

SEVERINO VARESCHI, *L'opera di evangelizzazione e di mediazione culturale di Martino Martini S.I. (1614-1661) tra Europa e Cina*, in «Studi trentini di scienze storiche. Sezione prima» (ISSN: 0392-0690), 73/4 (1994), pp. 365-409.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/stusto>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

## Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

## Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



## L'OPERA DI EVANGELIZZAZIONE E DI MEDIAZIONE CULTURALE DI MARTINO MARTINI S.I. (1614-1661) TRA EUROPA E CINA

SEVERINO VARESCHI

La fondazione del ginnasio tridentino all'inizio del Seicento e il suo affidamento ai gesuiti della provincia della Germania superiore, ebbe il merito di accostare almeno un po' la città di Trento al circuito delle idee e delle scienze del tempo, pur in una rigida cornice ecclesiastica e cattolica. Nelle aule del collegio dei gesuiti Martino Martini non imparò soltanto le materie di umanità e di scienze, ma respirò i vasti orizzonti geografici e apostolici propri di una multinazionale ecclesiastica qual'era la Compagnia di Gesù.

Essa era infatti attivamente impegnata, insieme con altri ordini religiosi più antichi, nell'immane opera di acculturazione e di evangelizzazione al seguito - e in tensione - con i conquistatori spagnoli e portoghesi.

### **1. Le missioni dei gesuiti in Estremo Oriente e il metodo dell'adattamento**

Se la evangelizzazione promossa dagli spagnoli delle Indie occidentali, nel contesto di una conquista con il ferro e il fuoco, avvenne per lo più con metodi spicci e massificanti, altrettanto non avvenne né poteva avvenire nei confronti delle civiltà più evolute e coscienti di sé dell'Oriente nelle quali si imbatté l'espansione coloniale dei portoghesi, che mirava a sottrarre agli arabi il monopolio del commercio delle spezie e di altri prodotti rari e preziosi con l'Europa. Lì l'intraprendenza e l'aggressività dell'Europa moderna dovette fare i conti con una realtà più capace di difendersi. In particolare innalzò una barriera invalicabile l'Impero di Mezzo retto dai Ming, vale a dire la Cina, che

era un po' il baricentro politico e culturale dell'Estremo Oriente. I portoghesi non poterono ottenere altro che la base commerciale di Macao, dalla quale promuovere, anche con la corruzione, affari commerciali con l'impero cinese. In questa situazione radicalmente diversa i missionari ebbero anche modo di impostare una evangelizzazione meno condizionata, rispetto alle Indie occidentali, dalle ragioni della conquista e dell'assimilazione<sup>1)</sup>.

Francesco Saverio aveva inaugurato molto presto la missione cristiana occidentale in Oriente, avendo come supporto logistico lo sforzo di penetrazione portoghese e come cornice i privilegi pontifici ai Portoghesi che configuravano il *Padroado* ecclesiastico della corona lusitana

---

<sup>1)</sup> Per un orientamento, cfr. H. BERNARD-MAITRE, voce *Chine*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 12 (1953) 693-741; IDEM, voce *Chinois (Rites)*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 12 (1953) 1731-1741; IDEM, *Il problema dei riti cinesi e malabarici*, in «*Concilium*» 3 (1967) fasc. 7, pp. 85-100; J. BRUCKER, voce *Chinois (Rites)*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* II/2 (1923) 2364-2392; J. BECKMANN, *La Chiesa nell'epoca dell'Assolutismo e dell'Illuminismo*, in: *Storia della Chiesa*, a cura di Hubert Jedin, Vol. VII, Milano 1978, pp. 354-368; F. BORTONE, *I Gesuiti alla corte di Pechino*, Roma 1969, pp. 141ss (popolare).

Per l'approfondimento: cfr. H. DUNNE, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1962; da completare con B. BIERMANN, *Notizen zum Ritenstreit*, in «*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*» 46 (1962) 296-302. Ancora: *East meet West. The Jesuits in China, 1582-1773*, a cura di Charles E. Ronan e Bonnie B. C. Ott., Loyola University Press, Chicago 1988. Molto utile, ETIEMBLE R., *Les Jésuites en Chine. La querelle des Rites*, Parigi 1966. Un approccio critico: J. GERNET, *Cina e cristianesimo. Azione e reazione*, Casale Monferrato 1984, recensioni di J. SEBES, in «*Archivum Historicum Societatis Jesu*» 54 (1985) 357-361 e altre ivi segnalate; altra recensione a Gernet: Cl. SOETENS, in «*Cristianesimo nella Storia*» 7 (1986) 167-174; utile, per quanto non esauriente, G. MINAMIKI S.I., *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Loyola University Press, Chicago 1985; sempre utilissimo: L. VON PASTOR, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, Vol. XIV/1, Roma 1932, pp. 152-156; 428-433; 610-613; IDEM, *Storia dei papi dalla fine del Medioevo*, Vol. XIV/2, Roma 1932, pp. 476-479; e specialmente: IDEM, *Storia dei Papi nel periodo dell'Assolutismo*, Vol. XV, Roma 1933, pp. 303-370 (si basa prevalentemente su BRUCKER, cit.); G. PRAY, *Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche*, 3 voll., Augsburg 1791 (punto di vista gesuitico; ampio materiale). K. SCHATZ, *Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit des 17./18. Jahrhunderts*, in «*Stimmen der Zeit*» 104 (1979) 593-608 (una lettura di sistema molto penetrante); molto brevemente: J. CHARBONNIER, *Histoire des chrétiens de Chine*, Paris 1992, pp. 156-157.

sull'evangelizzazione e sulla chiesa dei rispettivi territori di attribuzione. Significativamente, dopo essersi dedicato per un decennio alla evangelizzazione dell'India e del Giappone, il Saverio intendeva coronare la sua opera con la missione in Cina, ma morì il 3 dicembre 1552 sull'isolotto di Sancian non lontano da Canton, sulla soglia dell'impero celeste. Nel 1576 Macao venne eretta a sede vescovile e fu per oltre un secolo l'unica del continente cinese, che aveva come riferimento metropolitano ancora solo Goa in India<sup>2</sup>).

I primi tentativi di una missione orientale con metodologie nuove risalgono al visitatore gesuita Alessandro Valignano. Altri due gesuiti italiani, Michele Ruggieri e Matteo Ricci, ottennero per primi nel 1583 di oltrepassare Macao e, tappa dopo tappa, raggiungere Pechino, col permesso dell'imperatore (1601-1610). Ricci divenne il vero fondatore della missione cattolica in Cina e colui che mise a punto il nuovo metodo missionario: interessare i cinesi all'offerta culturale, scientifica e tecnica dell'Occidente, per poi proporre loro, sulla base del credito ottenuto, il cristianesimo, facendo leva sugli elementi comuni che si offrivano<sup>3</sup>).

In un primo tempo Ricci aveva assunto le vesti e l'immagine del monaco. In realtà si accorse presto che quella del bonzo nei circoli che contavano, ad orientamento illuministico confuciano, non era una figura stimata. Inoltre il buddismo era un concorrente diretto della religione cristiana e mal si prestava a fungere da trampolino per un'altra religione. Molto meglio presentarsi come letterato, maestro di scienza e di filosofia venuto dall'Occidente, disposto a scambiare con i colleghi cinesi. In effetti, fare breccia nell'ambiente dei letterati, che erano

---

<sup>2</sup>) Per l'instaurarsi della gerarchia cattolica in Cina, cfr. *Atlas zur Kirchengeschichte*, a cura di H. Jedin - K. S. Latourette - J. Martin, Freiburg-Basel-Wien, carte 89D e 106B e relativi commentari.

<sup>3</sup>) Cfr. J. BETTRAY, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China* (= Analecta Gregoriana 76), Roma 1955; J. SHIH, *Il metodo missionario di Matteo Ricci*, in «La Civiltà Cattolica» 134 (1983) I 141-150; G. RULLI, *Un ponte tra la Cina e l'occidente. L'opera di Matteo Ricci (1582-1610)*, in «La Civiltà Cattolica» 134 (1983) I 82-92; B. SORGE, *Il Padre Matteo Ricci in Cina, pioniere di «mediazione culturale»*, in «La Civiltà Cattolica» 131 (1980) III 32-46; G. MELIS, *Chinese philosophy and classics in the works of Martino Martini S.J. (1614-1661)*, in: *International symposium on chinese-western cultural interchange in commemoration of the 400<sup>th</sup> anniversary of the arrival of Matteo Ricci, S.J. in China*, Taiwan 1983, pp. 473-513.

anche la classe burocratica dello stato, dava buone speranze di poter poi condurre una missione efficace e ad ampio raggio presso il resto della popolazione e dei territori. Era questo anche in maniera più generale il metodo che i gesuiti coltivavano in Europa: una missione «dall'alto verso il basso»: guadagnare i vertici di una società al cristianesimo e alla chiesa, ripromettendosi dopo un appoggio strategico ed efficace all'opera di evangelizzazione di tutta la massa. L'opera educativa nei collegi della nobiltà e del patriziato delle città europee, come anche la presenza presso le corti, discendeva da questa intuizione.

Nella Cina del tempo c'erano tre indirizzi culturali-religiosi prevalenti: buddismo, taoismo, confucianesimo. I primi due, più specificamente religiosi, erano impraticabili come canale della evangelizzazione in quanto «idolatratico» il primo e «ateista» il secondo. La vera anima della civilizzazione cinese erano tuttavia le massime di Confucio, il suo insegnamento e il riferimento patriottico alla sua memoria: una specie di culto civico in cui lo stato imperiale si riconosceva e trovava una sua coerenza. Ricci era convinto che cercando e mostrando delle armonie e delle convergenze tra saggezza occidentale e cristiana da una parte e confuciana dall'altra si poteva costruire il ponte sul quale far passare l'offerta del vangelo. Questo non è soltanto un trucco gesuitico: presso Ricci, come presso Martini, c'è stima sincera della civilizzazione cinese e della sapienza confuciana. Essi studiano la lingua cinese e Ricci approfondisce la conoscenza dei classici: storiografi, filosofi, cosmologi e scienziati. In cambio offre le conoscenze matematiche e astronomiche degli occidentali quali egli (e Martini) aveva bene appreso dai Padri Clavius e Kircher e da tutta la scuola matematica del Collegio Romano. Questo procurò al Ricci e ai suoi confratelli successori anche l'attenzione e il favore della corte, che aveva bisogno di buone conoscenze matematiche e astronomiche per il complicato calcolo del calendario cinese.

Con questo metodo Ricci conquistò la fiducia dei mandarini, letterati funzionari dello stato nell'amministrazione e nella giustizia. Essi venivano reclutati dal ceto dei letterati, anzi praticamente coincidevano con esso, poiché solo i letterati potevano fungere da funzionari dello stato e, viceversa, la formazione letteraria era essenzialmente finalizzata al servizio burocratico. Alcuni (Paolo, Ignazio, Michele i loro nomi cristiani) si convertirono molto presto al cristianesimo.

Dallo studio dei classici Ricci si convinse anche che le dottrine confuciane originarie non erano idolatriche e che ammettevano, sulla base di una sana teologia naturale, un Dio unico e creatore, che premia

il bene e punisce il male, come anche l'esistenza di un'anima immortale<sup>4</sup>). Ciò alle origini della filosofia confuciana, nel VI sec. a.C. Successivamente la penetrazione in Cina del buddismo introdusse all'inizio dell'era cristiana nell'Impero Celeste l'idolatria politeistica. Più tardi ancora i commentatori neoconfuciani avevano introdotto massicce dosi di filosofia materialistica nella vulgata confuciana<sup>5</sup>). Sulla base delle fonti più antiche e originali, scartati gli spurî sviluppi successivi, Ricci credette pertanto di poter fare un buon tratto di strada con la filosofia confuciana e con la civiltà cinese<sup>6</sup>).

Concretamente i problemi posti da questo incontro e possibile innesto del vangelo sulla cultura cinese erano soprattutto di due ordini: la questione dei «termini» e quella dei «riti».

La prima riguardava i termini da usare per le parole della religione in Cina: Dio, anima, ma anche Messa ecc. La domanda era: in mancanza di ogni tradizione terminologica cristiana si potevano utilizzare le parole del lessico religioso e rituale cinese o ciò determinava un pericolo di sincretismo e di deviazione nella dottrina della fede? L'alternativa era l'adozione pura e semplice dei termini occidentali latini. Il problema era acuitizzato dal fatto che la lingua cinese non possedeva neppure un termine specifico per dire «Dio»<sup>7</sup>).

La «questione dei riti» riguardava invece l'ammissibilità o meno di certe cerimonie e riti verso i defunti e verso Confucio e altre usanze a cui i cinesi si mostravano molto attaccati e che potevano anch'esse eventualmente configurare un pericolo di sincretismo.

Non erano problemi semplici: l'evangelizzazione del Giappone, ai tempi di Ricci già progredita e ricca di esperienze, consigliava pruden-

---

<sup>4</sup>) Cfr. J.W. WITEK, *Un dialogo sui fenomeni astronomici nella Cina dei primi del Settecento*, in «Civiltà Cattolica» 1994 II 552-566.

<sup>5</sup>) Witek però, *Ibidem*, p. 555, segnala in Ricci una valutazione meno negativa della più recente filosofia neoconfuciana.

<sup>6</sup>) Cfr. J. SAINSAULIEU, *Le confucianisme des Jésuites*, in: *La Mission Française de Pékin aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Actes du Colloque International de Sinologie (= La Chine au temps des Lumières 2), Paris 1976, pp. 41-57.

<sup>7</sup>) Cfr. J. DEHERGNE, *Un problème ardu: le nom de Dieu en chinois*, in: *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise a partir du XVII<sup>e</sup> Siècle*. Actes du III<sup>e</sup> Colloque International de Sinologie (= La Chine au temps des Lumières 6), Paris 1983, pp. 13-44 (in particolare 37-44).

za, specialmente nel campo dei termini religiosi. L'assunzione di termini religiosi giapponesi praticata molto fiduciosamente da Francesco Saverio all'inizio della missione orientale aveva dato luogo a gravi confusioni ed era stata subito ritirata, rassegnandosi all'utilizzo di termini portoghesi (cioè latini), al massimo giapponesizzati nella fonetica. Con ciò però si veniva meno a una delle preoccupazioni qualificanti del nuovo metodo missionario.

Quanto alla lingua cinese, essa, come è già stato detto, non disponeva della parola «Dio», ma utilizzava (in analogia materiale all'uso ebraico) il termine Tien/Cielo. Certamente poi non disponeva del termine Messa. Si poteva utilizzare la parola «sacrificio»? Ma quali garanzie offriva questo termine di non veicolare un generalissimo concetto di sacrificio alla divinità di tipo storico-religioso in cui era pressoché impossibile salvaguardare la specificità della Messa cristiana?

Quanto ai riti, si trattava soprattutto delle cerimonie di devozione a Confucio, oppure di memoria dei defunti: si dovevano classificare come azioni religiose, di tipo idolatrico o quantomeno superstizioso, oppure si trattava di usanze di tipo civico e folkloristico che non comportavano una opzione religiosa incompatibile con il cristianesimo?

