

**EL P. MATEO RICCI. PUENTE ENTRE
LA CULTURA ORIENTAL Y OCCIDENTAL
(1552 - 1610)**

**(En el IV Centenario de la Fundación de la Iglesia
en China)**

El 10 de septiembre de 1583, fecha en que los jesuitas *Mateo Ricci* y *Miguel Rugieri* se instalaron en Chao-king, ciudad costera de la provincia de Kwantung, se considera fundada la Iglesia en China.

Con el fin de celebrar, como es debido, este IV centenario, el episcopado de Formosa ha dirigido a sus fieles una carta pastoral colectiva, en la que reconoce que el día en que Ricci fijó su residencia en Chao-king se ha de considerar como la fecha histórica de la fundación de la Iglesia Católica en China, fecha que se ha de celebrar con la correspondiente preparación y apropiadas ceremonias.

«Los Obispos de Taiwan consideramos de gran importancia el IV Centenario de la llegada de Mateo Ricci a China... Y esperamos que toda actividad conmemorativa del Centenario de Ricci se centre en la predicación del Evangelio... De 1982 a 1983, todos los encuentros de estudio y reflexión... y todos los retiros mensuales... deberán tener, como tema central, el espíritu misionero del P. Ricci en el anuncio del Evangelio al pueblo chino... Confiamos, siguiendo las huellas de M. Ricci... en poder presentar una imagen nueva y vibrante de la Iglesia Católica china, a fin de suscitar en más hermanos y hermanas nuestros chinos... el deseo de conocer el Evangelio de Cristo y de hacerse verdaderos hijos de Dios, conduciendo así nuestra nación a la justicia y paz genuinas y permanentes...»

La carta está fechada el 3 de diciembre de 1981, fiesta del Patrono de la Iglesia China, San Francisco Javier¹.

El Vicario de Cristo tuvo interés especial en participar en el Congreso internacional de estudios riccianos celebrado a mediados de octubre de 1982, en la Universidad Gregoriana, elevando su autorizada voz para elogiar «el empeño tenaz, humilde y respetuoso» con que consiguió Ricci asimilar «la cultura clásica china de modo tan vasto y profundo que hicieron de él un verdadero «puente entre las dos civilizaciones, la europea y la china».

«Logró establecer entre la Iglesia y la cultura china un puente que todavía aparece como sólido y seguro, a pesar de las incomprensiones y dificultades del pasado y que todavía pueden encontrarse». El Papa se muestra convencido «de que la Iglesia puede orientarse sin temor, por este camino, con la mirada puesta en el futuro»².

Hoy en día, cuando la pastoral insiste en la urgencia de la inculturación de la fe en la civilización de cada pueblo, la figura de Ricci, lejos de eclipsarse con el correr de los siglos, brilla con su atrayente actualidad inspirada en los métodos que empleó para traducir el mensaje evangélico en los caracteres y categorías de la cultura china, iniciando la «mediación cultural» que encontraría eco favorable en el Concilio Vaticano II.

He aquí el mensaje más interesante que nos trasmite la memoria de este insigne misionero jesuita. Mensaje estimulante para los hijos de la Iglesia y actual para los pensadores alejados de Cristo, que temen que el Evangelio puede restar prestigio y eficacia a la propia identidad cultural.

La Iglesia, al predicar el Evangelio destinado a todos los hombres, sólo pretende que la palabra de Dios llegue a los confines más apartados de la tierra, encarnada en las diversas culturas, mediante el proceso de inculturación.

En frase de Pablo VI, hace falta que cada cultura «asimile lo esencial del mensaje evangélico y lo trasvase, sin la menor traición a su verdad esencial, al lenguaje que esos hombres comprenden, y después lo anuncie en ese mismo lenguaje»³.

El doble aspecto que abarca esta inculturación lo expresa con acertada precisión Juan Pablo II:

¹ Conferencia Episcopal China, *Carta pastoral colectiva conmemorativa del 4.º Centenario de la llegada a China de Mateo Ricci* (3 diciembre 1981), Agencia Internacional FIDES, Informaciones, Roma, mayo 1982, p. 260.

² AAS 75 (1983) 39-46.

³ PABLO VI, Exhortación Apostólica «*Evangelii nuntiandi*», n. 63: AAS 68 (1976) 56.

«Hemos de acercarnos a todas las culturas, a todas las concepciones ideológicas, a todos los hombres de buena voluntad. Nos aproximamos con aquella estima, respeto y discernimiento que, desde el tiempo de los Apóstoles distinguía la actitud misionera y del misionero..., con un sentimiento de profunda estima, frente a lo que «hay en el hombre» por lo que él mismo, en lo íntimo de su espíritu, ha elaborado respecto a los problemas más profundos e importantes.»

Pero al mismo tiempo —añade el Papa— no se ha de olvidar que «la misión no es nunca una destrucción, sino una purificación y una nueva construcción». La evangelización debe ser entendida «como prudente, oportuna y laboriosa siembra apostólica, y no como desarraigo de aquello que siendo auténticamente humano, posee un valor intrínseco y positivo»⁴.

