journal des savants*[7] (traités de Longobardi - successeur de Ricci -, de Sarpetri, d'Antoine de Sainte-Marie, franciscain). Les recherches et les réflexions de Leibniz sur le sujet seront consignées dans une lettre de janvier 1716 à Rémond, conseiller en France du duc régent, et introducteur des ambassadeurs, qui avait consulté Leibniz par lettre du 12 octobre 1714 sur ce qu'il convenait de penser de la philosophie chinoise. Cette lettre en forme de *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* est, en réalité, un véritable petit

traité de philosophie sur Dieu, les esprits et l'âme, et de comparaison structurale de deux systèmes de pensée[8].

A contre-courant de la tendance dominante à son époque, Leibniz pense que les Chinois ne sont ni matérialistes, ni athées. Autrement dit, ils adhérent, selon lui, à une doctrine spiritualiste et leur théologie naturelle admet l'existence d'un être analogue à celui que nous concevons sous l'idée de Dieu. Leibniz en cherche l'attestation dans la conception chinoise de la création qui ne peut faire l'économie, selon lui, de l'existence d'un principe transcendant engendrant la matière et agissant en elle. Il entrevoit l'affirmation de l'existence de ce principe dans le fait que les Chinois perçoivent dans le monde une harmonie qui s'applique à la matière, et qui, précisément, parce qu'elle organise la matière, ne saurait s'y réduire, ni y trouver son origine. Autrement dit, ce ne saurait être de la matière que la matière tire le principe de l'harmonie de son agencement et ce qui l'anime. Or, les Chinois affirment l'existence d'un principe premier qui est éternel, incréé, infini, à l'origine des choses corporelles comme spirituelles : le *Li*. Ce principe peut faire l'objet de deux interprétations opposées. Pour ceux qui veulent voir dans les Chinois des athées, il s'agira de la matière, pure étendue, passive, dépourvue de tout principe actif. Pour ceux qui, comme Leibniz, veulent les défendre de tout procès en athéisme, il s'agira, aux antipodes de la première interprétation, de Dieu même. Pour soutenir sa thèse et cette seconde interprétation de la théologie naturelle des Chinois, Leibniz suggère de comprendre ce que recouvre le concept du *Li* à partir d'un second concept, le *Ki* et à partir de la considération de leurs rapports[9]. Le *Ki* est une matière subtile, éthérée, malléable, produite par le *Li* et à partir duquel le *Li* produit toutes choses déterminées (on penserait presque à l'air d'Anaximène). Le *Ki* est donc bien un réceptacle matériel capable de recevoir ses déterminations comme les effets d'un principe et d'une cause qui n'est autre que le *Li*. Dès lors, ne pas reconnaître - comme le font ceux qui accusent les Chinois d'athéisme - l'existence, dans la pensée chinoise, du *Li* à titre de principe créateur, spirituel et transcendant, revient à confondre le principe avec ses déterminations, la cause avec ses effets, l'esprit suprême et générateur avec la matière. Le *Li* est ainsi le principe universel d'animation de toutes choses, l'âme du monde serions-nous tentés de dire. Certes, les Chinois ne conçoivent pas le *Li* sans un rapport à la matière, mais il doit être compris comme son entéléchie, comme sa puissance vitale qui lui vient de l'extérieur. De même, dans les êtres singuliers, les *Li* singuliers s'unissent à des corps et agissent comme le principe de leurs mouvements.

Quant aux autres termes qui peuvent correspondre à Dieu en chinois, *Tai-Kie*, *Chang-ti*, *Tien-chou*, Leibniz suggère d'y voir le concept du même être mais pris sous différents angles, ou plutôt considéré à partir de plusieurs prédicats : cause efficiente, puissance, volonté. Dès lors, convertir les Chinois au christianisme devra commencer à les convertir à eux-mêmes, à leurs ancêtres, à leur pensée traditionnelle, et à les détourner du Bouddhisme venu d'Inde, comme du matérialisme et de l'athéisme qui sévissent dans la Chine moderne au même titre qu'en Europe. Si c'est en revenant à eux-mêmes que les Chinois peuvent venir au christianisme, on comprend que non seulement l'adoption des rites chinois n'a rien d'idolâtre ou d'hérétique, mais qu'elle devient une exigence. En recherchant le sens que la théologie naturelle chinoise a perdu, mais dont elle fut dépositaire, Leibniz rend une conversion philosophique possible et en fait la propédeutique à toute conversion religieuse. En montrant que la théologie naturelle traditionnelle des Chinois est compatible avec les dogmes de la Révélation, Leibniz montre qu'à défaut d'être chrétiens, ils sont parfaitement susceptibles de le devenir et qu'ils n'ont pas, pour cela, à renoncer à leurs croyances et à leurs cultes traditionnels. Ce qui est ici particulièrement intéressant avec Leibniz est qu'il donne un fondement philosophique à la tolérance.