Si tenga presente che, specialmente nel caso dei riti, la loro «ricaduta» e la posta in gioco erano molto grandi: non praticarli - tanto più proibirli - significava automaticamente porsi al di fuori della società cinese, se non addirittura dare ansa a sospetti di inaffidabilità verso di essa e verso l'onnipresente macchina statale. In queste condizioni per Ricci non c'era nessuna possibilità di successo della predicazione cristiana e della «plantatio ecclesiae» nell'Impero celeste. Ciò tanto meno se si pensa che la classe più direttamente mirata dagli sforzi evangelizzatori del Ricci erano i letterati e i mandarini, che erano i custodi delle tradizioni della civiltà cinese e confuciana e non avrebbero di certo potuto abbandonare le sue pratiche più tipiche.

Le discussioni sui termini e sui riti continuarono anche dopo la morte di Ricci all'interno della Compagnia di Gesù e se, per i termini, prevalse col tempo l'uso delle parole cinesi Tien o Tien-Tschu («Signore del cielo»), scartando invece Chang-ti («Imperatore supremo»), per i riti non sembravano esserci, a parere della maggioranza dei missionari gesuiti, difficoltà insormontabili e in questo modo la pratica dell'adattamento venne generalmente adottata, anche se non senza qualche strascico.

Tutto ciò del resto avveniva in un ambiente sostanzialmente chiuso e schermato da interferenze esterne, in regioni lontanissime in cui i



missionari gesuiti praticamente gestivano in piena autonomia la missione cristiana. Gli unici contatti erano quelli con il *Padroado* ecclesiastico portoghese e con la Compagnia di Gesù. I gesuiti avevano anche ottenuto dal papa Gregorio XIII che soltanto la Compagnia di Gesù potesse evangelizzare l'Estremo Oriente. Nel frattempo si erano anche definiti più precisamente i confini tra i due imperi coloniali iberici in Oriente e la pressione spagnola dal Pacifico proveniente dalle Indie occidentali aveva fatto sì che le Filippine e e altri territori venissero compresi nell'area di influenza dei sovrani di Spagna.

## 2. Una diversa metodologia missionaria

Nelle colonie spagnole vigeva l'approccio più rozzo e ispanico integrale che le condizioni enormemente inferiori della civilizzazione andina avevano permesso ai conquistatori e che la chiesa del *Vicariato* regio spagnolo aveva assunto come normale. Nel 1631 si venne alla collisione tra i due metodi e le due impostazioni: favoriti dal ritiro ad opera di Urbano VIII del regime monopolistico a suo tempo concesso ai gesuiti, sbarcarono sulle coste cinesi del Fujian, provenienti dalle Filippine<sup>8</sup>), i primi missionari spagnoli e non gesuiti e si imbararono in comunità cristiane evangelizzate dai gesuiti «portoghesi» che praticavano le cerimonie tradizionali cinesi. I nuovi arrivati classificarono senza indugio quelle pratiche come idolatriche e superstiziose. Discussa prima la cosa tra di loro, venne poi portata ai capitoli provinciali delle Filippine e all'arcivescovo di Manila (che quale sede metropolitana della chiesa del *Vicariato* regio spagnolo in Estremo Oriente era già per altri motivi in concorrenza con la giurisdizione «portoghese» di Goa): il verdetto di tutti quanti fu che la prassi denunciata dovesse venire abbandonata. Nell'impossibilità di risolverla in Oriente, la questione venne portata a Roma.

---

<sup>8</sup>) Cfr. per la loro missione F. MARGIOTTI, *I riti cinesi davanti alla S. C. de Propaganda Fide prima del 1643*, in «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» 35 (1979) 133-153; 192-211; IDEM, *La Cina, ginepraio di questioni secolari*, in: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, Vol. I/2 (1622-1700), a cura di J. Metzler, Rom-Freiburg-Wien 1972, pp. 597-631 (la questione dei riti fino all'invio dei Vicari apostolici); soprattutto però: B. BIERMANN, *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China* (= *Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte* 10), Münster in W. 1927.

Oltre che su questi elementi già segnalati, la poca intesa tra le due iniziative missionarie si fondava anche su un diverso metodo missionario, che già in Europa differenziava il ministero dei rispettivi ordini<sup>9)</sup>. Abbiamo già definito prima il metodo gesuitico come «dall'alto verso il basso», vale a dire inteso a conquistare le *élites* culturali, politiche, sociali per potere successivamente (dopo un congruo periodo di paziente incubazione nelle alte sfere) più agevolmente conquistare la più ampia base popolare. Inoltre la pedagogia dei gesuiti, sperimentata ormai validamente in tanti loro collegi e studentati, valorizzava ampiamente la base «naturale» e creaturale (*humanitas*) in ordine al passaggio al piano ulteriore della Rivelazione e della evangelizzazione. Proprio con questa impostazione esplicitamente umanistica essi si erano segnalati anche nella reazione al luteranesimo e al giansenismo.

Gli ordini mendicanti (soprattutto francescani e domenicani), avevano invece una *audience* più popolare e prediligevano metodi di predicazione e di evangelizzazione più diretti, più impressionanti e meno mediati. Anche nelle missioni del Nuovo Mondo, nelle quali erano presenti in gran numero, alle tortuosità dell'inculturazione e dell'adattamento essi preferivano la proposta diretta e anche shockante del messaggio evangelico, in particolare insistendo sulla centralità della passione e della croce, secondo i classici moduli della pietà popolare barocca. Anche nel Fujian, dove erano giunti nel 1633, Antonio de S. Maria Caballero e Juan Bautista de Morales, francescano il primo e domenicano il secondo, vestiti del saio, brandivano una croce e scorrevano le strade a predicare il verbo della salvezza. Ciò del resto facevano nelle missioni popolari in Europa. Ricci invece iniziava i suoi neofiti cinesi soltanto progressivamente alle devozioni alla passione e croce del Signore, osservando una certa «disciplina dell'arcano». Nelle chiese dei gesuiti la croce non campeggiava in pubblico, ma veniva mostrata, come ci informa Martini, aprendo le ante di un armadio dopo che l'assemblea dei credenti si era radunata. Ricci e compagni amavano inoltre vestire l'abbigliamento dei letterati e dei mandarini, quasi come dei colleghi.

---

<sup>9)</sup> J. SEBES, *A comparative study of religious missions in three civilisations: India, China and Japan*, in: *Appréciation par l'Europe de la tradition chinoise a partir du XVII<sup>e</sup> Siècle*. Actes du III<sup>e</sup> Colloque International de Sinologie (= *La Chine au temps des Lumières* 6), Paris 1983, pp. 271-290; cfr. anche le osservazioni di BECKMANN, cit. a nota 1.

L'incomprensione che avvenne sulle coste della Cina di fronte a Formosa era dunque tutt'altro che casuale. Siccome poi l'uditorio popolare dei frati era ben poco familiarizzato con i classici cinesi a cui Ricci amava riferirsi, i frati non avevano tutti i torti nel parlare di una pratica superstiziosa da parte dei cinesi delle onoranze a Confucio o ai defunti: era praticamente impossibile ai popolani cinesi che i frati evangelizzavano praticare i «riti» nella maniera pulita, antica, che Ricci credeva di avere ritrovato nei classici, scartate le mediazioni e volgarizzazioni successive.

Le denunce dei domenicani vennero portate a Roma dal sunnominato Morales negli anni Quaranta. Si criticava la reticenza con cui i gesuiti mettevano i catecumeni cinesi a conoscenza dei precetti ecclesiastici riguardanti la messa domenicale, il riposo festivo, la comunione pasquale; e poi una presunta tolleranza dell'usura; certe deroghe al rituale romano che i gesuiti si concedevano nell'amministrazione dei sacramenti del battesimo e dell'unzione; la tolleranza dei «riti» in onore dei Confucio e dei defunti; infine la presunta reticenza con cui essi predicavano e mostravano la croce, in quanto ripugnante alla sensibilità religiosa dei cinesi (come già degli ebrei e dei greci, del resto). Carne al fuoco della discussione dunque ce n'era.

A Roma in questo frangente non ci si curò di sentire adeguatamente i gesuiti sulla materia. D'altra parte essi avevano tradizionalmente gestito in maniera molto indipendente l'evangelizzazione della Cina, con l'occhio rivolto più a Lisbona che a Roma, fiduciosi nel regime di monopolio che era stato loro riconosciuto dalla stessa Sede romana. Così nel 1645 Propaganda Fide, non senza la collaborazione tecnica del S. Ufficio, pubblicò un decreto in cui tutte le pratiche denunciate da Morales, sintetizzate in 17 punti, venivano dichiarate illecite e proibite<sup>10</sup>).

Che il dicastero missionario abbia assunto una posizione così severa verso l'opera dei gesuiti della Cina può apparire strano. Giova tenere presente il contesto in cui era nato una ventina d'anni prima questo dicastero<sup>11</sup>). Propaganda Fide era stata fondata nel 1622 di

---

<sup>10</sup>) Il testo del decreto in: *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, seu Decreta, Instructiones, Rescripta pro apostolicis missionibus*, Vol. I (1622-1866), Romae 1907, pp. 30-35; cfr. PASTOR, *Storia dei Papi*, XIV/1 (come a nota 1) pp. 153-156.

<sup>11</sup>) Cfr. J. GLAZIK, *La fondazione della congregazione di Propaganda Fide*, in: *Riforma e Controriforma* (= Storia della Chiesa, a cura di Hubert Jedin), Vol. VI,

fronte all'immenso compito della missione universale che si era imposto alla chiesa con le scoperte geografiche e le conquiste coloniali del secolo precedente, A suo tempo il papa non aveva trovato di meglio che affidare alla responsabilità cristiana dei re di Spagna e Portogallo il compito dell'evangelizzazione delle nuove terre e popolazioni. Questo compito i monarchi iberici si erano assunti ben volentieri, in primo luogo perché erano e volevano essere sovrani cristiani, responsabili della difesa e della diffusione della religione, secondo il modello di pensiero medievale. Del resto la «sovranità religiosa» era anche in Europa parte integrante delle prerogative del principe e contribuiva in misura non secondaria al farsi stato del suo territorio. Nello stesso tempo l'affidamento ai sovrani iberici da parte del papa della missione cristiana costituiva una legittimazione dei loro domini oltremare agli occhi dei concorrenti europei, nonché dei popoli stessi assoggettati. Per tutti questi motivi il controllo sul rispettivo ambito missionario era esercitato in maniera decisa e irriducibile: solo da Siviglia si poteva imbarcarsi per i territori di missione affidati al *Vicariato ecclesiastico spagnolo* e solo da Lisbona per quelli del *Padroado portoghese*. Ad un certo punto il papato, che nel corso del sec. XVI e XVII - superata la crisi della spaccatura religiosa in Europa e assunto il controllo della riforma interna della Chiesa - stava recuperando in pieno l'esercizio delle proprie prerogative primaziali e intendeva porre argini al crescente assolutismo e giurisdizionalismo dei principi, si dotò di un proprio dicastero autonomo per la missione.

Le potenze cattoliche iberiche non volevano però saperne di quella che reputavano una intrusione in un campo di loro esclusiva competenza. Per provare a concorrere con i patronati iberici, Propaganda Fide dovette fare affidamento sull'altra potenza europea che a sua volta cercava un modo di inserirsi nella lotta per il controllo dei territori extraeuropei: la Francia dei cardinali Richelieu e Mazzarino. La con-

---

Milano 1975, pp. 745-750; BECKMANN, *Ibidem*, vol. VII, Milano 1978, pp. 330ss.; cfr. anche J. GUENNOU, *Les arrières-plans politiques et financiers de la querelle des rites*, in: *La Mission Française de Pékin aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*. Actes du Colloque International de Sinologie (= *La Chine au temps des Lumières* 2), Paris 1976, pp. 107-113; cfr. infine D.F. LACH, *Propaganda Fide and the China Mission: Seventeenth Century*, in: *International symposium on chinese-western cultural interchange in commemoration of the 400<sup>th</sup> anniversary of the arrival of Matteo Ricci, S.J. in China*, Taiwan 1983, pp. 297-310.



R. P. MARTINUS MARTINI<sup>9</sup> TRID GEOGRAPHIÆ & ASTRONOMI  
PERITISSIM<sup>9</sup> A<sup>o</sup> MDCXLI IN SINAS PENETRAVIT, A REGNI PRIN  
CIPALIBUS OB EXIMIAM PRUDENTIAM ET VIRTUTEM HONORAT<sup>9</sup> A<sup>o</sup>  
MDCCLI ROMAM PROCURATOR MISSUS, A PIRATIS ET TEMPE  
STATE VEXAT<sup>9</sup> OB IN URBE HANGCHEU, VI JUN MDCCLXI ET XIV

Ritratto di M. Martini, di ignoto, sec. XVII, Museo Provinciale d'arte, Castello del Buonconsiglio, Trento.

gregazione di Propaganda Fide non era dunque nata all'insegna di un buon rapporto con i patronati regi d'oltremare e forse anche per questo non ci appare molto disponibile alle ragioni dei gesuiti della Cina, che erano il personale missionario del *Padroado*.

### 3. Il ricorso dei gesuiti e la missione di Martini

È proprio nei provvedimenti di difesa presi dai gesuiti contro il decreto di Propaganda Fide che incontriamo Martino Martini. Nato a Trento il 20 settembre 1614<sup>12)</sup> come quintogenito di Andrea e di Cecilia de Rubeis da una famiglia di commercianti originaria di Besagno presso Mori da una generazione installata in Trento e iscritta nel libro della cittadinanza, Martino ricevette in famiglia una intensa educazione cristiana e presso il neoeretto collegio dei Gesuiti in città una buona formazione religiosa e scolastica. Dal 1615 avevano cominciato a girare nei collegi dei gesuiti le opere del primo grande missionario della Cina Matteo Ricci portate in Europa e diffuse dal suo confratello Nicolò Trigault. Presenti anche nelle Indie occidentali, i gesuiti ritenevano quelle orientali l'obiettivo specifico ed eletto del loro ordine: portare a Cristo nazioni e culture immense, praticamente mai conosciute dagli occidentali, di alto profilo civile e culturale.

Nell'ottobre 1632 Martini entrò nel noviziato romano della Compagnia di Gesù presso S. Andrea al Quirinale. Compì la sua formazione religiosa ed accademica nel Collegio Romano, oramai il «top» della formazione umanistica e teologica cattolica. Un posto di rilievo godevano qui le scienze matematiche e astronomiche, con il padre Clavius prima, ora il p. Kircher e altri<sup>13)</sup>.

Compiuta la prima parte della formazione, Martini venne subito

---

<sup>12)</sup> È la data di battesimo, ma senza dubbio coincide con quella di nascita. Per i dati biografici cfr. J. DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1522 à 1800* (= Bibliotheca Instituti Historici Societatis Jesu 37), Roma-Paris 1973, p. 166. B. BOLOGNANI, *L'Europa scopre il volto della Cina. Prima biografia di P. Martino Martini, Missionario Sinologo Geografo (1614-1661)* (= Collana di pubblicazioni della Biblioteca dei Padri Francescani 8), Trento 1978; F. GHETTA, *Martino Martini nella sua città*, in: *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo*, a cura di G. Melis, Trento 1983, pp. 333-356.