Estos textos pontificios nos dan a entender el papel tan importante que está jugando y seguirá jugando el problema de la «inculturación» del mensaje evangélico; por eso el método y el ejemplo de Ricci ofrecen un recurso alentador para llevar adelante todo programa de acomodación cultural de la fe, no sólo en países de misión, sino también en los mismos países cristianos. Vale, pues, la pena proyectar la figura de Ricci en su arriesgada empresa de mediación cultural entre la Iglesia y la sociedad china.

I. Factores decisivos en la inculturación de la Fe

El factor principal en este problema de la mediación cultural para un mensajero de la fe cristiana estriba en *su fidelidad plena* al mensaje evangélico.

A oídos de Ricci llegaban las quejas y críticas a veces acerbas de Europa, y en concreto de Roma, y de jesuitas misioneros.

La aportación religiosa del P. Ricci al Imperio chino, en Europa, especialmente durante el período de las «Controversias de los Ritos chinos», era considerada como un «confucianismo vagamente cristianizado» y muchos han celebrado al gran sabio «como un piadoso conciliador de creencias». Ya a lo largo del siglo XVII, así en el Japón como en Macau, varios jesuitas se asustaron al ver que ciertos términos empleados por Ricci para designar ideas cristianas, habían sido tomadas de los libros canónicos del confucianismo.

En una carta suya datada en 1599 salía al paso a esos reparos con observaciones atinadas:

⁴ JUAN PABLO II, Encíclica «*Redemptor hominis*», n. 12: AAS 71 (1979) 278.

«El tiempo en que nos encontramos en China no es aún el de las cosechas, ni siquiera el de sembrar, sino el de desbrozar espesos bosques, y de combatir con las fieras y serpientes venenosas. Otros vendrán, con la gracia del Señor, que escribirán las conversiones y fervores de los cristianos, pero sepa V.E. que fue necesario primero hacer lo que nosotros hacemos y nos tendrán que dar la mayor parte del mérito, si es que hacemos lo que hacemos, con la caridad debida»⁵.

Pero más significativo y apropiado para evidenciar la fidelidad de Ricci en la transmisión de la revelación cristiana es el escrito inédito hasta 1935, sepultado en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús hasta que el célebre sinólogo Pasquale d'Elia lo publicó en *La Civiltà Cattolica*, a principios del año mencionado. El manuscrito refiere *las charlas catequísticas* con que Ricci instruía a los letrados al comienzo de su apostolado en Chao-king, 1583-1586.

Estas charlas revelan la ortodoxia del novel misionero y su empeño por expresar los dogmas de la fe en términos y símbolos propios de la cultura china. Con toda razón D'Elia llega a la siguiente conclusión:

«Resulta, por lo tanto, falsamente fundada la leyenda que se había ido acreditando en ciertos círculos, según la cual Ricci y sus compañeros habían adulterado la doctrina católica, al no atreverse a predicar todos y cada uno de los dogmas de la fe.» Ricci predicó a los chinos «el puro evangelio, no disminuido ni truncado, sino íntegro y desprovisto de doctrinas exóticas»⁶.

El segundo factor que ha de intervenir en la inculturación de la fe, y de hecho intervino en el método ricciano, es el respeto y la aceptación de los elementos característicos de la cultura nacional.

En el caso de Ricci, esta apropiación de las riquezas culturales del país la puso en práctica desde que pisó tierra china. Instalado en Chao-king se encontró con la consigna dada por el visitador jesuita de las misiones orientales, P. Alejandro Valignano, de adaptarse al ambiente cultural del país en todo lo que era compatible con el dogma y la moral católica, con cierta preferencia al modo de vivir de los religiosos locales, los bonzos.

⁵ *Opere storiche del P. Matteo Ricci*, editadas por el P. P. Tacchi Venturi, Macerata 1913, vol. II, p. 246. Cf. H. BERNARD, *Le P. Matthieu Ricci et la Société chinoise de son temps*, 1937, p. 137.

⁶ D'Elia tradujo el texto chino al italiano, y lo publicó en *Civiltà Cattolica* (1935), II, 35-53.

Para actuar este programa, Ricci se consagró al estudio del chino corriente y clásico, ya iniciado desde su llegada a Macau. La seriedad de esos estudios le puso en condiciones de regalar los primeros libros católicos y científicos a la naciente Iglesia en China, y a los sinólogos las primeras traducciones occidentales de los libros clásicos y el primer vocabulario del idioma chino⁷.

A los cuarenta días de su llegada a Chao-king se hacía pública la sensacional noticia de que los misioneros habían adoptado el modo de vivir propio de los budistas: hábito monástico, cabeza afeitada, vida monástica y título de bonzo⁸.

Tal sistema de vida duró de 1583 a 1595, cuando fue cambiado por el modo de vivir propio de los letrados confucianos: vestido de seda, cabellos largos, barba, título de letrados y ceremonial minucioso⁹.

En 1599, Ricci escribía: los misioneros «comemos, bebemos, vestimos, nos calzamos a lo chino y habitamos en casas construidas a la usanza china»¹⁰; en una palabra, se habían integrado en el ambiente cultural chino.

A los pocos años, en 1588, Ricci, por el mismo género de vida que llevaba de letrado, se dio cuenta de que la única solución para abrir camino a la evangelización era adoptar el confucianismo agregándose a la clase de los letrados confucianos.