Voltaire en guise de conclusion

Nous laisserons le soin de la conclusion aux propos de Voltaire qui a consacré le trente-neuvième et dernier chapitre de son ouvrage historique *Le Siècle de Louis XIV*, paru en 1751, à la querelle des rites chinois sous le titre suivant « Disputes sur les cérémonies chinoises. Comment ces querelles contribuèrent à faire proscrire le christianisme à la Chine ». Le choix de Voltaire d'y consacrer tout un chapitre et de finir son travail d'historien et sa grande fresque du siècle du Roi Soleil par l'évocation de la querelle des rites chinois, ne saurait être tenu pour neutre, innocent ou sans importance. Gustave Lanson a certainement raison de voir dans ce chapitre l'intention de montrer et de dénoncer, par cette place privilégiée, en clôture de l'ouvrage, l'« envers du beau règne » [10] et du « siècle le plus éclairé qui ne le fut jamais », plus encore que les siècles de Périclès, de César et Auguste, et que la *Quattrocento* italien, selon les termes mêmes de Voltaire. Lanson suggère d'y voir, sous la plume du Voltaire historien, le symbole de la raison chassant le fanatisme, la raison, non sans ironie, étant ici l'apanage des Chinois et

le fanatisme celui des Catholiques les plus intransigeants dans leur refus d'adaptation à la culture orientale. Attaque s'il en est à l'encontre du monde ecclésiastique qui entache de son intolérance, de ses passions et de ses préoccupations politiques le grand siècle du perfectionnement de la raison humaine et de la saine philosophie, alors qu'il devrait enseigner la morale (Cf. fin de l'introduction de Voltaire). Ainsi pour Voltaire :

> Ce n'était pas assez, pour l'inquiétude de notre esprit, que nous disputassions au bout de dix-sept cents ans sur des points de notre religion, il fallut encore que celle des Chinois entrât dans nos querelles.

Il ajoute :

> Le pape Clément XI envoya [...] un légat à la Chine. Il choisit Thomas Maillard de Tournon, patriarche titulaire d'Antioche. Le patriarche ne put arriver qu'en 1705. La cour de Pékin avait ignoré jusque-là qu'on la jugeait à Rome et à Paris. Cela est plus absurde que si la république de Saint-Marin se portait pour médiatrice entre le Grand Turc et le royaume de Perse.

Et la narration qui suit montre, avec une certaine truculence, un empereur de Chine bon, tolérant, patient, pédagogue et indulgent face à des clercs français dépourvus de tout sens de l'à-propos, inflexibles, sots, bornés et, pour couronner le tout, singulièrement ignorants :

> L'empereur Kang-hi reçut d'abord le patriarche de Tournon avec beaucoup de bonté. Mais on peut juger quelle fut sa surprise quand les interprètes de ce légat lui apprirent que les Chrétiens qui prêchaient leur religion dans son empire ne s'accordaient point entre eux, et que ce légat venait pour terminer une querelle dont la cour de Pékin n'avait jamais entendu parler. Le légat lui fit entendre que tous les missionnaires, excepté les Jésuites, condamnaient les anciens usages de l'empire, et qu'on soupçonnait même Sa Majesté Chinoise et les lettrés d'être des athées qui n'admettaient que le ciel matériel. Il ajouta qu'il y avait un savant évêque de Conon qui expliquerait tout cela si Sa Majesté daignait l'entendre. La surprise du monarque redoubla, en apprenant qu'il y avait des évêques dans son empire. Mais celle du lecteur ne doit pas être moindre en voyant que ce prince indulgent poussa la bonté jusqu'à permettre à l'évêque de Conon de venir lui parler contre la

> religion, contre les usages de son pays, et contre lui-même. L'évêque de Conon fut admis à son audience. Il savait très peu de chinois. L'empereur lui demanda d'abord l'explication de quatre caractères peints en or au-dessus de son trône. Maigrot n'en put lire que deux ; mais il soutint que les mots King-tien, que l'empereur avait écrits lui-même sur des tablettes, ne signifiaient pas adorez le Seigneur du ciel. L'empereur eut la patience de lui expliquer par interprètes que c'était précisément le sens de ces mots. Il daigna entrer dans un long examen. Il justifia les honneurs qu'on rendait aux morts. L'évêque fut inflexible. On peut croire que les Jésuites avaient plus de crédit à la cour que lui. L'empereur, qui par les lois pouvait le faire punir de mort, se contenta de le bannir.