<sup>13)</sup> Cfr. M.R. DI SIMONE, *Il Collegio Romano nella prima metà del Seicento*, in: *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo* (come a nota 12), pp. 301-

spedito a Lisbona per prepararsi alla missione in Cina. Nella metropoli lusitana tra il 1637 e il 1639 compì gli studi di teologia e venne ordinato sacerdote. Il 26 marzo 1640, in compagnia di altri 25 confratelli, salpò alla volta dell'Oriente. Dopo un viaggio lungo e tormentato da ricorrenti epidemie di malaria che imperversava nelle navi, nel 1642 sbarcò a Macao, la colonia portoghese alle porte della Cina. Appena il tempo di imparare i rudimenti della lingua e di ottenere i permessi per risiedere nell'impero, quindi dentro verso l'interno nell'esercizio effettivo della missione. Poco tempo dopo venne assegnato alla residenza di Hangzhou, nella provincia del Zhejiang, che dopo il suo secondo ritorno in Cina resse da superiore. Tuttavia si spostava frequentemente, al punto che visitò personalmente sette delle quindici provincie della Cina di allora<sup>14</sup>).

L'opera di questo trentino nell'Impero celeste si dispiegava irruente quando piombò sulla missione cinese il decreto romano del 1645. Ora bisognava fare qualcosa, soprattutto informare le autorità romane sulle esatte modalità e limiti della prassi dei gesuiti, nonché sulle le ragioni della medesima, colmando quel deficit di informazione che a parere della Compagnia era la causa principale della sfavorevole decisione del dicastero della missione.

Non senza qualche intrigo<sup>15</sup>), Martini riuscì a farsi mandare a Roma dai superiori provinciali per la delicata missione. Alla volta dell'Europa viaggiava anche un suo confratello polacco, Michael Boym, incaricato di una missione di carattere più politico: informare le corti europee, prima fra tutte quella romana, dell'invasione tartara che era in atto in quegli anni e che aveva determinato nel 1644 la fine della dinastia dei Ming e l'inizio di quella mancese dei Ching. Quanto a Martini, oltre all'incarico nella «questione dei riti» aveva alcune altre

---

317. Si tenga presente che nella contemporanea disputa circa il sistema copernicano i professori del Collegio Romano criticarono Galileo non per le sue affermazioni puramente matematiche (ritenenute «probabili» dai matematici gesuiti), ma per le implicanze teologiche che esse, a loro parere, comportavano.

<sup>14</sup>) Per i viaggi e spostamenti di Martino Martini in Cina, cfr. G. MELIS, *I viaggi di Martino Martini in Cina*, in: *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo* (come a nota 12), pp. 393-420; cfr. anche XU MINGLONG, *Review on Martini's Traces in China*, relazione presentata al convegno su Martino Martini, figura e opere, tenutosi a Pechino dal 5 all'8 aprile 1994, di prossima pubblicazione.

<sup>15</sup>) Cfr. J. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini nella controversia dei Riti Cinesi*, in: *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo*, (come a nota 12) pp. 450-454.

commissioni minori, tutte finalizzate alla promozione della missione cinese, e una attinente una questione interna all'ordine, cioè fornire alle autorità generalizie informazioni circa la posizione di un gesuita tedesco che era a capo della missione di Pechino, Adam Schall von Bell, primo matematico presso la corte, il quale in quella posizione assolutamente strategica perseguiva una linea tutta sua e poco docile alle istruzioni dei superiori provinciali.

Probabilmente nel dicembre 1650 Martini partì da Anhai nel Fujian alla volta delle Filippine e giunse via Indonesia e Capo di Buona Speranza in Europa nell'estate del 1653, sbattuto da una tempesta sulle coste della Norvegia. A fine agosto era ad Amsterdam. Quindi discese l'Europa in direzione di Roma, ma senza fretta, giungendovi solo due anni dopo all'inizio dell'estate del 1655.

Ma non fu per turismo. Egli portava dalla Cina molte informazioni interessanti per l'Europa e aveva lavorato consapevolmente per questo, sia in Oriente che lungo l'interminabile viaggio. La diffusione delle opere del Ricci e di altri gesuiti in Europa durante quarant'anni, più che estinguere, aveva acceso l'interesse del Vecchio Mondo per quella terra lontana e fascinosa. In vista della sua missione presso le congregazioni romane bisognava inoltre preparare, lì e altrove, un terreno di conoscenza e di stima della realtà cinese. Si può dire che se Ricci aveva fatto conoscere ai cinesi l'Occidente e le sue scienze e le interessanti applicazioni tecniche, in vista dell'evangelizzazione, ora l'urgenza era opposta: bisognava informare l'Occidente e soprattutto la Curia romana sulla realtà cinese, mostrare le grandi possibilità della missione, smantellare prevenzioni. Paradossalmente il pericolo per l'evangelizzazione della Cina, secondo l'analisi dei missionari gesuiti, proveniva ora dai confratelli degli altri ordini e dalle congregazioni romane che avevano creduto alla loro versione.

A metà 1655 Martini giunse pertanto a Roma preceduto dalla pubblicazione a stampa di importanti opere sulla realtà cinese: la *Brevis relatio*, il *De bello Tartarico* e soprattutto l'*Atlas Sinensis*. Dopo il suo ritorno in Cina verrà pubblicata la *Prima Decas*. Vediamole molto brevemente nel loro contenuto e nel loro significato: ad esse, oltre che all'operazione romana che stiamo descrivendo, è legata la fama e il merito di Martino Martini<sup>16)</sup>.

---

<sup>16)</sup> Per la rassegna delle opere letterarie di Martini e una breve presentazione, cfr. L. PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques sur Jésuites de l'ancienne*



La *Brevis relatio de numero et qualitate christianorum apud Sinas*<sup>17)</sup> venne stampata a Roma nel 1654, cioè prima ancora che Martini vi arrivasse di persona, ed è indirizzata a Propaganda Fide per informare sullo stato delle cristianità cinesi<sup>18)</sup>. Martini fornisce anche dei numeri: nel 1627 i cristiani in Cina sarebbero stati 30.000, nel 1640 60/70.000, nel 1651 (il dato più aggiornato di cui dispone) 150.000<sup>19)</sup>. Elenca anche le differenti categorie sociali nelle quali il cristianesimo ha preso piede: sono cristiani 10 dottori, 11 licenziati, 291 baccalarej; ci sono anche nobildonne e personaggi della corte e pure rappresentanti della dinastia imperiale dei Ming. Ma anche i nuovi sopravvenuti, gli invasori tartari (e la dinastia Ching), si ponevano con attenzione e rispetto di fronte alla nuova dottrina venuta dall'Occidente. Nella *Brevis Relatio* Martini difende i cristiani cinesi dalle accuse, mosse loro dai nuovi missionari, di essere cristiani solo a metà.

Il *De bello Tartarico*<sup>20)</sup> venne stampato anch'esso nel 1654, ad Anversa in Fiandra. Fu il libro di Martini più diffuso a suo tempo e conobbe molte traduzioni. Si può quasi definire un «instant book» perché riferiva degli sconvolgimenti politico-militari che interessavano la Cina in quegli anni. Le ultime notizie che vi sono contenute Martini le ricevette in Europa dalle lettere dei suoi confratelli. Non da ultimo per ragioni commerciali, gli occidentali erano vivamente interessati a

---

*mission de Chine 1552-1773*, Vol. I (= Varietés Sinologiques 59), Shanghai 1932 (Reprint Neudeln/Liechtenstein 1971), pp. 256-262 (Nr. 90); per la rassegna completa delle varie edizioni e traduzioni, cfr. l'indice dei nomi nei volumi di R. STREIT e altri, *Bibliotheca missionum*, Vol. V: *Asiatische Missionsliteratur 1600-1699*, Aachen 1929; Vol. VII: *Chinesische Missionsliteratur 1700-1799*, Aachen 1931; Vol. XIII: *Chinesische Missionsliteratur 1885-1909*, Rom-Freiburg-Wien 1959.

<sup>17)</sup> Cfr. A. LAZZAROTTO, *La cristianità in Cina secondo la Brevis Relatio*, in: *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo*, (come a nota 12) pp. 377-384.

<sup>18)</sup> Con questo termine, nelle fonti e nella letteratura vengono di solito chiamate le comunità cristiane cinesi.

<sup>19)</sup> Questi numeri concordano sostanzialmente con quelli forniti da B. WILLEKE, voce *China*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* II (1958) col. 1065 e H. BERNARD-MAITRE, voce *Chine*, in: *Dictionnaire de Histoire et Géographie Ecclésiastiques* XII (1953) col. 710.

<sup>20)</sup> Cfr. P. CORRADINI, *Martino Martini storico della Cina: il De bello Tartarico*, in: *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo*, (come a nota 12) pp. 173-184; cfr. anche la relazione di J. SHIH al convegno su Martino Martini, figura e opere, tenutosi a Pechino dal 5 all'8 aprile 1994, di prossima pubblicazione.

ciò che stava succedendo in Cina. Quanto ai tartari, Martini non li colloca soltanto sotto la categoria degli invasori, ma - ancora una volta - mostra interesse per i loro costumi e la loro civiltà. Egli stesso del resto era stato rispettato dai mancesi proprio ostentando la sua qualifica e i suoi strumenti di «dottore della legge divina venuto dal grande Occidente», come aveva scritto su un cartello affisso alla porta della sua casa al momento della loro irruzione<sup>21</sup>).

L'opera a cui Martini legò il suo nome nel lungo periodo fu il *Novus Atlas Sinensis*<sup>22</sup>), stampato per la prima volta ad Amsterdam nel 1655, dedicato all'arciduca, poi imperatore, Leopoldo d'Austria e successivamente continuamente riedito e tradotto. Per lo meno fino al 1730 il *Novus Atlas* rimase l'opera di riferimento per la conoscenza della Cina in Europa. Fiutando l'affare, se ne assicurò la stampa Joan Blaeu, un editore specializzato olandese. Non di sola cartografia si tratta nell'*Atlas*, ma anche di entrate tributarie, carattere delle popolazioni, natura, industria, curiosità, monumenti. L'*Atlas* è un imponente *in-folio* di 170 pagine, con 17 carte geografiche: la Cina intera, il Giappone e 15 provincie cinesi. L'immenso territorio cinese è inquadrato con tecniche cartografiche e geodetiche fino allora non ancora applicate alla Cina. Una mezza dozzina delle provincie cinesi erano state visitate di persona dal Martini; delle altre egli riferisce sulla base di letture o di informazioni orali.

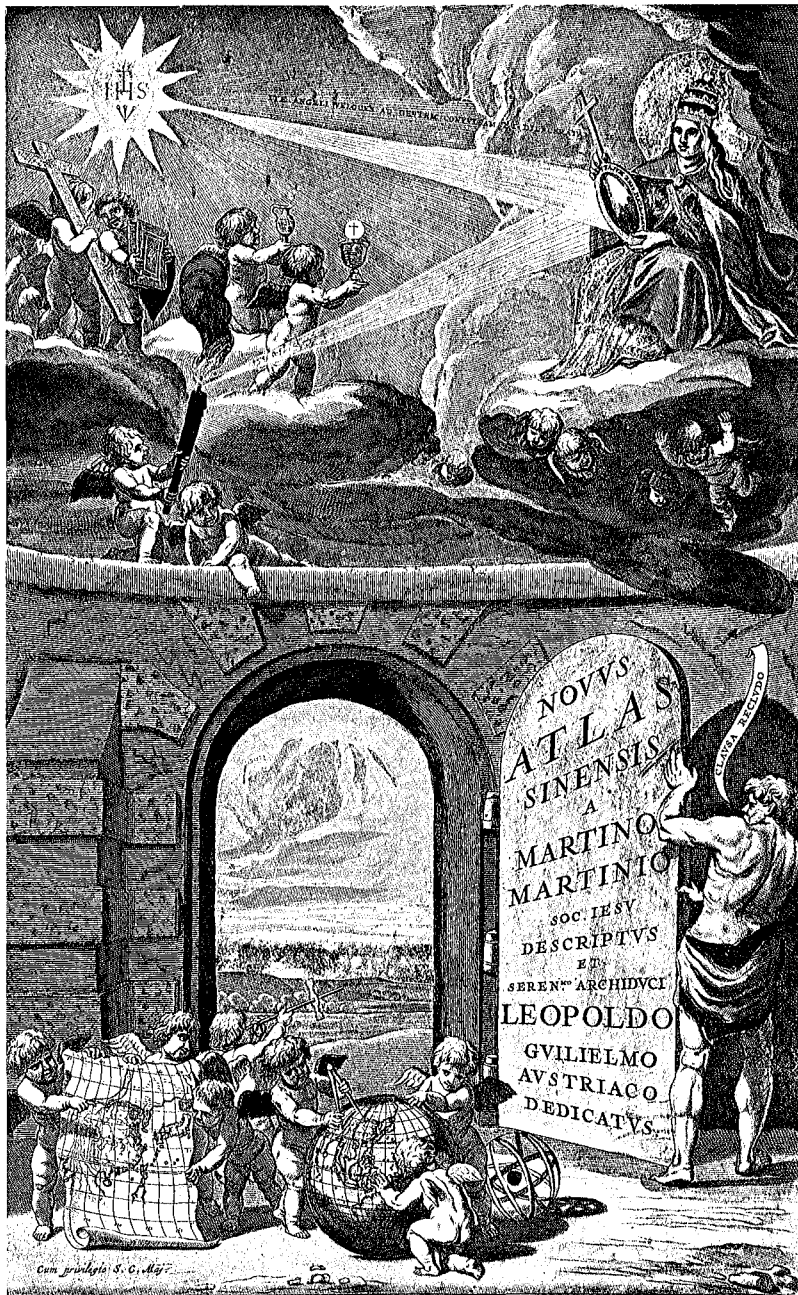
L'ultima grande opera, la *Sinicae Historiae Decas Prima*<sup>23</sup>), venne pubblicata a Monaco nel 1658 a un anno di distanza dalla sua seconda partenza per la Cina. Grossa di 400 pagine, la *Prima Decade*

---

<sup>21</sup>) Cfr. Martino Martini, *Geografo Cartografo Storico Teologo*, (come a nota 12) p. 67.

<sup>22</sup>) Cfr. le relazioni di O. BALDACCI, A. CUCAGNA, G. HAMANN, G. STALUPPI, A. TAMBURELLO, WU CHUANJIN in: *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo*, (come a nota 12); a questo volume è stata allegata la ristampa in fac-simile delle carte geografiche disegnate nell'*Atlas*. Cfr. inoltre le relazioni di Gao Yongyuan Staluppi, Lentini, Arnoldi, Tonazzo al convegno di Pechino, di prossima pubblicazione. L'introduzione di Martini alla parte generale dell'*Atlas* è stata pubblicata anche in: *Ianua Coeli*, Nrr. 220-222 gennaio-marzo 1993. Per le diverse edizioni, si veda STREIT, cit. alla nota 16.