La breve experiencia de vida budista le había dado a entender que ella importaba consecuencias nefastas para la propagación de la fe cristiana, especialmente por el peligro de amalgamar doctrinas y prácticas idolátricas con la piedad de los fieles y también porque el budismo era de origen extranjero y podía provocar sospechas de escaso interés por la cultura nacional.

Al revés, los letrados confucianos no hacían parte de ninguna secta religiosa, pero sí de «una academia instituida para el buen gobierno de la república»¹¹; hablan poco de las cosas sobrenaturales, y en cuestiones morales concuerdan en todo con la moral cristiana¹². Además forman la clase más antigua y poderosa de la sociedad china y, lo que es más,

⁷ *Fonti Ricciane, documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615)*, editi e commentati da PASQUALE M. D'ELIA, S.I., sotto il Patrocinio della Reale Accademia d'Italia, vol. I, Roma 1942, vol. I, 380, y II, n. 527-533. Obra de valor histórico extraordinario y fuente imprescindible para conocer a fondo los orígenes de la nueva Misión china.

⁸ TACCHI VENTURI, *Opere storiche*, II, 416; D'ELIA, *Fonti Ricciane*, I, CXII.

⁹ *Fonti Ricciane*, I, 338, n. 431.

¹⁰ TACCHI VENTURI, *Opere storiche*, II, 246.

¹¹ *Fonti Ricciane*, I, 120, n. 181.

¹² *Carta del P. Ricci al P. Vice-Provincial, Francisco Passio, Peking, 15 feb. 1609*; Cf. TACCHI VENTURI, *Opere*, II, 377-387.

en sus manos está el gobierno del imperio. Feliz decisión la de Ricci de pasarse a las filas de los letrados confucianos, decisión liberadora, ya que le abrió amplios horizontes para su actividad apostólica que con la palabra y la pluma podría conquistarse un gran prestigio como letrado y científico, y así asegurar la estabilidad de la naciente misión del Imperio chino ¹³.

Si es verdad que en su nueva posición de letrado encontró notables ventajas para su ideal misionero, no dejaron de presentársele graves dificultades en el terreno lingüístico y ritual por la diversidad entre los textos confucianos antiguos y los comentarios modernos ¹⁴.

A la luz de su equilibrada prudencia, Ricci se inclinó a recurrir exclusivamente a los textos confucianos antiguos en sus fuentes originales, y es que los comentaristas más recientes, en concreto el principal intérprete de los escritos confucianos, Chu-hsi (1130-1200), comenta en sentido materialista la doctrina del Maestro; con esto se consigue que la interpretación favorable de los textos originales haga simpáticos a los misioneros ante los letrados y contribuya a la difusión de la fe cristiana.

Para Ricci era evidente que los letrados podían continuar perteneciendo a la academia confuciana y hacerse cristianos, «puesto que en su esencia no contiene nada contra la esencia de la fe católica, ni la fe católica impide en nada, sino más bien ayuda a la calma y la paz de la República, calma y paz a las que sus libros aspiran» ¹⁵.

El sabio jesuita puso especial empeño en aprender y asimilarse la lengua «mandarín», la lengua de los letrados y magistrados, la lengua empleada en la corte imperial de Pekín. El dominio del «mandarín» le permitió conquistarse la amistad de los más ilustres letrados y académicos y demás personalidades del imperio.

Mérito especial de Ricci fue el esmero con que emprendió la tarea de expresar las ideas religiosas propias del cristianismo en los términos más ajustados a la literatura nacional.

La iniciativa supuso en el nuevo letrado un esfuerzo mental extraordinario para valorar con criterio teísta los antiguos clásicos chinos. Apartándose del método empleado por los misioneros del Japón que fonetizaban los términos rituales a partir del portugués, Ricci buscó en la literatura china términos adecuados cuya combinación reflejaba

¹³ La estabilidad de la misión quedó asegurada sobre todo con la donación imperial del terreno reservado a la tumba de Ricci. Cf. H. BERNARD, *Aux origines du Cimetière de Chala. Le don princier de la Chine au P. Ricci (1610-1611)*, Tientsin 1934.

¹⁴ *Fonti Ricciane*, I, 117, n. 176.

¹⁵ *Fonti Ricciane*, vol. I, p. 39, n. 55.

un concepto cristiano. Así, por ejemplo, el término Dios lo expresaba Ricci con los caracteres *T'ien-chu*, o Señor del Cielo, expresión que cuajó perfectamente en la teología cristiana. Más tarde, Ricci y sus sucesores adoptaron los términos con que los clásicos chinos designaban el Señor supremo (Shang-Ti) o el mismo Cielo (T'ien).

Al equiparar el Señor del Cielo al Señor supremo y al mismo cielo de los clásicos, Ricci se inclinaba hacia los neoconfucianistas de su tiempo, para quienes el Cielo se identificaba con su hacedor y el Señor del Cielo era el Señor supremo personal^{15a}. Ricci invocaba a María Santísima con el dulce título de «Flor de los Santos», que no se insertó en la piedad del pueblo fiel, que optó por llamarla «la Santa Madre» (Cheng-Mu). El paraíso se tradujo: «Sala celeste»; el infierno: «La Prisión terrestre; la cruz: el «signo del diez», ya que el carácter que expresa el diez es el signo + que proyecta la imagen de la cruz.