A quoi tout cela parvint-il ? En venant annoncer à l'empereur les divisions internes dont il ignorait tout, l'Église est parvenue à se discréditer elle-même et à disqualifier son message. Cela attira une attention accrue de la cour impériale sur les Européens qui, outre les rivalités entre ordres catholiques et les critiques formulées à l'encontre des traditions chinoises, découvrit que parmi les négociants de Canton existaient des sectes qui se haïssaient. Autrement dit, elle découvrit l'intolérance qui, au sein du christianisme, animait Catholiques d'une part, et Protestants, de l'autre. C'est tout le crédit patiemment gagné par les Jésuites, depuis plus de 150 ans, qui s'effondrait ainsi que la permission d'exercer et d'enseigner publiquement le christianisme en Chine. Lorsqu'à la mort de l'empereur Kang-hi en 1724, lui succéda son fils Young-Tching, tout changea. Ce grand empereur louable à tous égards pour son amour du bien public, le souci de son peuple et son amour des lois, finit toutefois par proscrire le christianisme de Chine :

> On sut que, précisément en ce temps-là, les disputes qui aigrissaient les missionnaires de différents ordres les uns contre les autres avaient produit l'extirpation de la religion chrétienne dans le Tonquin ; et ces mêmes disputes, qui éclataient encore plus à la Chine, indisposèrent tous les tribunaux contre ceux qui, venant prêcher leur loi, n'étaient pas d'accord entre eux sur cette loi même. Enfin on apprit qu'à Canton il y avait des Hollandais, des Suédois, des Danois, des Anglais, qui, quoique chrétiens, ne passaient pas pour être de la religion des chrétiens de Macao. Toutes ces réflexions réunies déterminèrent enfin le suprême tribunal des rites à

> défendre l'exercice du christianisme. L'arrêt fut porté le 10 janvier 1724, mais sans aucune flétrissure, sans décerner de peines rigoureuses, sans le moindre mot offensant contre les missionnaires : l'arrêt même invitait l'empereur à conserver à Pékin ceux qui pourraient être utiles dans les mathématiques. L'empereur confirma l'arrêt, et ordonna, par son édit, qu'on renvoyât les missionnaires à Macao, accompagnés d'un mandarin pour avoir soin d'eux dans le chemin, et pour les garantir de toute insulte. Ce sont les propres mots de l'édit.

Ainsi finissent le chapitre que lui consacre Voltaire et la querelle des rites chinois : sur le constat qu'il n'y a jamais de gagnant au jeu de la division et que l'intolérance religieuse finit par se retourner contre elle-même. Double constat qui reste à méditer dans les temps que nous traversons.

[1] Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)* , Québec, Les classiques des sciences sociales, site web : http://classiques.uqac. ca/, p. 22.

[2] Pour approfondir cette question voir notamment Jack B. Hoey, « Alessandro Valignano and the Restructuring of the Jesuit Mission in Japan, 1579-1582 », *Euletheria : A Graduate Student Journal*, vol. 1, 2010 ; Frédéric Tinguely, « Le monde multipolaire des Jésuites », in *La Renaissance décentrée*, actes du colloque de Genève des 26-29 septembre 2006, Genève, Droz, 2008, pp. 61-73.

[3] Pedro Arrupe, « Lettre aux Jésuites » (14 mai 1978) in *Écrits pour évangéliser*, présentés par J.-Y. Calvez, Paris, Desclée de Brouwer et Bellarmin [« Christus »], 1985, pp. 169-170.

[4] Cité par Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Québec, Les classiques des sciences sociales, site web : http://classiques.uqac. ca/, p. 47.

[5] Pour plus de détails voir *id*., p. 96.

[6] Selon Leibniz, L'Europe ne dépasserait la Chine que dans le domaine de la méditation, des matières spéculatives, des abstractions intellectuelles séparées de la matière, mathématiques et métaphysiques, d'une part, et dans l'art militaire, d'autre part, qui répugne aux Chinois comme toute forme de sauvagerie. Mais globalement, la Providence a placé aux deux extrémités du même continent les deux formes les plus abouties de la culture et de l'ornement du genre humain. Car les Chinois égalent les Européens sur le plan technique et les surpasse sur le plan politique et éthique ; voir Novissima *Sinica,* « Préface », dans Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, *plus plusieurs écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, L'Herne [« Bibliothèque des mythes et des religions »], pp. 58-59.

[7] Le *Journal des sçavans*, devenu plus tard *Journal des savants*, est le plus ancien périodique littéraire et scientifique d'Europe. Le premier numéro parut à Paris le 5 janvier 1665, sous la forme d'un bulletin de douze pages annonçant son objectif de faire connaître « ce qui se passe de nouveau dans la République des lettres ». Supprimée en 1792, sa publication reprend en 1816, sous son nouveau nom, et perdure depuis.

[8] Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, *plus plusieurs écrits sur la question religieuse de Chine*, présentés, traduits et annotés par Christiane Frémont, Paris, L'Herne [« Bibliothèque des mythes et des religions »], pp. 77-143.

[9] Nous suivons volontiers ici la présentation faite par Christiane, *Id*. pp. 21-31

[10] *Voltaire*, Paris, Hachette [« Les grands écrivains français »], 1906, p. 116.