<sup>23</sup>) Cfr. le relazioni di Cl. von COLLANI e di G. BRANCACCIO al convegno di Pechino su Martino Martini, di prossima pubblicazione; ma cfr. già Cl. von COLLANI, *L'influsso di Martino Martini sul figurismo di Joachim Bouvet*, in: *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo*, (come a nota 12), pp. 505-517.



Frontespizio del *Novus Atlas Sinensis* di Martino Martini, ed. G. Johannes Blaeu, Amsterdam 1655.

espone la storia cinese dalle origini del genere umano fino all'1 a.C. Era programmata una seconda decade (di libri) per i secoli dell'era cristiana, che Martini non ebbe più il tempo di scrivere. Il metodo è tradizionale: si parte dalla creazione del mondo; anche la struttura letteraria in decadi mostra che la lezione dei classici era stata assimilata a fondo dall'ex alunno del Collegio Romano. Quanto al contenuto Martini poté basarsi sulla grande tradizione della storiografia aulica cinese e sui suoi immensi materiali. Per sua stessa ammissione quest'opera gli costò enorme lavoro per riuscire a dominare tanta materia. La *Sinicae Historiae Decas Prima* attende ancora un esegeta che si cimenti adeguatamente con essa. Se l'*Atlas* fu il grande successo editoriale del Martini, la *Prima Decade* fu l'opera che ebbe il maggiore influsso sulla cultura europea<sup>24</sup>) e quella di maggiore impegno speculativo, oltre che documentario. Come prima opera che presentava in maniera organica la più antica storia della Cina, diventò un punto di riferimento per le opere di storia universale del tempo e introdusse materialmente la Cina nel loro panorama. Non solo: siccome la cronologia cinese risaliva aritmeticamente più indietro dell'epoca, ad esempio, del diluvio universale secondo la tradizionale datazione biblica, la *Prima Decade* obbligò ad affrontare complessi problemi ermeneutici. Infine, per spiegare la presenza nella più antica storia cinese di elementi apparentemente biblici, obbligò a notevoli sforzi di rinnovamento la valutazione teologica cristiana delle altre religioni, inaugurando nella sostanza quella ermeneutica teologica della storia cinese detta poi «figurismo», sulla quale, non meno che sui «riti cinesi», si abatterà la scure delle censure settecentesche<sup>25</sup>).

Abbiamo notizie che durante il suo viaggio in Europa Martini avrebbe portato con sé e lasciato a Goa una grammatica cinese da lui composta, di cui successivi autori, per loro stessa ammissione, si sarebbero serviti. Negli anni precedenti, in Hangzhou, Martini si era occupato anche della traduzione in cinese delle opere del grande teologo moralista del Cinquecento Francisco Suarez, con l'aiuto di un cristiano di nome Cosmas Tchou.

---

<sup>24</sup>) Cfr. S. ZOLI, *La Cina nella cultura europea del Seicento*, in: *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*, Firenze 1978, pp. 87-164 *passim*.

<sup>25</sup>) Cfr. Cl. von COLLANI, cit. alla nota 25.

Solo recentissimamente è stata tradotta in italiano dal cinese un'operetta di Martini *sull'Amicizia*<sup>26</sup>), l'arte di trattare con le persone, ma non in base al semplice galateo bensì alle qualità morali della persona, così apprezzata in Cina e che per Martini, come per Ricci, era coltivata in vista dell'opera di evangelizzazione.

Altre operette minori, tutte in cinese, Martini aveva dedicato a temi più specificamente teologici e catechetici. Si tratta di un trattato, che non possediamo più, *Contro la metempsicosi*, evidentemente diretto contro i buddisti, che a parere unanime di Martini e di tutti i missionari gesuiti erano l'associazione religiosa più deleteria in vista dell'evangelizzazione. «Peste» viene chiamata tanto nell'*Atlas* che nel memoriale portato a Roma.

Un'altra operetta è dedicata alle *Prove dell'esistenza di Dio*, soprattutto (tomisticamente) a partire dalla contingenza dell'essere e dall'*Immortalità dell'anima*. A quest'ultimo aspetto, già da Ricci altamente apprezzato e riconosciuto come un patrimonio dei classici confuciani nella loro redazione originale, era dedicata un'ultima operetta teologico-catechetica. Riunite insieme, queste due opere vennero edite in cinese ancora nel 1918!<sup>27</sup>)

Quanto alle opere maggiori edite in Europa, Martini non le abbandonò al loro destino, ma ne curò egli stesso la diffusione visitando negli anni 1654-55 corti e accademie del continente.

#### 4. Genesi e *iter* del decreto del S. Ufficio del 1656

Ad un certo punto a Roma si stava per decidere nuovamente circa le questioni cinesi senza aspettare più l'apologista inviato dai gesuiti. Un brusco dispaccio del provinciale di Germania, Christoph Schorrer, del 27 giugno 1655 fece affrettare il passo al Nostro, il quale, in verità, non aveva affatto perso di vista lo scopo della sua missione, anzi lo

---

<sup>26</sup>) Cfr. G. BERTUCCIOLI, *Il Trattato sull'Amicizia di Martino Martini (1614-1661)*, in «Rivista degli Studi Orientali» LXVI (1992) 79-120; 331-380. Cfr. anche dello stesso, di Hao Guiyuan, di Bruno Sanguanini le relazioni al convegno di Pechino.

<sup>27</sup>) Nella città di T'ou-sè-wè, cfr. PFISTER, *Notices biographiques et bibliographiques*, (come a nota 16) p. 260.

stava sostanzialmente perseguendo attraverso questa vasta opera di informazione<sup>28</sup>).

In due lettere ai cardinali di Propaganda Fide Martini ringraziò della pazienza da essi avuta nell'attendere il suo arrivo e annunciò la sua linea: occorre informazioni esatte sulla lontana realtà cinese, su che cosa esattamente facevano i gesuiti e, più ancora, sull'esatta valenza di quelle pratiche tradizionali cinesi che il decreto del 1645 aveva escluse.

Durante l'estate le congregazioni romane non lavorano. Ciò diede agio al missionario gesuita di perfezionare la sua posizione in religione: il 15 agosto 1655 nella casa professa di Roma Martino emise il quarto voto di obbedienza al papa, che solo costituisce in maniera definitiva il gesuita<sup>29</sup>).

In autunno la missione entrò finalmente nel vivo. Per volontà del papa Alessandro VII<sup>30</sup>), regnante da poco più di un anno, l'esame della questione venne assegnato al S. Ufficio dell'Inquisizione. Del resto la materia in discussione - valenza dei precetti ecclesiastici, forma dell'amministrazione dei sacramenti, soprattutto la valutazione delle pratiche cinesi: se si trattasse di idolatria e di superstizione - era di competenza specifica del S. Ufficio. Forse determinò questa attribuzione anche il consiglio di un gesuita influente presso il papa, Pietro Sforza Pallavicini, egli stesso consultore del Sant'Ufficio. Non va dimenticato, del resto, che anche il decreto del 1645 era stato emanato da Propaganda Fide in collaborazione con il S. Ufficio<sup>31</sup>).

Fonti di alcuni anni più tardive parlano di «tractatos amplissimos» e di un «ingens volumen» che Martini avrebbe recapitato al Maestro del Sacro Palazzo, il P. Candido - praticamente, diremmo oggi, il teologo del papa - che era anche membro d'ufficio della congregazione<sup>32</sup>).

---

<sup>28</sup>) Cfr. Christoph Schorrer, Assistente di Germania, a Martini, Roma 27 giugno 1655, in: PRAY, *Geschichte der Streitigkeiten*, I, (come a nota 1) p. 112 nota e p. 113s; cfr. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini*, (come a nota 15) p. 465.

<sup>29</sup>) Per la professione religiosa cfr. J. DEHERGNE, *Répertoire des Jésuites de Chine*, (come a nota 12) p. 166.

<sup>30</sup>) Così testimonia il testo del decreto del 1656, cfr. *Collectanea*, (come a nota 10) p. 36.

<sup>31</sup>) Ciò è esplicitamente testimoniato dal testo del decreto del 1645, cfr. *Collectanea*, (come a nota 10) p. 30.

<sup>32</sup>) Cfr. SEBES, *Il ruolo di Martino Martini*, (come a nota 15) p. 466; un po' diversamente BIERMANN, *Die Anfänge*, (come a nota 8) p. 96

Notizie di fine Settecento<sup>33</sup>) affermano esistere ancora (a quel tempo) presso l'archivio di Propaganda Fide il materiale in parola. Ora, a quanto pare, non più.

Per questo motivo ha una certa importanza il rinvenimento presso l'archivio del S. Ufficio (ora Congregazione per la Dottrina della Fede) a Roma del memoriale originale (non esattamente un *ingens volumen*) sottoposto da Martino Martini ai cardinali della congregazione come informativa di parte gesuitica sulle questioni in discussione<sup>34</sup>). I cinque capitoli del memoriale di Martini sono corredati ognuno dalle osservazioni autografe («voti») dei teologi del S. Ufficio, i periti ai quali i cardinali della congregazione fecero studiare il testo di Martini e l'intera materia, sui pareri dei quali basarono la propria decisione. Nel medesimo fascicolo c'è anche una relazione riassuntiva di tutto l'*iter* dei lavori e del contenuto degli stessi, stesa dal notaio del S. Ufficio Giovanni Lupi per il papa Alessandro VII in vista della decisione sovrana<sup>35</sup>). Segue infine la minuta originale<sup>36</sup>) e una copia originale e autentica della brossura a stampa del decreto, pubblicato a Roma il 23 marzo 1656<sup>37</sup>). Grazie a queste fonti una fase cruciale della importante e lunga «questione dei riti» ha potuto per la prima volta venire chiarita in modo esauriente.

Ma veniamo ai lavori del S. Ufficio. Per temi particolari di una certa importanza la congregazione affidava a una sua sottocommissione una prima trattazione della materia e soltanto successivamente se ne occupava l'intera congregazione. Il prefetto del dicastero, card. Francesco Barberini, e i cardinali Albizzi e Ginetti affrontarono per primi la questione. Essi ricevettero da Martino Martini un memoriale che riprendeva cinque dei 17 punti in cui era strutturato il decreto negativo del 1645. Rispetto a quel tempo nel memoriale del gesuita non c'era più alcun accenno alla «questione dei termini» (avviata ormai

---

<sup>33</sup>) PRAY, *Geschichte der Streitigkeiten*, cit., I, (come a nota 1) p. 115.

<sup>34</sup>) Roma, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Stanza Storica* (d'ora in poi *St.St.*) OO 5 f, ff. 275r-298v; per periodi successivi al decreto di Martini cfr. anche i fascicoli segnati *St. St. OO 5 b-c-d*.

<sup>35</sup>) *St.St. OO 5 f*, ff. 264r-272r.

<sup>36</sup>) *Ibid.* 303r-310r.

<sup>37</sup>) Il testo del decreto del 1656 è reperibile ora in *Collectanea*, (come a nota 10) pp. 36-39.

a soluzione nei termini indicati sopra), né si fa parola della presunta accettazione di comportamenti usurari da parte dei missionari gesuiti nelle loro cristianità. Altri punti del 1645 venivano riassunti nei cinque proposti ora da Martini. Costui aveva steso in prima persona singolare il memoriale, ma lo presentava a nome della Compagnia di Gesù. Martini spiegava qual'era la prassi pastorale dei gesuiti nei punti in questione e concludeva ciascuno di essi con uno o più *Quaesita* riassuntivi su cui invitava la congregazione ad esprimersi. Punto per punto lo passeremo in rassegna tra breve.

Un primo giudizio sulla prassi dei gesuiti come veniva illustrata nel memoriale venne chiesto dalla sottocommissione ai suddetti 11 teologi *qualificatori* - così detti perché ad essi spettava di esprimere una qualifica teologica delle affermazioni e della prassi dei gesuiti. In particolare questa qualifica si rifaceva ai sistemi morali più in voga, che servivano a definire un giudizio fondato di moralità (o meno) su casi o situazioni per le quali il giudizio appariva aperto. Questi sistemi erano soprattutto il probabilismo, il probabiliorismo e il tuziorismo<sup>38</sup>). In pratica si doveva dire se un certo comportamento o dottrina fosse «*probabilis*», cioè approvabile (sostenibile) o meno. Per i probabilisti puri, se un comportamento o una opinione apparivano *probabilis*, essa si poteva seguire, *pure se la opposta appariva più probabilis*. Per i probabilioristi si poteva tenere soltanto l'opinione o il comportamento *più probabile*. Per i tuzioristi bisognava attenersi al comportamento in assoluto sicuro o all'opinione certa. Questi ultimi erano detti anche «certitudinalisti». Nel nostro caso, la prassi pastorale dei gesuiti della Cina era *probabilis* o no? O addirittura *certamente* lecita? Per i probabilisti, bastava che quella prassi fosse *probabilmente* morale - ciò permetteva, secondo il sistema probabilista, di adottarla anche nel caso che l'opinione negativa degli avversari (Morales e altri) apparisse *più probabile*. Più rari erano i certitudinalisti a favore della prassi gesuiti. Gli avversari erano in sostanza tuzioristi: ritenevano che di fronte al dubbio (e certamente dubbia era, per loro, la legittimità della prassi dei gesuiti) non si potesse adottare tale pratica e ci si dovesse attenere alla linea più sicura, vale a dire proibire ai cattolici i riti cinesi.

Allo stato però questa discussione era già antica e anche inficiata

---

<sup>38</sup>) Si vedano al riguardo le voci omonime in *Lexikon für Theologie und Kirche* o in qualsiasi altro dizionario teologico.



da sospetti e pregiudizi. Il probabilismo era già obiettivamente scaduto in alcuni casi in affermazioni di dubbia sostenibilità da un punto di vista teologico-morale e i suoi sostenitori erano stati accusati di lassismo. Orbene, sostenitori del probabilismo erano in linea generale i gesuiti, anche se non erano i soli. A contestare vigorosamente il probabilismo erano sorti in tempi recenti i giansenisti, che a loro volta avevano trovato nei gesuiti i più implacabili avversari delle loro posizioni teologiche e pastorali di indirizzo restrittivo<sup>39</sup>). In questo modo la discussione sulla legittimità probabile (o meno) della prassi dei gesuiti della Cina era fortemente appesantita da complicità tutte europee e scolastiche.