Se comprende la serie de problemas casi insolubles con que hubo de enfrentarse quien para expresar conceptos tan complejos, como sustancia, accidente, espíritu y otros muchos propios de los misterios de la fe católica, prefería adoptar los términos y símbolos chinos más asequibles a la mentalidad del pueblo, pero expuestos a perder, por lo menos parte de su exactitud original.

Capítulo especial merece la prudente actitud que adoptó Ricci frente a la doctrina socio-ética de Confucio, que lejos de oponerse a la moral cristiana estaba llamada a confirmarla.

II. Ricci frente a la filosofía ética de Confucio

El sistema ético de Confucio desde sus comienzos se impuso a la admiración y estima de propios y extraños. Ya sus discípulos lo ponderaban diciendo «la sabiduría de Confucio es como el sol y la luna, nadie puede sobrepasarla». «El cielo le otorgó dotes sin medida para que fuese adornado de suma sabiduría y pericia en varias artes», «sus enseñanzas son celebradas como sublimes, fijas, metódicas»¹⁶.

A partir de Ricci, entre los sinólogos se distinguen cuatro tipos netos de actitud mental frente al confucianismo primitivo:

1.º *Los simbolistas*, persuadidos de que en la literatura china han logrado descubrir rastros y figuras de los principales dogmas cristianos. Entre ellos, destacan los jesuitas franceses Bouvet y Prémare¹⁷.

^{15a} H. BERNARD, *Le P. Matthieu Ricci...*, p. 135.

¹⁶ *Luen-yu*, XIX, 24; IX, 6; IX, 10. *Luen-yu* viene a ser como una antología de máximas o dichos de carácter moral atribuidos a Confucio.

¹⁷ En carta dirigida a Leibnitz, Bouvet escribe: «Los principales misterios de la encarnación del Verbo, de la vida y de la muerte del Salvador, las funciones más

2.º *Los apologistas*, que no encuentran en el confucianismo primitivo rastro alguno de contaminación supersticiosa; entre ellos figura el P. Le Comte, para quien «la humildad y modestia de Confucio daría pie a creer que no fue un simple filósofo formado por la razón, sino un hombre inspirado por Dios para la reforma de este nuevo mundo»¹⁸.

3.º *Los críticos*, empeñados en censurar y condenar todos los elementos religiosos de la antigua cultura china, sin distinguir los puntos aprovechables, de los corrompidos con la superstición y la idolatría. Así, el P. Longobardi, sucesor de Ricci como superior de la misión, no encontraba en el confucianismo gran cosa de valor que sirviera de base a una comprensión oriental del cristianismo. «La doctrina de Confucio —concluye— es sospechosa de ateísmo y materialismo»¹⁹.

4.º *Los sincréticos*, que tratan de armonizar las corrientes antagónicas anteriores, reconociendo en la antigua cultura china un sistema teísta contaminado de elementos menos desarrollados y perfectos. Entre los muchos sinólogos partidarios de esta corriente descuella Ricci, quien se servirá de su prestigio para impugnar, a base de confucianismo primitivo, la interpretación materialista energética que había dado Chuhi (1130-1200) interpretación heterodoxa que logró sellar definitivamente hasta la primera mitad del siglo corriente el inmovilismo doctrinal chino.

significativas de su santo misterio, están contenidas como en forma profética en estos preciosos monumentos de la antigüedad china. Usted quedaría extrañado, como yo lo fui, de ver que éstos no forman sino como una urdimbre continua de sombras, figuras o profecías de la Ley antigua.» Texto tomado de H. BERNARD, *Sagesse chinoise et Philosophie chrétienne*, Tientsin 1935, p. 149. Para estos *simbolistas* o *figuristas*, allende la literalidad de la frase, se esconde un sentido que no se manifiesta sino a los iniciados, quienes a la luz de la investigación, descubren en los libros clásicos, no sólo la Trinidad y el estado de justicia original, sino también la naturaleza restaurada por Cristo, la Resurrección y Ascensión del Señor, etc. Cf. JOHN WITEK, S.I., *Controversial Ideas in China and in Europe: A biography of Jean-François Fouquet (1665-1741)*, Roma 1982.

¹⁸ Frase tomada del libro escrito por el mismo LE COMTE, *Nouveaux memoires*, tomo II, p. 133. CAPERAN en su tratado: *Le problème du salut des infidèles*, I, p. 564, cita las tesis de LE COMTE, ásperamente atacadas por la Sorbona. Entre los *Apologistas* modernos figuran eminentes personalidades católicas chinas, como los señores Obispos YU-PIN y LO-KUANG, el Abad Benedictino don Pedro Celestino LU, el Dr. Juan WU, los PP. KAO, etc. El actual Presidente de la Conferencia Episcopal de Formosa, Mons. LO KUANG, escribe: «Los resultados de los huesos divinatorios, así como el estudio de los libros canónicos nos permite concluir que desde los tiempos más remotos, los chinos han profesado su fe en un Ser supremo personal y dueño absoluto en un culto puramente monoteísta»: *Eglise vivante* 1960, p. 188-194. *La sapienza dei Cinesi* (El Confucianesimo), Roma 1945 *passim*.

¹⁹ Texto tomado de V. PINOT, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*, Paris 1932, 312.

De esta doctrina que no data sino del siglo XII, Ricci hace una exposición precisa y una refutación sacada en parte de los documentos más antiguos. Este retorno a la pureza del antiguo sistema ético es uno de los elementos más vigorosos de su apologética y aun al final de su vida se mostrará satisfecho de orientación tan acertada.

El sabio jesuita elogia a Confucio presentándolo como varón virtuoso «quien llevó durante más de setenta años una vida muy buena, enseñando a esta nación, ya de palabra, ya por los hechos y escritos. De ahí viene que sea considerado y venerado como el hombre más santo que haya existido jamás en el mundo. El culto que se le tributa no es idolátrico...», y aquí toca otros puntos que nos saldrán al paso en el tema siguiente de los ritos²⁰.

En su Catecismo, Ricci pone en práctica el método que había adoptado:

«Sin refutar directamente todos los errores de China —dice de sí mismo— el P. Mateo destruyó de raíz lo que los chinos decían de contrario a estas verdades (naturales)..., especialmente en lo tocante a la adoración de los ídolos y su doctrina. Se esforzó mucho por atraer a nuestra opinión al jefe de la secta, Confucio, interpretando a nuestro favor varias cosas que había dejado dudosas en sus escritos. Así los nuestros se granjearon el favor de los letrados que no adoran a los ídolos.» Probaba sus asertos «no sólo con muchas razones y argumentos sacados de nuestros santos doctores, sino también con muchas citas de sus libros antiguos, anotadas durante la lectura por el Padre; lo cual daba una gran autoridad y crédito a esta obra». «La secta de los Letrados —añade Ricci— reconoce a un ser primero y se consagra a la virtud sólida... Aun cuando no he profundizado su doctrina, me parece que se acerca a la verdad»²¹.

De ahí su loable empeño por ilustrar la moral confuciana con los criterios de la sabiduría evangélica. En su tratado sobre *la amistad*, Ricci confronta el concepto cristiano de amor con el concepto confuciano de bondad humana (*ren*), la virtud principal en la escuela de Confucio, virtud que guarda cierto orden según la jerarquía de las personas y las virtudes en ellas predominantes²². «Sólo el hombre dotado de la bondad (*ren*), logra amar debidamente a todos, y odiarlos en el

²⁰ *Fonti Ricciane*, I, 39-49.

²¹ La traducción francesa de este Catecismo se publicó en *Letres edifiantes et curieuses*. Cf. Texto citado en el vol. IV, p. 387.

grado exacto» (Ly.IV-31). Pero Ricci amplía el concepto de bondad humana (*ren*) llevando su sentido y alcance a las dos frases tomadas del Evangelio: amar a Dios por encima de todo, y amar a los hombres como se ama a sí mismo. Con ello, Ricci pretendía llevar a los letrados a descubrir el concepto primitivo de Dios, concepto que les abriría el camino seguro de la virtud y la ortodoxia. El, que reconoce que el Cielo ha creado todos los seres (Tchong-Yong, 17), no tendrá dificultades en llegar a esta conclusión: «Dentro de los cuatro mares, todos los hombres son hermanos» (Ly.VII-5). Por eso, el mayor precepto que abarca los demás se reduce al de amar al prójimo (Ly.IV-15). «No hagas a los demás lo que no quieres para ti» (Ly.XII-2). «La virtud perfecta no consiste en ayudar a todos los hombres —lo que es imposible—, sino en medir a los demás con la misma medida con que uno se aprecia a sí mismo» (Ly.VI-28).

Ricci, al comprobar que la moral confuciana encontraba eco en la escuela evangélica, confucianaba el cristianismo, mejor dicho, cristianizaba el confucianismo.

Sólo si la moral evangélica se evaluaba a la luz de la ética confuciana, lograría el cristianismo abrirse camino en el imperio chino.

III. *El culto a Confucio*

En su afán de cristianizar el sistema filosófico del maestro incomparable, se enfrentó con un problema de urgente y difícil solución, concerniente al culto que los letrados y magistrados tributaban periódicamente a Confucio. Ricci reconoce que el culto que se tributa al gran sabio no es idolátrico.

«En todas las lunas nuevas y llenas, y en las cuatro estaciones del año, los letrados le ofrecen cierta clase de sacrificios presentándole perfumes y animales, aun cuando no reconocen en él ninguna divinidad ni le piden nada.» «Y así —concluye— no se puede llamarlo un verdadero sacrificio»²³.

²² P. D'ELIA, *Il trattato sull' Amicitia. Primo libro scritto cinese da Matteo Ricci* (1595), *Studia Missionalia*, vol. VII, 1952, p. 425-515. Los puntos más destacables del *sistema moral confuciano* los expuse en el estudio publicado en *Ecclesiastica Xaveriana*, Universidad Javeriana, Bogotá 1963, p. 35-51, con el título: *Confucio, Maestro de mil generaciones*.

²³ *Fonti Ricciane*, I, 39-49.

A propósito del culto que el pueblo tributa a los antepasados, Ricci opina que

«es ajeno a toda idolatría, y tal vez se puede decir que no contiene ninguna superstición, aun cuando sea más conveniente cambiar tales ritos por limosnas a los pobres en favor de las almas de esos difuntos cuando los chinos sean cristianos».