Si tenga inoltre presente che nel 1653 il S. Ufficio aveva pubblicato la bolla *Cum occasione* in cui venivano condannate cinque proposizioni contenute nell'opera *Augustinus* di Cornelio Janssen. Una metà circa dei teologi qualificatori del memoriale di Martini del 1655 erano stati impiegati anche in quella occasione<sup>40</sup>). Si può forse pensare che in quel momento prevalesse nel S. Ufficio una linea antigiansenistica, se non proprio filogesuitica. Il papa da poco regnante, da parte sua, era abbastanza amico dei gesuiti. D'altra parte, degli undici teologi qualificatori solo uno è gesuita, Pietro Sforza Pallavicini, mentre ben tre sono domenicani, uno francescano conventuale, un altro cappuccino; gli altri rispettivamente servita, caracciolino, somasco, carmelitano, agostiniano. Cinque su undici appartengono ai due ordini mendicanti (domenicani e francescani) che avevano portato a Roma le accuse contro i gesuiti della Cina. Se si considera che proprio da questo gruppo di teologi, con in prima fila due dei tre domenicani, è uscito un decreto favorevole ai gesuiti, bisogna guardarsi dal classificare troppo sommariamente, come spesso ha fatto la storiografia, i domenicani come essenzialmente avversi ai riti cinesi. *In questa fase* e da questa nuova documentazione non appare ancora quella rigidità di fronti che si rileva nel seguito della discussione, specialmente dalla fine del secolo in poi.

Gli stessi gesuiti della Cina del resto non erano affatto *sic et simpli-*

---

<sup>39</sup>) Del 1653 e 1657 sono le condanne di due serie di proposizioni di morale probabilista ad opera dell'università di Lovanio, che furono alcuni anni dopo riprese nelle condanne romane del 1665, 1666 e 1679: cfr. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum etc.*, Roma <sup>32</sup>) 1963, p. 449.

<sup>40</sup>) Cfr. PASTOR, *Storia dei Papi*, XIV/1, (come a nota 1) p. 203.

citer certitudinalisti, ma si limitavano a chiedere per loro posizione la qualifica di *probabilis*, che nel sistema probabilistico permetteva alla stessa di venire adottata senza remore<sup>41)</sup>.

## 5. Il contenuto

Lo scopo precipuo del memoriale di Martini era l'esposizione della *quaestio facti*, vale a dire in che cosa esattamente consisteva la prassi pastorale dei gesuiti in Cina e se essa - nella sua fattualità - meritasse davvero la censura che le era stata inflitta anni prima. Anche qui c'è una analogia con la contemporanea questione giansenista, seppure capovolta: negli anni in cui Martini porta a Roma le ragioni dei gesuiti della Cina, la bolla papale del 1653 contro il giansenismo, prodotta dal S. Ufficio, era sottoposta a vivaci contestazioni proprio circa la *quaestio facti*: i giansenisti ammettevano che le cinque proposizioni condannate nella *Cum occasione* erano eretiche, ma contestavano che esse si trovassero nell'*Augustinus* di Giansenio, da cui i teologi romani pretendevano che fossero state estratte. Anche per i gesuiti della Cina è la *quaestio facti* il terreno decisivo. Il compito di Martini consisteva essenzialmente nel produrre una informazione esatta a questo riguardo. Questo metodo non mancherà di ottenere il risultato sperato. «Si vera sunt narrata» - scriveranno a più riprese i qualificatori nei loro voti - le censure inflitte a suo tempo potevano venire ritirate.

Il primo punto del memoriale<sup>42)</sup> riguardava l'obbligo (o meno) per i missionari gesuiti di notificare ufficialmente ai neofiti cinesi i precetti della chiesa in tema di frequenza alla messa domenicale, di riposo festivo e di comunione e confessione pasquale. I gesuiti della Cina erano reticenti in questa notifica e la rimandavano a quando ai loro cristiani fosse stato concretamente possibile adempiere questi precetti. Le difficoltà erano infatti molte e gravi. Spiegava, ad esempio, Martini che i cristiani di bassa condizione sociale erano solitamente sottoposti a dei padroni pagani che non concedevano ad essi il riposo

---

<sup>41)</sup> Cfr. H. BERNARD-MAITRE, *Un dossier bibliographique de la fin du XVII<sup>e</sup> Siècle sur la question des termes chinois*, in «Recherches de Science Religieuse» 36 (1949) 25-79; qui pp. 42s. 54. Cfr. anche J. SEBES, *A comparative study*, (come a nota 9) p. 278.

<sup>42)</sup> *St.St. OO 5 f*, ff. 275r-277v.

domenicale e la possibilità di recarsi alle chiese. Quelli di buona condizione sociale erano a loro volta impossibilitati in quanto tenuti al servizio dello stato anche nelle domeniche e feste cristiane, che evidentemente l'amministrazione dello stato cinese non conosceva.

La penuria di sacerdoti in Cina rendeva poi impossibile in linea generale offrire a tutti i cristiani cinesi la Messa tutte le domeniche. C'erano poi altre difficoltà specificamente legate all'ambiente cinese: le autorità erano estremamente sospettose nei confronti di assembramenti di persone, al punto che i missionari dovevano fare di tutto per non avere assemblee numerose che dessero adito a timori circa l'ordine pubblico.

Altra difficoltà era il regime di segregazione in cui erano tenute le donne nella società cinese. Tenere riunioni miste di uomini e donne era impossibile e inammissibile; di conseguenza i missionari riunivano sempre separatamente uomini e donne, sia per la Messa che per le catechesi e le altre preghiere.

In queste condizioni notificare ai cristiani i precetti ecclesiastici significava gravare inutilmente la loro coscienza con obblighi che poi non erano in grado di assolvere, con l'unico risultato che la loro coscienza doveva essere giudicata moralmente colpevole in quanto informata.

Difficoltà analoghe sussistevano per i precetti ecclesiastici riguardanti i digiuni. Il vitto cinese era per la massima parte composto di vegetali (che Martini elenca) e il loro scarso valore calorico obbligava ad assumere almeno tre pasti al giorno. La disciplina ecclesiastica del digiuno permetteva però un solo pasto al giorno, del tutto insufficiente a sostenere i lavoratori dei campi per l'intera giornata lavorativa. La stessa cosa, in forma diversa, valeva per i cristiani di condizione superiore, che dovevano svolgere lunghe sedute nei tribunali e negli uffici. Oltre a ciò, questi ultimi alla sera, secondo il tradizionale costume cinese dell'*Amicizia*, si invitavano vicendevolmente a dei convivi, «*quae recusare more gentis inhumanum esset*». I gesuiti pertanto non notificavano formalmente ai loro cristiani i precetti sul digiuno.

Che questa pratica non fosse puramente arbitraria, sostiene Martini, era dimostrato dal fatto che nessuna difficoltà sussisteva contro il precetto dell'astinenza dalle carni nei giorni prescritti (ed erano molti), precetto che veniva regolarmente notificato e osservato. Chiedeva perciò Martini se davvero i missionari dovevano intimare «a nuovi cristiani, subito che sono battezzati» sotto pena di peccato mortale i precetti della chiesa.

Così configurato, il problema venne trattato dai teologi con accuratezza ma anche con apertura. Possiamo esattamente ricostruire le loro singole posizioni perché ognuno di essi ricevette il testo di Martini ed aggiunse di mano propria il suo parere o voto con il nome e la firma. In questa sede rinunciamo ad una disanima minuta della discussione, che appare altrove<sup>43</sup>) e ci limitiamo alla segnalazione dei momenti principali e dell'esito della stessa. La decisione non spettava del resto ai teologi, che erano chiamati a dare soltanto il loro parere, ma ai cardinali.

In generale tuttavia i cardinali si attennero alla posizione che emergeva come maggioritaria dai voti dei qualificatori, limitandosi a piccole aggiunte o aggiustamenti. Della decisione dei cardinali fanno fede il riassunto del notaio e il testo definitivo del decreto.

Discussero un po' i periti se l'eventuale esenzione dal dovere di notifica ai cristiani dei precetti della chiesa dovesse venire concessa *per modum privilegii* (vale a dire una legislazione speciale per l'ordine o per quei territori) o *per modum dispensationis* (un regime di deroga alla legislazione comune); e se la eventuale facoltà di dispensa dovesse venire delegata ai missionari (così Pallavicini e altri) o fosse da tenere riservata alla S. Sede e concessa di volta in volta da Roma ai cristiani della Cina. Ci si risolse per la delega della dispensa ai missionari, non senza esortarli a usarne *in casibus particularibus tantum*.

Questa delega ai missionari *gesuiti* venne concessa sollecitamente il 5 settembre del medesimo anno «*in casibus particularibus tantum eorum arbitrio*» per 12 anni<sup>44</sup>). Riguardo alla scadenza dodecennale, si tenga presente che tutta la prassi pastorale dell'adattamento, e tanto più le modifiche disciplinari sollecitate a Roma, erano pensate come essenzialmente temporanee, fino a quando anche le cristianità della Cina avessero potuto senz'altro allinearsi agli usi e norme della chiesa universale.

Il secondo punto<sup>45</sup>) del memoriale riguardava alcuni problemi che sorgevano nell'amministrare alle donne i sacramenti del battesimo e dell'unzione, in particolare le unzioni corporali. La difficoltà discende-

---

<sup>43</sup>) «Archivum Historicum Societatis Jesu» 63 (1994) Il fascicolo. Insieme vengono pubblicate anche le fonti.

<sup>44</sup>) Cfr. il testo in: *Iuris Pontificii de Propaganda Fide, Pars I*, cura et studio Raphaelis de Martinis, Vol. I, Romae 1888, pp. 289-290.

<sup>45</sup>) *St. St. OO 5 f*, ff. 280r-282v.

va dal già accennato senso di riservatezza e intangibilità delle donne secondo la sensibilità cinese. Già si è detto che anche le riunioni liturgiche dovevano essere organizzate separatamente. Scoprire il loro capo per versarvi l'acqua del battesimo e più ancora ungerle con l'olio dei catecumeni sulle spalle e sul petto (come il rito di allora comportava) e poi ancora le diffuse unzioni previste dal rito degli infermi, tutto ciò infrangeva dei tabù radicati e risultava inesequibile. Più di una volta, testimonia Martini, i missionari subirono violente contestazioni dall'ambiente circostante contro queste pratiche e corsero il rischio di essere cacciati dal paese. Del resto Martini valutava come sommamente apprezzabile tanta riservatezza. Su questa condizione di ritiratezza delle donne il memoriale si dilunga alquanto, fornendo interessanti particolari etnografici.

La prassi dei gesuiti riduceva al minimo o probabilmente tralasciava del tutto le unzioni e in casi estremi non amministrava del tutto il sacramento degli infermi alle donne *anche se lo chiedevano*. Martini chiedeva se era possibile proseguire così. Il decreto del 1645 aveva risposto di no, per di più i frati mendicanti facevano sapere che i gesuiti non avevano ottemperato al dettato.

Dei dieci teologi otto si dichiararono d'accordo con la prassi gesuitica, due no. Il Commissario generale del S. Ufficio, dichiarandosi per la prassi gesuitica, suggeriva, se era il caso, l'utilizzo di bastoncini ausiliari per eseguire le unzioni, come si usava fare in Europa per l'unzione degli appestati. Qualche perplessità in più sollevava l'uso di rifiutare positivamente, in caso estremo, l'unzione alle inferme che la domandavano. Il decreto finale ammise che, in casi estremi, si potesse omettere. Non diceva positivamente che era lecito rifiutarlo, ma nemmeno lo escludeva espressamente.

Il terzo punto<sup>46)</sup> riguardava le cerimonie e onoranze che venivano rese tradizionalmente alla memoria di Confucio, cerimonie che, pur con qualche limitazione, i gesuiti permettevano ai loro cristiani, mentre per gli altri ordini missionari erano idolatriche o quanto meno superstiziose. Il compito di Martini è ancora una volta quello di informare sulla prassi dei gesuiti e soprattutto fornire ai cardinali di Roma elementi di valutazione circa la reale valenza di quei gesti.

Le fonti e referenze per il ragionamento del gesuita trentino sono

---

<sup>46)</sup> *St.St. OO 5 f*, ff. 284r-287r.

gli scritti del suo grande confratello Matteo Ricci e del suo divulgatore in Occidente Nicolò Trigault, testimoni *probat*i per la loro competenza e tanto più degni di fede in quanto le loro descrizioni erano di decenni precedenti all'arrivo dei frati in Cina e perciò non sospette di essere strumentali. Oltre che ai confratelli, Martini, per lo più sulla scorta di Ricci, si rifà a Confucio e ai classici cinesi.

Si trattava soprattutto di sapere che mai i cinesi avevano venerato Confucio come una divinità. Si era infatti discusso dopo la sua morte se il titolo di eccellenza da riconoscerli dovesse essere quello di *Re* o di *Maestro* di tutto il regno: prevalse questa seconda opinione. Di conseguenza ogni città si dotò di un'aula, una specie di famedaio, in cui ricordare e onorare il grande Maestro. Quest'aula però non era un tempio, tant'è vero che era sempre unica in ciascuna città, mentre di templi (buddisti, taoisti, lamaisti) ve n'erano molti<sup>47</sup>).

Queste cerimonie del resto, avverte Martini, non erano accessibili a tutti indiscriminatamente, ma ai soli letterati, che appunto veneravano in Confucio il loro sommo maestro. In particolare aveva luogo in questo contesto di venerazione a Confucio e nella sua aula la cerimonia ufficiale di conferimento dei gradi accademici.

La decisione di anni prima era stata negativa. Per i gesuiti però era in gioco qui un aspetto fondamentale della loro opera missionaria, vale a dire quella strategia dell'attenzione al confucianesimo che Matteo Ricci aveva fissato come il metodo dell'ordine. Per di più, argomentavano i gesuiti, a queste onoranze confuciane erano interessati e obbligati soprattutto e quasi esclusivamente i letterati e i mandarini (che i gesuiti avevano prescelto come obiettivo privilegiato della loro azione evangelizzatrice). I gesuiti assicuravano che presso i letterati, che conoscevano il vero e antico senso delle prescrizioni e degli insegnamenti confuciani, non c'era quella confusione e contaminazione superstiziosa o addirittura idolatrica che intervenne successivamente e che irretì ampiamente gli strati più bassi della popolazione<sup>48</sup>). Martini faceva peraltro presente che certe cerimonie di valenza più dubbia - e obbligatorie solo per i prefetti agli studi - erano state interdette anche dai gesuiti. Impedire invece quelle di accesso ai gradi accademici (che non

---

<sup>47</sup>) Questa distinzione si ritrova anche nell'introduzione all'*Atlas*.

<sup>48</sup>) Cfr. su ciò il già richiamato SAINSAULIEU, *Le confucianisme des Jésuites*, cit. a nota 6. K. SCHATZ (come a nota 1) definisce illuministica la posizione dei letterati cinesi a orientamento confuciano.

presentavano contaminazioni di sorta) significava sbarrare sin dall'inizio la strada a ogni ascesa sociale dei convertiti e frustrare fondate speranze di efficacia apostolica. Siamo qui al cuore dell'impostazione missionaria gesuitica, non solo in Cina.