Ricci da a entender que el confucianismo es más bien una academia organizada para el buen gobierno del estado, que una religión, y así añade:

«los confucianos pueden ser de esta academia y llegar a ser cristianos, ya que su sistema, en cuanto a lo esencial, nada contiene contra la esencia de la fe católica»²⁴.

En conclusión, Ricci adopta una táctica equilibrada admitiendo el carácter civil de muchos de los ritos ofrecidos a Confucio y los difuntos de la familia.

El P. Furtado, provincial de la Misión China, en carta dirigida en 1636 al general de la Compañía de Jesús, P. Mucio Vitelleschi, le da cuenta de la táctica que han seguido los jesuitas frente a los honores rituales que se ofrecen a Confucio, quien —a juicio suyo— nunca ha sido considerado en China como una divinidad y, por consiguiente, las ofrendas hechas en su honor tampoco pueden clasificarse en la categoría de verdaderos sacrificios. Pero Furtado, testigo autorizado de lo que refiere, distingue exactamente entre los ritos que los jesuitas permitían a los cristianos y los que declaraban prohibidos.

Hay dos tipos de honores rendidos a Confucio. El primero consiste en que cuando los estudiantes consiguen el grado de bachiller, se reúnen todos en la sala en la que se hace una reverencia a Confucio: en la cual no suele haber ninguna estatua, sino solamente algún título escrito en la tableta. Presencian el acto los mandarines, prefectos de estudios, como lo hacen entre nosotros, el rector y los profesores. En presencia de dichos mandarines, todos los nuevos bachilleres hacen una

²⁴ *Fonti Ricciane*, I, p. 120. Cf. H. BERNARD, *Le P. Matthieu et la Société chinoise de son temps*, vol. II, Tientsin 1937, p. 128-145. GINO NEBIOLO, *Imperatori e Mandarini. Estratti dalla «Storia dell'introduzione del Cristianesimo in Cina»*. Esta Historia, obra del P. Ricci, fue nuevamente editada y ampliamente comentada por Pasquale D'Elia, Roma 1942.

reverencia a Confucio del mismo modo como aquí se suele hacer a los maestros, y así reciben el grado. El otro tipo de honor que se tributa a Confucio se hace dos veces al año. Allí se ofrecen un ternero muerto, vino y sedas. A los bachilleres cristianos les permitimos la primera ceremonia; pero la segunda, aun cuando se le haga a fuer de maestro, de ningún modo les permitimos, porque huele a superstición²⁵.

Los informes de Furtado, escritos en latín y publicados en Lovaina, revisten una importancia de primera categoría para conocer el contraste entre los métodos empleados por los de la Compañía de Jesús y los utilizados por los demás mendicantes²⁶.

En todo el Imperio celeste, Confucio era venerado con el título de santo, y en los templos dedicados a su nombre siempre figuraba su imagen o tableta con la honorífica inscripción: *Sede del espíritu del santísimo protomaestro, Confucio*. Dos veces al año se celebraban solemnes ritos en su honor, en el equinoccio de la primavera y del otoño; y dos veces al mes se le ofrecían otros ritos menos solemnes, con ocasión de la luna nueva y la luna llena. Es más, y aquí se centra el punto basilar del problema: los graduados y los nombrados para altos puestos oficiales, antes de recibir el título o el cargo, tenían que entrar en la Sala de Confucio, y ante su tableta, hacer las ceremonias y prostraciones que todo discípulo hacía ante sus profesores presentes.

A este respecto observa Ricci: «Le ofrecen con gran solemnidad para mostrarle la gratitud por la buena doctrina que les ha dejado en sus libros, mediante los cuales han logrado sus cargos y sus grados, sin dirigirle jamás ninguna plegaria ni pedirle favor alguno.» Y así concluye Ricci «que no se puede llamar eso un verdadero sacrificio». Y reconoce el carácter civil de muchos de dichos honores rituales²⁷.

²⁵ El P. FURTADO es el autor de *Informatio antiquissima de praxi Missionariorum S.I. circa ritus sinenses*, que abarca tres documentos, a cual más valioso: 1.º) *Epistola ad Generalen Mutium Vitelleschi*, anno 1636; 2.º) *Responsio ad 12 quaestiones a P. Joanne B. de Morales, O.P. propositas Patribus S.I. laborantibus in Imperio Sinarum*; 3.º) *Apologia pro Decreto Alexandri VII, ex praxi Jesuitarum*.

²⁶ P. GUTIÉRREZ, S.I., *Dos métodos de Apostolado en las Misiones modernas de China*, Madrid 1946. «En sus conquistas espirituales (de los mendicantes) —observa Gutiérrez— el empleo de medios humanos desaparece casi por completo ante el empuje de un seráfico ardor...; la tolerancia de algunas prácticas nacionales y en general, el sentido de la adaptación misional, apenas figuran en sus programas» (ib. p. 42).

²⁷ Texto tomado de *Vera Sinensium sententia de tabella Confucio et progenitoribus inscripta: Fonti Ricciane*, I, p. 40. Para seguir la trayectoria histórica de la controversia sobre los ritos chinos, consúltese FRANCIS ROULEAU, S.I., *Chinese Rites Controversy*, en *New Catholic Encyclopaedia*, New York 1967, vol. III, p. 611-17. J. BRUCKER, S.I., *Dictionaire de Théologie Catholique*, Paris 1905, t. II, col. 2.364-2.391.