I teologi non ebbero molti dubbi. «*Si vera sunt narrata*», quella prassi andava permessa. Il somasco Spinola, per la verità, rimaneva convinto della sussistenza di una *suspicio probabilis* che Confucio venisse reputato un nume e, seguito anche da alcuni altri, suggerì che si permettesse la pratica a condizione che i baccalareu cristiani prima di compiere quelle cerimonie attestassero pubblicamente che essi riconoscevano in Confucio soltanto il filosofo e lo onoravano come sommanente benemerito per il regno. I cardinali però non ritennero di dover porre una condizione che, oltre che assai difficile da attuare, rischiava di rappresentare una provocazione.

Altro punto<sup>49)</sup> di contatto e di sospetta contaminazione tra usanze cinesi e pratica cristiana era il culto dei morti e degli antenati. Anche queste onoranze tradizionali erano state proibite nel 1645 in quanto superstiziose. Per l'ambiente cinese, dove l'obbedienza e la venerazione per i maggiori costituiscono quasi un dogma, ciò equivaleva a costringere i cristiani ad apparire cattivi figli e cattivi cittadini. Martini, mirando anche qui alla chiarificazione del *factum*, si affatica a spiegare<sup>50)</sup> che i cinesi non riconoscono all'anima umana qualche qualità divina e pertanto le onoranze ai defunti non possono venire interpretate come gesti religiosi e di adorazione; così pure le preghiere dei vivi ai defunti non sono da intendere alla stregua di suppliche rivolte a divinità.

Il gesuita descrive in concreto queste onoranze funebri nelle loro tre modalità: in occasione del funerale del defunto, la memoria domestica dei progenitori, le visite ai cimiteri. L'altarino, o meglio tavolino, che sta allestito nelle case non è un altare in senso proprio; la tabella con scritto il nome del defunto è detta sì *sede dell'anima*, ma non per questo i cinesi credono che c'è lì dentro l'anima; le offerte poste

---

<sup>49)</sup> *St.St. OO 5 f*, ff. 290r-292v. 297r-298v (scompaginato).

<sup>50)</sup> Con opportune distinzioni tra taoisti, che egli epiteta come atei e anche epicurei e che hanno una concezione puramente materialistica dell'uomo; buddisti, che egli chiama idolatri e di cui riferisce la credenza della migrazione delle anime; infine i filosofi, che sono gli aderenti al confucianesimo, di cui riferisce la concezione di un'anima immortale e di un premio o castigo eterno che l'aspetta.

davanti al feretro, o davanti alla tavoletta col nome (fiori, cibi, incenso, denari) non hanno significato sacrificale, altrettanto dicasi per lo spuntino che i cinesi fanno in primavera sulle tombe dei defunti nei cimiteri<sup>51</sup>).

Martini riferisce anche che, interrogati, i cristiani cinesi asserivano che tutto ciò facevano perché non conoscevano altro modo per esprimere il loro affetto e la loro devozione per i defunti, e perché in questo modo anche i figli imparavano ad onorare a loro volta i genitori. In una parola, per usare una espressione che ricorre quasi come una formula, si tratta di azioni che hanno un valore «meramente civile e politico». Ad ogni buon conto, sottolineava Martini, «docentur[que] ita christiani, ut intelligant quid civile, et quid superstitiosum». Formazione dunque, in luogo di dirigismi e divieti.

In vista della prassi Martini poneva tre quesiti. Possono i cristiani praticare le onoranze funebri cinesi, purgate da ogni elemento eventualmente superstizioso? Possono compierle con ruolo attivo - così purgate - anche in compagnia dei parenti pagani? Possono assistere, senza nessun ruolo attivo e senza mostrare consenso, ad eventuali cerimonie funebri anche superstiziose insieme ai loro parenti, atteso il fatto che una loro astensione suonerebbe come offensiva e attirerebbe su di loro odii e risentimenti? Questa in ogni caso era la prassi dei gesuiti.

Qui i voti dei teologi sono divisi: quattro risposero no alla partecipazione attiva a dette cerimonie, anche opportunamente purificate; sei non ebbero invece obiezioni, pur accennando a qualche condizione supplementare. Più ampio invece il consenso alla prassi dei gesuiti sul terzo punto, quello della presenza soltanto passiva a cerimonie eventualmente anche superstiziose: nove su dieci sono per il sì. Qualcuno tuttavia suggerì di impegnare i cristiani ad una attestazione pubblica della loro comprensione soltanto civile di quelle cerimonie. Altri consigliarono prudenza al riguardo, per non fare sorgere problemi ancora maggiori. Il testo definitivo del decreto recepì, a differenza che nel terzo punto, l'imposizione della attestazione esplicita.

A questo punto termina il decreto promulgato dal S. Ufficio il 23 marzo 1656. Non termina invece il memoriale di Martini, che contiene

---

<sup>51</sup>) Nelle perplessità romane su quest'ultimo punto riecheggiano quelle analoghe della chiesa antica verso la pratica funeraria del *refrigerium*.



ancora un quinto punto<sup>52</sup>), che era il diciassettesimo del decreto del 1645: si tratta dell'accusa che veniva mossa ai gesuiti di sottacere la passione e la croce di Cristo nella predicazione e nella catechesi, come anche nella liturgia e nell'arredamento delle chiese; tutto ciò - si diceva nelle denunce degli altri missionari - a causa dello scandalo che i cinesi provavano di fronte al Dio crocifisso<sup>53</sup>).

Al riguardo bisogna tenere presente che la prassi e la spiritualità dei gesuiti, non solo in Cina, sottolineavano effettivamente di preferenza l'aspetto della gloria di Dio, come dice anche il loro motto. Sottacere o addirittura occultare la croce costituirebbe però indubbiamente una inammissibile mutilazione della fede cristiana.

Martini respinse con sdegno questa accusa e illustrò alla congregazione con svariate testimonianze che essa era totalmente destituita di fondamento: libri, immagini, stampe, preghiere, calendari: la croce non veniva occultata e le feste liturgiche della croce durante l'anno venivano celebrate, prime fra tutte quelle della Settimana santa. Dalla Cina Martini aveva portato con sé perfino un crocifisso in uso laggiù e si offriva di mostrarlo ai cardinali. Ammetteva tuttavia che nelle chiese il crocifisso veniva tenuto «ita clausum, ut christianis aperiatur cum in templo sunt». Del tutto falsa era anche l'accusa che nella versione cinese del *Credo* i gesuiti avrebbero tralasciato l'articolo sulla crocifissione e morte di Cristo sotto Ponzio Pilato.

Risultato: tutti i qualificatori ritennero sufficiente e ammissibile la prassi pastorale del gesuiti su questo punto come veniva illustrata dal missionario. Forse per non rinfocolare inutilmente una polemica che come poche aveva guastato i rapporti tra gli ordini, i cardinali rinunciarono ad ogni accenno nel decreto, lasciando completamente cadere l'argomento.

Con un solenne «AD MAIOREM DEI GLORIAM» in lettere capitali Martini concludeva il suo memoriale ai cardinali del S. Ufficio.

---

<sup>52</sup>) *St.St. OO 5 f*, f. 296r-v. 293r (scompaginato).

<sup>53</sup>) Su questa importante discussione cfr., dal punto di vista domenicano, ma informato: BIERMANN, *Die Anfänge*, (come a nota 8) p. 200-205; questa accusa, come altre, è ripresa anche da B. PASCAL nella Quinta delle *Lettere Provinciali* (1656), a cura di Ferruccio Masini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1989, p. 72.

## 6. La promulgazione

Gli orientamenti della congregazione speciale vennero discussi e fatti propri dalla plenaria della congregazione, poi tutto venne sottoposto al giudizio del Papa, il quale il 22 marzo approvò la minuta del decreto. Il giorno seguente, 23 marzo 1656 esso venne ufficialmente promulgato. Il 4 aprile, giusto il tempo per la stampa, seguì la comunicazione del decreto ai gesuiti attraverso il P. Giorgio Bustronius SJ, un veneziano di origine greca, penitenziere in S. Pietro in Vaticano.

Le circostanze della pubblicazione e della successiva recezione obbligano a tentare una chiarificazione circa il valore del decreto. Esso era indubbiamente una decisione del massimo livello, tuttavia sembra non essere stato inteso come indicazione obbligatoria per tutti i missionari della Cina, quanto, piuttosto, come un privilegio concesso alla Compagnia di Gesù di regolarsi secondo la sua propria tradizione in Cina. Gli altri ordini religiosi non erano obbligati a seguire la prassi dei gesuiti; questi ultimi viceversa non erano più obbligati ad abbandonarla. Questo pare potersi ricavare dalla notizia della consegna del decreto al gesuita Bustronius e anche da una singolare reticenza che sporadiche testimonianze<sup>54</sup>) attribuiscono a Martino Martini al suo ritorno in Cina in fatto di comunicazione del decreto ad altri missionari. Sia durante il viaggio di ritorno a Makassar in Indonesia, sia di nuovo ad Hangzhou in Cina Martini, pur espressamente richiesto da altri missionari, non volle esibire il decreto accampando scuse varie, probabilmente ritenendo che con esso la prassi gesuitica era ora garantita e volendo evitare ulteriori dispute con gli altri ordini.

Martini non poté però assistere a Roma alla promulgazione del decreto. Per fine marzo 1656 era dato in partenza da Lisbona il convoglio annuale alla volta dell'Oriente<sup>55</sup>). Senza dubbio con enorme rincrescimento e anche con preoccupazione egli lasciò Roma nel dicembre 1655 quando ancora l'iter del decreto non era concluso, anche se il tenore generale delle deliberazioni appariva chiaramente orientato in senso positivo. Bisognava però farsi trovare a Lisbona in tempo per la

---

<sup>54</sup>) Cfr. BIERMANN, *Die Anfänge*, (come a nota 8) p. 95s e note; Cfr. anche *St.St. OO 5 f*, f. 112r-v (il memoriale di fra Antonio de S. Maria al S. Ufficio, del 20 agosto 1661).

<sup>55</sup>) Sulla navigazione transoceanica e sul porto di Lisbona cfr. le relazioni di Aldo Caterino, di Victor Campero e di Xu Minglong al convegno di Pechino.

partenza. Si imbarcò a Livorno, di lì a Genova, quindi alla volta della Spagna. Davanti al promontorio di Alicante (Catalogna) la nave commerciale olandese sulla quale viaggiava venne assalita da una nave corsara francese battente bandiera dei cavalieri di Malta e venne saccheggiata. Martini e gli altri dieci confratelli che viaggiavano con lui, tutti destinati alle missioni della Cina, vennero derubati di tutto, perfino dei vestiti, e dovettero tornare in quelle condizioni a Genova.

Conosciamo questi fatti da una lettera del missionario trentino al cardinale prefetto del S. Ufficio<sup>56</sup>) in cui narrava l'accaduto e chiedeva al prelado e a Propaganda Fide sussidi materiali per poter riprendere il viaggio. Alla fine poté ripartire.

Però il convoglio portoghese salpò senza di lui. Con probabilità la causa della mancata partenza non fu il ritardo per l'aggressione piratesca, ma la decisione di Martini di non imbarcarsi per la Cina senza portare con sé il decreto romano per il quale era venuto in Europa. Partì infatti un anno dopo con la successiva navigazione. Giunto in Cina, non senza aver perso per strada in naufragi e malattie diversi dei gesuiti che conduceva alle missioni orientali, riprese sede ad Hangzhou, ma, ancora in giovane età, si spegneva nella bella capitale dello Zhejiang il 6 giugno 1661.

## 7. Le discussioni non si placano

Come mostrava la questione giansenistica e tante altre vicende, *Roma locuta* non sempre significa *Causa finita*. Proprio all'anno della morte di Martini è datato un memoriale di un grande missionario francescano della Cina, Antonio de S. Maria Caballero, in cui le ragioni dei missionari degli ordini mendicanti venivano esposte ancora una volta. Questo memoriale venne portato a Roma al S. Ufficio dal P. Polanco<sup>57</sup>), domenicano, il quale pose alla congregazione una domanda imbarazzante: si doveva ritenere che il decreto del 1656 aveva cassato quello del 1645? Veniva così adombrato, neanche tanto nascostamente, un conflitto tra le congregazioni di Propaganda Fide e del S. Ufficio,

---

<sup>56</sup>) *St.St. OO 5 f*, f. 322r-323r; da altre fonti, cfr. anche BOLOGNANI, *L'Europa scopre il volto della Cina*, (come a nota 12) pp. 116-124.

<sup>57</sup>) E si trova ancora in quell'archivio: cfr. *St.St. OO 5 f*, f. 35r-37 e in genere tutto il fascicolo, che servì alla preparazione del decreto del 13/20 novembre 1669.

titolari rispettivamente del primo e del secondo decreto, e, inoltre, che Alessandro VII avrebbe annullato un decreto del suo immediato predecessore. Il S. Ufficio rispose nel 1669 con un decreto<sup>58)</sup> che cercava di sfuggire alla contraddizione dichiarando che ambedue i decreti emessi rimanevano validi e in vigore, ognuno per le circostanze rispettivamente descritte: era una conferma della decisività della *quaestio facti*.

Con ciò il decreto del 1656 si confermava un caposaldo robusto per i gesuiti. La polemica però non si spegneva tanto facilmente e venne tenuta desta nella vasta pubblicistica antiprobabilistica e antigesuitica, specialmente di provenienza giansenistica. È del 1656 la pubblicazione delle prime *Lettere Provinciali* di Blaise Pascal, un pamphlet antigesuitico penetrante e demolitore. Nella quinta *Provinciale* vengono attribuiti ai gesuiti proprio dei ridicoli sotterfugi di tipo casuistico per sfuggire all'accusa di idolatria verso Confucio e di dissimulazione della parola della croce<sup>59)</sup>.

Espressamente diretti contro la prassi dei gesuiti della Cina uscirono vent'anni dopo a Madrid i *Tratados Historicos*, una specie di *summa* in materia, del frate predicatore Domingo de Navarrete, per tanti anni in precedenza missionario in Cina<sup>60)</sup>. Questi aveva avuto modo di conoscere da vicino i gesuiti (insieme col francescano già nominato Antonio de S. Maria) durante il comune internamento a Canton negli anni della persecuzione che si era scatenata contro le cristianità cinesi nella seconda metà degli anni Sessanta e in quella occasione era giunto anche ad una intesa con i padri, peraltro da lui presto stracciata. I *Tratados Historicos* erano una requisitoria nei confronti della prassi dei gesuiti e si valevano anche delle perplessità e critiche manifestate a suo tempo dal provinciale dei gesuiti della Cina, Niccolò Longobardi, di cui Navarrete rendeva pubblico per la prima volta un memoriale critico sulla linea ricciana dell'adattamento.

Del resto, ai problemi sollevati dalla prassi dei gesuiti e in genere all'immenso compito della evangelizzazione della Cina a Roma si stava

---

<sup>58)</sup> Cfr. STREIT, *Bibliotheca missionum* V, (come a nota 16) Nr. 2378.

<sup>59)</sup> Cfr. sopra, nota 53.