Ricci y sus hermanos los jesuitas se daban cuenta de que en caso de declarar ilícitos y prohibidos todos los honores culturales arraigados en la sociedad del país, se cerraban las puertas de la Iglesia a los letrados y magistrados, y en el pueblo las conversiones se reducirían a casos aislados. Por eso optaron por una solución equilibrada con carácter temporal.

Cae de su peso que los misioneros no podían permitir que los neófitos creyeran que las almas de los difuntos residían en las tabletas o que quemar papel-moneda podría ayudarlos en la vida de ultratumba. Por eso distinguían ritos y ritos. Los mismos letrados declaraban que el postrarse ante Confucio no significaba más que el obsequio que se le tributaba como a maestro y modelo, y de ninguna manera entrañaba el sentido de impetrar honores, títulos o riquezas. Todo se reducía a una ceremonia de cortesía y gratitud, sin ninguna dimensión de rito religioso. Otro tanto Ricci y sus compañeros aprobaban que los neófitos se postraran ante el féretro de un difunto y consideraban que los alimentos ofrecidos a un difunto significaban el deseo de sentirse en compañía de sus antepasados.

En todo este proceso, los jesuitas procedían con lealtad y en armonía con las orientaciones que habían recibido de Roma. Ricci y sus sucesores confesaban que todos esos ritos los toleraban de manera provisional, dando así a entender que su tolerancia les aportaban preocupaciones por las advertencias que les podían venir de Roma.

IV. *Herencia controvertida*

La Congregación «De Propaganda Fide» más de una vez dio muestras de aceptar la posición de los jesuitas. Así en la célebre Instrucción de 1659 afirma: Hay que mostrarse transigente con las ceremonias y costumbres populares « a no ser que sea evidentemente (*apertissime*) opuestas a la religión y las sanas costumbres.»

La mayor parte de los jesuitas, entre ellos Adam Schall, Fernando Verbiest, etc., se inclinaban a tolerar los ritos discutidos a base del *probabilismo*, ya que, según ellos, era sólidamente probable que tales prácticas rituales eran ceremonias civiles y, por tanto permitidas²⁸.

²⁸ FRANCISCO BRANCATO, en su tratado latino: *De Sinensibus ritibus acta*, Paris 1700, vol. II, p. 185, citando al P. Adam Schall von Bell, dice: «Quamquam illud quod hactenus Paternitates Vestrae (O.P.) secutae sunt, et magis probabile est et magis tutum, nostrum tamen probabilitate non caret, atque omnino illud sequi convenit.» BRANCATO añade por su cuenta: «Nemo ex nostra Societate unquam

«Todos los pueblos —observa con acierto el jesuita Santiago Le Favre— tienen sus propias costumbres y su propio modo de juzgar las cosas; ni la caridad, ni la prudencia, nos permiten imponer nuestro criterio a los demás y condenar al inocente como culpable, antes que la causa sea conocida exactamente»²⁹.

Mientras tanto, en 1665 estalla la persecución que arranca de sus puestos a todos los misioneros para confinarlos en Cantón. Durante cinco años vivieron reunidos en una misma casa tres dominicos, un franciscano y diecinueve jesuitas.

Para ponerse de acuerdo en sus métodos apostólicos dedicaron cuarenta días a discutir los puntos controvertidos y formularon 42 artículos, con el fin de adaptar la disciplina eclesiástica a las exigencias eclesiales de la sociedad china. Vale la pena que nos fijemos en el artículo 41.º concerniente a nuestro tema, que reclamó una deliberación más detenida.

«En cuanto a las ceremonias por las cuales los chinos honran a su maestro Confucio y a los muertos, hay que seguir decididamente las respuestas de la S.C. de la Inquisición, aprobadas por S.S. Alejandro VII, en 1656, porque están basadas sobre una opinión muy probable a la que no se puede oponer ninguna prueba evidente contraria; y supuesta esta probabilidad, no hay que cerrar las puertas de la salvación a los innumerables chinos, quienes serían apartados de la religión cristiana, si se les prohibiera hacer lo que lícitamente y de buena fe, pueden hacer, y que se verían forzados a omitir con gravísimos inconvenientes»³⁰.

Entre las firmas del documento figura la del dominico P. Navarrete, quien el 19 de diciembre de 1669 se embarcó en Cantón y llegó a España en 1672. Instalado en su patria, puso empeño creciente en destruir los métodos de apostolado que habían merecido su aprobación. Con este fin publicó en Madrid, en 1676, el primer volumen de sus *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchia china*, que suministró armas poderosas a los protestantes y jansenistas para atacar

condemnavit practicam opinionem Patrum aliorum, nam bene novimus nostram opinionem non esse demonstrationem, sed contineri intra limites *opinionis probabilis*.»

²⁹ Texto citado por GEORGE DUNNE, S.I., *Generation of Giants. The History of the Jesuits of China, in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, Indiana 1962, p. 291.

³⁰ Cf. BRUCKER, *ib.*, col. 2.371.

la empresa misionera de la Compañía de Jesús en el Japón y China, especialmente en lo tocante al culto de Confucio.