<sup>60)</sup> Cfr. STREIT, *Bibliotheca missionum* V, (come a nota 16) Nr. 2440 e ora anche J.S. CUMMINS, *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot 1993.

ponendo mano ormai in forma più sistematica che non semplicemente con sporadici decreti delle congregazioni: Propaganda Fide stava assumendo una sua iniziativa autonoma di presenza e di penetrazione nella missione cinese e a darle man forte interveniva la Francia del Re Sole. Per non lasciare al *Padroado* portoghese, in cui i missionari gesuiti erano inquadrati, l'esclusiva del supporto alla missione in Cina, Propaganda Fide istituì la figura dei Vicari apostolici, che erano ecclesiastici suoi plenipotenziari provvisti di poteri episcopali per le terre alle quali venivano inviati e dipendevano unicamente dalla Santa Sede, come il nome diceva<sup>61</sup>). Era un passo coraggioso, anche se di difficile attuazione, perché notoriamente il papa non possiede divisioni. Allo scopo di evitare ogni contatto con il *Padroado*, Propaganda raccomandava ai suoi Vicari di raggiungere la Cina per la via di terra attraverso la Persia e la Mongolia.

Di enorme interesse è l'istruzione che la congregazione stilò nel 1659 per i primi due Vicari apostolici inviati in Estremo Oriente, F. Pallu e L. De la Motte<sup>62</sup>). Questo documento è ancora oggi una *magna charta* della missione cristiana di straordinaria lucidità teologica e pratica e di valore profetico. Purtroppo le missioni cattoliche la trascurarono ampiamente fino a tempi recenti. Soltanto il colpo inferto dalla prima guerra mondiale a missioni troppo collegate con il clima nazionalistico e con le istituzioni coloniali europee fece riscoprire queste istruzioni, che il papa Benedetto XV non trovò di meglio che riproporre sostanzialmente con la enciclica «Maximum illud» del 1919.

Accenti implicitamente critici verso certi elementi del metodo gesuitico c'erano nei moniti di Propaganda di non ingerirsi negli affari politici, di non accettare incarichi e cariche pubbliche, di non dedicarsi ai commerci o di non cercare di procurarsi una buona posizione nella società di cui erano ospiti attraverso mezzi troppo umani, fossero anche di scienza e di cultura. Si sottolineava che il Signore ci ha redenti *non ferro, sed ligno*.

Largamente favorevole si mostrava invece la congregazione verso la sostanza del metodo dell'adattamento: «Non compite nessuno sfor-

---

<sup>61</sup>) Cfr. BECKMANN, *La Chiesa nell'epoca dell'Assolutismo e dell'Illuminismo*, in: *Storia della Chiesa*, a cura di Hubert Jedin, Vol. VII, Milano 1978, pp. 330-340.

<sup>62</sup>) Cfr. M. MARCOCCI, *Colonialismo, cristianesimo e culture extraeuropee. L'Istruzione di Propaganda Fide ai Vicari apostolici dell'Asia Orientale (1659)*, Milano 1981.

zo, non usate alcun mezzo di persuasione per indurre quei popoli a mutare i loro riti, le loro consuetudini e i loro costumi, a meno che non siano apertamente contrari alla religione e ai buoni costumi. Che cosa c'è infatti di più assurdo che trapiantare in Cina la Francia, la Spagna, l'Italia o qualche altro paese d'Europa? Non è questo che voi dovete introdurre, ma la fede, che non respinge né lede i riti e le consuetudini di alcun popolo, purché non siano cattivi, ma vuole piuttosto salvaguardarli e consolidarli». Come ben i gesuiti sapevano, Propaganda raccomandava anche: «Nell'annuncio della parola di Dio e nell'amministrazione dei sacramenti fate in modo che l'affollamento delle riunioni non generi alcun sospetto di disordine e di ribellione... E in queste adunanze non permettete che si tratti se non di argomenti religiosi, e proibite nel modo più assoluto che diventino occasione di discussione politica»<sup>63</sup>) L'istruzione esortava anche a dedicarsi con coraggio e lungimiranza alla formazione di un clero indigeno.

Prima di partire per l'Oriente François Pallu promosse anche la fondazione del Seminario delle Missioni Estere di Parigi, che significativamente doveva dedicarsi non tanto alla diretta missione ai cinesi, ma alla formazione di un *clero* cinese. Nonostante le difficoltà che le autorità portoghesi ponevano ai Vicari e la sovrana indifferenza che gli ordini religiosi riservavano a loro, Propaganda Fide non demorse da questa iniziativa. Purtroppo proprio i Vicari apostolici raccolsero dai domenicani la fiaccola della lotta contro i riti cinesi. Quando i conflitti ripresero con forza, nel fuoco delle polemiche ritroviamo Martino Martini.

Nel 1693 infatti il Vicario della provincia del Fujian, Charles Maigrot, proveniente dal seminario delle Missioni Estere di Parigi, emise un *mandement*, vale a dire un'ordinanza pastorale, in cui diffidava i missionari da lui dipendenti (nell'intenzione sua e di Propaganda anche i gesuiti operanti in quel distretto) dal permettere ai loro cristiani l'adozione dei termini teologici cinesi e dei riti tradizionali. Siccome un tale divieto a rigore era in contrasto col decreto papale del 1656, il terzo articolo dell'ordinanza si preoccupava di giustificarlo e diceva testualmente: «Dichiariamo che l'esposto fatto a suo tempo al papa Alessandro VII sui punti controversi tra i missionari della Cina non è veritiero sotto numerosi aspetti; e pertanto, quantunque le risposte fatte dalla

---

<sup>63</sup>) *Ibid.*, pp. 80s.

Santa Sede siano state giuste e sagge e appropriate alle circostanze espresse nelle questioni, i missionari non possono valersene per permettere il culto di Confucio e degli antenati in uso presso i Cinesi»<sup>64</sup>). La *quaestio facti* veniva così rilanciata, tra l'altro sussumendo elegantemente il decreto del 1669 che affermava la validità di ambedue i decreti di Innocenzo X e di Alessandro VII secondo le loro rispettive circostanze.

L'anno prima del *Mandement*, la *Histoire des Differens entre les missionnaires Jesuites d'une part et ceux des Ordres de St. Dominique et de St. Francois de l'autre touchant les cultes que les Chinois rendent a leur Maitre Confucius, a leurs Ancestres et a l'Idole Chin-hoan*<sup>65</sup>), dedicava all'opera del Martini alcuni capitoli, di cui basta riferire qui i titoli:

«Chap. 13: Du Décret obtenu par Martinius en 1656. Chap. 14: Déguisemens & faussetez de la 3. Demande du Décret de Martinius, qui regarde les honneurs que les Chinois rendent a Confucius. Chap. 15: Deux erreurs des Jésuites touchant les sacrifices solennels de Confucius: l'une de fait, que leurs Missionnaires ne les ont jamais permis; l'autre de droit, qu'ils auroient pu les permettre n'y ayant rien de superstitieux. Chap. 16: Divers déguisemens & faussetez dans l'exposé du P. Martini sur le sujet des honneurs que les Chinois rendent leurs Ancêtres. Chap. 17: Des faux avantages que les Jesuites prennent du Décret obtenu par Martinius. Chap. 18. Que le Décret de Martinius n'a jamais été publié légitimement dans la Chine».

Queste prese di posizione riaprirono un contrasto che ora assunse tratti rigidi e irriducibili: da una parte i gesuiti, dall'altra i domenicani e le Missioni Estere di Parigi, ognuno a difendere la propria opinione di scuola, senza più quella duttilità e quella relativa libertà di opzione teologica e pastorale che aveva contrassegnato il lavoro dei teologi del S. Ufficio al tempo di Martini.

Contro Maigrot i gesuiti della Cina sollecitarono e ottennero nel 1700 dall'imperatore K'ang-hi una dichiarazione ufficiale con la quale il sovrano confermava la valenza «meramente politica e civile» dei riti

---

<sup>64</sup>) Nostra traduzione da: *Iuris Pontificii de Propaganda Fide* (come a nota 44), II, p. 225; cfr. BRUCKER, voce *Chinois (Rites)*, cit. alla nota 1, coll. 2372-2373.

<sup>65</sup>) Cfr. STREIT, *Bibliotheca missionum* V, (come a nota 16) Nr. 2665.

cinesi. Ciò non giovò affatto ai padri, anzi il ricorso attirò su di loro l'accusa di essersi rivolti, per la soluzione di un problema ecclesiastico e di competenza romana, ad una istanza laica e formalmente incompetente.

Ormai la prassi dei riti cinesi si faceva via via indifendibile. Il 20 novembre 1704 il papa Clemente XI sanzionava ufficialmente un decreto dell'Inquisizione Romana (il dicastero che nel 1656 era stato favorevole a Martini) con il quale si confermavano le ordinanze di Maigrot. Riguardo al terzo articolo di Maigrot veniva chiesto ancora una volta all'Inquisizione un giudizio sull'operato del gesuita di cinquant'anni prima. Di nuovo la congregazione evitava un tale pronunciamento, limitandosi a dire che la Santa Sede pronunciava sempre giudizi di verità sui quesiti che le venivano proposti, non spettava però ad essa verificare la veridicità degli esposti stessi. Gli articoli del decreto del 1704 che descrivevano il merito della questione (appunto il *factum!*) ribaltavano tuttavia la versione di Martini descrivendo i riti cinesi come superstiziosi e idolatri<sup>66</sup>). Nel 1707 il legato apostolico Maillard de Tournon pubblicava in Cina il decreto del papa, gettando nel caos le missioni dei gesuiti.

Alla pronta reazione letteraria di costoro, rispondeva nel 1709 un domenicano assai dotto, valente polemista, J. H. Sherry, con un libro (anonimo) dal titolo: *Difesa Del Giudizio Formato Dalla S. Sede Apostolica, nel dì 20 Novembre 1704. E pubblicato in Nanchino... intorno a Riti e Cerimonie Cinesi: Contro un libello sedizioso intitolato Alcune Riflessioni intorno alle cose presenti della Cina... Opera di un Dottore della Sorbona, trasportato dal Manoscritto Francese da un Religioso Italiano*. In Torino 1709<sup>67</sup>). Questo libro contiene il compendio più sistematico delle critiche mosse all'opera di Martini e insieme una implacabile requisitoria contro di lui.

Anche questa volta, la difesa del decreto di Clemente XI del 1704 doveva fare i conti con quello di Alessandro VII del 1656. Questo però aveva avuto luogo essenzialmente sulla base delle informazioni di Martini.

«Ora - afferma Sherry - per tutto il corso di questa nuova controversia s'è provato, e convinto: che la esposizione fatta dal nominato gesuita

---

<sup>66</sup>) Cfr. *Iuris Pontificii de Propaganda Fide* (come a nota 44), II, pp. 223-237, in particolare (riguardo al terzo articolo) p. 228. 233. 234. 235.

<sup>67</sup>) Cfr. STREIT, *Bibliotheca missionum* VII, (come a nota 16) Nr. 2553.



Martinio sia parte diminuita e parte falsa. Dal che ne siegue che non sono state permesse come civili e politiche le cerimonie da cinesi veramente praticate, ma quelle che con falsità e con arte sono state dal sopraddetto esposte. Mi stenderei troppo a lungo - continua Serry - se volessi addurre di nuovo tutte le prove addotte nel processo di questa causa per convincer di frode l'espositore Martinio; ma non accade il farlo, mentre la causa è giudicata. [...] Dirò solo per semplice e breve notizia di chi è male informato delle scritture, che i maggiori capi di infedeltà e d'inganno già sparsi nella accennata esposizione sono dieci»<sup>68</sup>). Niente di meno.

Li riferiamo brevemente per come vengono presentati, senza entrare a nostra volta nella discussione<sup>69</sup>).

Oltre alle cerimonie a Confucio descritte da Martini ce ne sarebbero altre più solenni, certamente di valore religioso, le quali di conseguenza qualificherebbero nel medesimo senso quelle minori; la sala dedicata a Confucio nelle città sarebbe in realtà un tempio; diceva Martini che non concorrono nelle onoranze rappresentanti delle sette degli idolatri e degli ateisti: ma anche i letterati «sono in un certo senso assieme idolatri, ed ateisti» e Serry spiega il perché. Quanto all'affermazione che i riti a Confucio sarebbero stati originariamente di mero valore civile e politico, ammesso [e da lui non concesso] questo, resterebbe da vedere se di quella natura si siano conservati o se non abbiano invece assunto nella cultura neoconfuciana e popolare valenze religiose. «Falsità più che aperta» sarebbe poi l'affermazione che non vengano presentate «offerte» a Confucio. «Un'altra bugia» sarebbe che «i letterati fanno solamente a Confucio quelle medesime cerimonie e riverenze che si fanno a maestri viventi». Quanto agli onori resi al grande maestro, costui «non viene solamente da essi onorato in qualità di maestro, ma come un santo, anzi come il maggiore di tutti i santi» e riporta delle scritte della tabella allestita nella sala di Confucio che proverebbero il carattere religioso di quelle cerimonie. Quanto agli onori resi agli antenati, ai quali secondo Martini non verrebbe riconosciuto alcun carattere di divinità, questa sarebbe «cosa assolutamente falsa, imperocché sperano ottenere da loro, o per mezzo di loro, beni temporali: oltre di che ve ne sono molti fatti Numi e divinizzati da loro». Che poi i cinesi «niente chiedono e nulla sperano da progenitori defonti [...] mille volte è stato convinto di falsità, per le preghiere, e promesse registrate ne rituali cinesi». Infine (punto dieci) «narrando le cerimonie più solenni solite a farsi tre o quattro volte per

---

<sup>68</sup>) SERRY, *Op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>69</sup>) Utile per questo arduo compito BIERMANN, *Die Anfänge*, (come a nota 8) *passim*, che tuttavia propende per il punto di vista dei domenicani.

ciascun'anno in onore degli antenati, passa [Martini] maliziosamente sotto silenzio quasi tutte le circostanze che rendono quelle cerimonie superstiziose», ed enumera i particolari che a suo dire proverebbero ciò. Conclusione: «Ora mentre così è tanto chiaro come il sole, e discuoprendosi falsissima e diminutissima la esposizione del gesuita Martinio, tanto è vicino al falso, che Alessandro VII abbia col suo decreto responsivo approvate le cerimonie e i riti cinesi, quanto è lontano dal vero che i riti e le cerimonie dal Martinio proposti siano veramente quelli che da cinesi vengono infatti praticate». Nulla varrebbe dunque appellarsi al papa Alessandro VII per sottrarsi all'obbligo di osservare il recente decreto del 1704, perché «sotto Alessandro VII il Martinio espose a suo talento la notizia de riti che diceva praticarsi nella Cina, per carpire con pace l'approvazione del papa. Non vi fu parte alcuna contraria; niuno si fece innanzi ad iscuoprire la falsità; si lasciò di far l'esame particolare sopra ciaschedun di quei fatti per ben discernere se fossero esposti sinceramente o con frode; non si fece causa, né processo su tal'affare; ma sulla buona fede che le cose si praticassero come le rappresentava soavemente il buon gesuita, fu risposto dalla congregazione e dal Papa che quei riti, *secundum proposita*, si potevano tollerare. Ma in oggi - conclude il domenicano - per opera di quei buoni Padri [i missionari delle Missioni Estere di Parigi], la fede tien gli occhi aperti»<sup>70</sup>).

I gesuiti non rimasero ovviamente zitti, ma non è il caso di inseguire ora tutti gli episodi di una disputa lunghissima<sup>71</sup>). Oramai sopravvenivano definitive prese di posizioni papali che decretavano la impraticabilità dei riti cinesi per i cattolici di quel paese, come del resto anche di quelli indiani: ciò avveniva in maniera definitiva con la bolla *Ex quo singulari* di Benedetto XIV del 1742<sup>72</sup>). Contro quest'ultimo documento non vi furono significative resistenze nelle cristianità cinesi: ad un secolo dalla entrata in Cina di Martino Martini le missioni di quel continente non erano più nella primitiva condizione florida ed espansi-

---

<sup>70</sup>) SERRY, *Op. cit.*, pp. 24-31.

<sup>71</sup>) Nelle biblioteche trentine ci sono due opere importanti del punto di vista dei gesuiti: PRAY, *Geschichte der Streitigkeiten*, 3 voll., cit. nella Biblioteca del Seminario Maggiore e *Historia cultus Sinensium, seu varia scripta de cultibus Sinarum, inter Vicarios Apostolicos Gallos aliosque Missionarios et Patres Societatis Iesu* controversis, Coloniae 1700, alla Biblioteca Comunale. In quest'ultimo volume, alle pagine 12-19 le critiche all'esposto di Martini fatto al S. Ufficio. Ambedue le biblioteche, come è noto, provengono nei loro fondi più antichi dalla biblioteca del Collegio dei Gesuiti di Trento, soppresso nel 1773.

<sup>72</sup>) Testo in *Collectanea*, (come a nota 10) pp. 130-141.

va, ma al contrario in crisi palese, non solo per il conflitto sui riti, ma per nuove condizioni politiche locali sfavorevoli e per i riflessi della crisi che investiva sempre di più la chiesa e la fede in Europa.

La soppressione della Compagnia di Gesù nel 1773 - scaricatosi l'*animus* antigesuitico - e il tramonto dell'*ancien régime* contribuirono a riportare la discussione sui riti a termini più propri. La ripresa missionaria del secolo XIX però mostrò ancora una volta le resistenze verso una de-europeizzazione delle missioni cristiane. Finalmente, l'8 dicembre 1939 Pio XII approvava un'istruzione della congregazione di Propaganda Fide in base alla quale «mutatis saeculorum fluxu moribus et animis» i cosiddetti riti cinesi potevano praticarsi con buona pace anche da parte dei cristiani.

## 8. Per un giudizio storico

Prima di concludere vogliamo tentare un bilancio di questa «disputa dei riti» nella quale un missionario trentino ha avuto una parte così significativa<sup>73</sup>).

C'è una tesi molto diffusa, nel campo della storiografia sia ecclesiastica che «laica», la quale imputa il tramonto della missione cinese dell'epoca moderna alle decisioni romane del Settecento contrarie ai riti e alle polemiche degli ordini mendicanti e dei missionari di Parigi che le hanno precedute e invocate. Il complesso di accerchiamento che prendeva vasti settori della chiesa del Settecento di fronte al diffondersi delle idee illuministiche e all'inasprirsi delle prassi giurisdizionalistiche degli stati, in definitiva il clima controriformistico e oscurantistico della chiesa dell'era tridentina porterebbe l'esclusiva responsabilità della fine di un grande sogno che l'ampiezza di vedute e il coraggio apostolico dei gesuiti avevano lasciato intravedere. Per quanto molto diffusa e amata, questa tesi<sup>74</sup>) così com'è è troppo elementare e non rende ragione della complessità dei problemi e delle posizioni.

Indubbiamente c'è del vero in questa rappresentazione: il clima ecclesiale e spirituale del Settecento, e la situazione della chiesa nel-

---

<sup>73</sup>) Traggo delle utili suggestioni da: SCHATZ, *Inkulturationsprobleme*, (come alla nota 1).

<sup>74</sup>) Cfr. ad es. di un autore gesuita, A. HUONDER, *Der chinesische Ritenstreit*, Aachen 1921.

l'Europa dell'illuminismo, hanno pesato in una precisa direzione. Soprattutto le speculazioni illuministiche, fatte basandosi proprio sul materiale e sulle relazioni delle missioni dei gesuiti<sup>75</sup>), spinsero all'arrocamento la chiesa cattolica.

La contrazione della iniziativa missionaria cattolica nel Settecento del resto si può osservare non soltanto in Cina, ma in generale su tutti gli altri fronti missionari, nel contesto del cedimento dei due ex imperi coloniali cattolici di Spagna e Portogallo fino al totale collasso dell'era rivoluzionaria e napoleonica.

Senza affatto negare il peso del diffuso teorema antigesuitico settecentesco, non va dimenticato che la missione cinese dei gesuiti appariva effettivamente strettamente collegata e obbligata al *Padroado* portoghese (di cui peraltro l'Impero di Mezzo non faceva parte), e questo fatto risultò via via tanto più inattuale e inaccettabile in quanto lungo i secoli della disputa l'impero coloniale di Lisbona in Oriente venne quasi del tutto soppiantato dagli olandesi. In questa situazione il Portogallo continuava a rivendicare un monopolio della missione cattolica che non era di fatto più in grado di onorare.

Quando anche per questa ragione Roma istituì i Vicari apostolici, i gesuiti della Cina, ad onta del loro indirizzo romano, per lo più rifiutarono loro l'obbedienza, dichiarandosi obbligati alle autorità di Lisbona - in realtà rivendicando (come del resto gli altri ordini religiosi) una sostanziale autonomia della propria azione missionaria. Il fatto poi che i Vicari apostolici fossero francesi del Seminario parigino delle Missioni Estere non favoriva certo l'intesa, al contrario la caricava di ulteriori risvolti nazionali.

Tutto ciò appare in verità tanto più deplorabile e tragico se si considera che le linee di missiologia che stavano alla base della missione dei Vicari apostolici di Propaganda Fide non erano davvero molto lontane dal metodo ricciano dell'adattamento.

Infine la «disputa dei riti» si accompagnava e si sommava a tutta una serie di discussioni teoriche e pratiche, in parte da noi accennate, che in antico regime contrapponevano e vedevano l'un contro l'altro armati i diversi ordini religiosi: da quelle sulla grazia a quelle sui sistemi morali, da quelle mariologiche a quelle appunto missiologiche.

---

<sup>75</sup>) Cfr. soprattutto, diffusa e tradotta in tutta Europa, la collana delle *Lettere Edificanti e Curiose*; per la ricezione illuministica delle comunicazioni dei gesuiti, cfr. ZOLI, *La Cina nella cultura europea del Seicento*, (come a nota 24) passim.

E tuttavia, pure così complicato e appesantito, il contrasto circa i riti cinesi è stata una grossa e profonda discussione sul metodo missionario in generale. Ben poco serve, a questo riguardo, denunciare come semplicemente ottusa, integralistica e «controriformistica» la posizione contraria all'adattamento assunta dagli ordini mendicanti nel Seicento e resa obbligatoria dai decreti romani nel Settecento. Le perplessità di un Nicolò Longobardi (provinciale dei gesuiti della Cina successore di Matteo Ricci) verso il metodo ricciano, da una parte, le linee missiologiche dei *Monita ad missionarios* (1659) di Propaganda Fide dall'altra, dimostrano che nella fase creativa della discussione, le posizioni erano meno schierate di quanto la successiva letteratura di scuola e la vulgata storiografica facciano credere. Proprio un missionario *gesuita* dell'Oriente, ad esempio, Alexandre de Rhodes, fu il primo e più convinto promotore dell'invio di Vicari apostolici indipendenti dai portoghesi e uno degli ispiratori del Seminario di Parigi. Anche dalle nostre fonti è apparso che in sede di Congregazione del S. Ufficio le valutazioni dei teologi qualificatori non cadevano affatto secondo una linea rigida di appartenenza agli ordini religiosi.

Ancora: era convinzione anche dei gesuiti che i «riti cinesi» non potessero venire praticati in blocco e senza riserve, ma piuttosto «tolerati» fino a che l'integrale prassi cattolica non potesse venire adottata anche in Cina. In questo senso essi avevano ottenuto nel settembre 1656, in applicazione del decreto di marzo, un *indulto* apostolico per un dodicennio. Lo stesso decreto di marzo del S. Ufficio, come abbiamo cercato di dimostrare sopra, era inteso come un *indulto* a favore della Compagnia di Gesù, che veniva liberata dai precedenti divieti, senza per questo obbligare gli altri ordini ad abbandonare il loro metodo «integrale». In questo senso il decreto del 1669 dichiarava appunto sussistenti e validi ambedue i decreti (del 1645 e 1656) nel limite delle circostanze proprie di ciascuno.

A rigore neppure la classificazione dei due campi della disputa in «europeizzanti» e «sinesizzanti», come è stata proposta da Bernard-Maitre<sup>76</sup>), appare del tutto adeguata. Infatti, alla luce delle istruzioni del 1659 si può definire Propaganda Fide come «europeizzante»? E tuttavia i suoi Vicari apostolici e missionari denunciarono senza sosta il metodo dei gesuiti.

---

<sup>76</sup>) Cfr. BERNARD-MAITRE, *Un dossier bibliographique*, (come alla nota 41) pp. 32 e 53; IDEM, *La correspondance Becker-Brucker sur la question des rites chinois (1855-1907)*, in «Recherches de Science Religieuse» 54 (1966) 417-425.

In realtà in questa disputa si dibatteva e si cercava di mettere a punto quel complesso e delicato processo che oggi chiamiamo «inculturazione della fede». Da parte dei gesuiti c'era una valutazione fondamentalmente positiva e favorevole della realtà storica e culturale cinese, anche in ordine alla sua evangelizzazione. Questa linea giungeva anche ad affermazioni francamente sbilanciate come quelle dei cosiddetti «figuristi» a cavallo tra Seicento e Settecento, che proprio dalla *Prima Decade* di storia cinese di Martini avevano assunto suggestioni sostanziali<sup>77</sup>).

Anche la valutazione ricciana che il culto cinese degli antenati fosse stato fondato da Confucio e precisamente in maniera non animistica (e dunque non superstiziosa), ma, per così dire, illuminata, e che di conseguenza non potevano venire messe sul suo conto le successive deviazioni popolari, anche questo era storicamente tutto da dimostrare: il culto degli antenati è sicuramente preconfuciano e ha da sempre attinenze animistiche.

C'era dunque anche tanta buona volontà nelle ragioni teologiche, storiche ed etnografiche dei gesuiti. Se si tiene presente che una tale lettura rimbalzava in una Europa il cui clima culturale assisteva già per conto suo a un massiccio attacco illuministico alle religioni positive e alla Rivelazione cristiana, si può capire l'inquietudine di vasti circoli teologici ed ecclesiali, primi fra tutti i giansenisti con la loro idea di base

---

<sup>77</sup>) Le posizioni di certi gesuiti «figuristi» sollevano effettivamente il dubbio di un discioglimento della singolarità e della unicità della Rivelazione ebraico-cristiana: ad esempio la denominazione di «Pentateuco cristiano» per i libri canonici dei cinesi, l'accostamento della antica legge d'Israele alla tradizione filosofica confuciana, addirittura l'inquadramento di certe realtà della Cina antica come una pre-rivelazione divina; gli antichi imperatori cinesi come già prefigurati nei patriarchi biblici prenoachici; il detto di Confucio sull'unicorno come profezia messianica, oppure l'assimilazione dello stesso Confucio al precursore Giovanni Battista. Di tutto ciò, come abbiamo visto, non mancavano accenni nella *Sinicae Historiae Decas Prima* dello stesso Martini. Cfr. Cl. von COLLANI, *L'influsso di Martino Martini sul figurismo di Joachim Bouvet*, in: *Martino Martini, Geografo Cartografo Storico Teologo*, (come a nota 12) 505-517; IDEM, *Die Figuristen in der Chinamission*, Frankfurt 1981. Per una valutazione cfr. anche BERNARD-MAITRE, *Un dossier bibliographique*, (come a nota 41) p. 54. D'altra parte, collegare in qualche modo la alta moralità dei cinesi con la rivelazione cristiana era il modo migliore per disinnescare la carica dirompente dell'interpretazione illuministica della realtà cinese, che da essa traeva spunto per liquidare come pleonastica la rivelazione biblica a tutto favore di una bontà e sufficienza naturalistica, al massimo con concessioni deistiche.

di una creaturalità irrimediabilmente corrotta e bisognosa della positiva ed esterna sanazione della grazia.

Gli altri missionari, in particolare mendicanti, partivano (agostinianamente) da un modello di antropologia teologica secondo cui la Rivelazione cristiana e il dono della grazia irrompe nella natura e nella storia degli uomini come alterità, come polo opposto, come antagonista della situazione creaturale, che è decaduta. L'opera evangelizzatrice non ha quindi molta materia da valorizzare e assumere nella nuova sintesi che intende promuovere. (Anche oggi del resto si sottolinea che il procedimento di inculturazione non si esaurisce nell'assunzione da parte della fede di categorie proprie di una data cultura così com'è, ma piuttosto, e in maniera essenziale, l'annuncio cristiano promuove una modificazione della cultura data, la sfida verso un di più e un diverso. In quanto evangelizzata, una cultura non è più semplicemente quella di prima).

L'opera di evangelizzazione quindi non può glissare più che tanto sulle differenze e non può puntare tutto sull'«adattamento». Di qui si capisce come il quinto punto toccato dal memoriale di Martini, quello relativo alla croce e al crocifisso (ammesso *e non concesso* che i gesuiti sottacessero la parola della croce) era comunque centrale in questa discussione. Ai critici la metodologia dei gesuiti appariva eccessivamente sbilanciata su una posizione di continuità/continuismo tra civilizzazione cinese confuciana e messaggio cristiano, troppo unilaterale il loro modello missiologico.

Si può dire che, se l'approccio ad una qualsiasi cultura da parte dell'evangelizzatore può muoversi tra i due poli della prudenza e integralismo (tuziorismo?) da una parte, e della fiducia e scommessa positiva (probabilismo?) dall'altra, i gesuiti del Seicento e Settecento in Cina (e anche in Europa) optarono per la seconda posizione. Non è strano che essi abbiano scommesso sulle possibilità positive, a loro parere intrinseche, della civilizzazione cinese in ordine alla sua cristianizzazione: una tale opzione sta tutta quanta dentro nella storia e nella «natura» della Compagnia di S. Ignazio. Di fronte alla immensità del compito della missione cinese, per dei missionari gesuiti europei in piena epoca di modernità, non aveva senso attardarsi su posizioni troppo prudenti e pessimistiche, ma bisognava puntare decisi al fine e al risultato, apostolico s'intende. La chiesa del Settecento invece nel suo complesso, dopo le già abbondanti tensioni accumulate con la civiltà europea in crisi rispetto al suo passato cristiano, non era più convinta della bontà di quella strategia.