A través de este tratado, la controversia de los ritos chinos, que hasta entonces se había llevado en secreto en círculos de personas competentes, se hace del dominio público, provocando intervenciones más o menos apasionadas y, sobre todo, más o menos autorizadas.

Los jesuitas, tras una larga serie de documentos que habían presentado a la Santa Sede en defensa de sus tesis, favorables al carácter probablemente civil de los ritos ofrecidos a Confucio y los difuntos, lograron añadir otro, que juzgaban decisivo, el testimonio del Emperador Kang-hi (1662-1723) y de los principales letrados del Imperio.

Las cartas que acompañaban documentación tan valiosa no dejaban de insistir en que se había adoptado tal medida porque el emperador, jefe de los letrados y soberano legislador del imperio, era el más autorizado para interpretar oficial y auténticamente el verdadero sentido de las leyes y costumbres chinas y al mismo tiempo que expresaban la opinión tocante al carácter civil de los ritos, que juzgaban necesario tolerar, manifestaban también su decisión de reemplazarlos poco a poco por las ceremonias de la Iglesia.

En Roma los enemigos de los ritos reaccionaron contra el valor probatorio de documento tan autorizado, alegando que el emperador no había hecho sino condescender con las pretensiones de los jesuitas, echándoles en cara el reproche de haber llevado al tribunal de un príncipe infiel una causa de la competencia exclusiva de la Santa Sede.

Entonces fue cuando Clemente XI tomó la decisión de enviar a la misión china un visitador apostólico con poderes de legado *a latere*, confiándole ante todo competencia suficiente para ejecutar las medidas tomadas a este respecto.

El Santo Oficio dio por cerrado el asunto, firmando el decreto que lleva la fecha del 20 de noviembre de 1704.

El decreto, en cuanto al culto tributado a Confucio, condena todas las ceremonias, ya «las solemnes», ya «las menos solemnes», hechas en los templos o salas del gran maestro y de los antepasados, pero declara que no reprueba la asistencia puramente pasiva a estos ritos si los fieles no pueden esquivarla sin incurrir en odios y enemistades.

Para misión tan delicada fue escogido el prelado de la Curia Romana Carlos Tomás Maillard de Tournon, a quien con la consagración episcopal se le confirió el título de Patriarca de Antioquía.

El legado pontificio se presentó en la Corte de Pekín a fines de diciembre de 1705. El emperador, en cuanto supo que el visitador pretendía suprimir la práctica de los ritos tradicionales en el país, ordenó

que todos los misioneros, bajo pena de expulsión, se presentaran a pedir un *piao* o diploma que los acreditara como predicadores del evangelio y declaró que no sería otorgado, sino a los que prometían apoyar las prácticas rituales. El legado reaccionó publicando un *Mandato*, que indicaba las respuestas que los misioneros habrían de dar a las autoridades, cuando les consultaran sobre los ritos controvertidos y les obligaba bajo pena de excomunión automática a declarar que había «varias cosas» en la doctrina y costumbres chinas que no sintonizaban con la ley divina y que, en concreto, tales eran «los sacrificios a Confucio y los antepasados»³¹.

Por encima de todas las tormentas que levantó el precedente Mandato, Clemente XI lo aprobó, y el 19 de marzo de 1715 promulgó la constitución «Ex illa die», en la que tras acentuar en términos más precisos y severos las medidas tomadas anteriormente a este respecto, impuso a todos los misioneros el deber de hacer el juramento por el que se comprometen en términos solemnes a cumplir todo lo que el Papa les ordena³².

Todos los misioneros, sin excepción, prestaron el juramento impuesto, pero entre los neófitos muchos prefirieron apostatar de la fe antes que sacrificar sus prácticas tradicionales. No faltaron letrados que encontraron un pretexto poderoso para reanimar su odio contra el cristianismo, enemigo a sus ojos, de los deberes más apremiantes de la piedad filial y del culto al mayor sabio de la nación.

Ante situación tan alarmante, Clemente XI envió a monseñor Ambrosio Mezzabarba, como visitador apostólico con el fin de atenuar los estragos causados en la cristiandad china por la actuación del legado anterior. Al final de su misión, próximo a embarcarse con rumbo a Roma, el 4 de noviembre de 1721, el visitador dirigió a los misioneros la famosa carta pastoral, que atenuaba notablemente el rigor de las anteriores órdenes pontificias. Entre las ocho *permissiones* resalta la siguiente:

³¹ Cf. FRANCIS ROULEAU, S.I., *Maillard de Tournon. Papal Legate at the Court of Peking. The first imperial audience* (31 December 1705): Archivum historicum Societatis Iesu, iul-dec. 1962, p. 264-323. Aquí, por vez primera, se publica la relación latina que el P. Bernardo Killian STUMPF, jesuita alemán, dirigió al P. General de la Compañía de Jesús sobre la primera audiencia que el emperador chino concedió al Legado pontificio, al mismo tiempo se revelan datos muy sugestivos sobre la actitud hostil y las sospechas que TOURNON guardaba contra los jesuitas. Este tema ROULEAU lo desarrolla ampliamente en su reciente monografía histórica: *Patriarch Maillard de Tournon, and the China Jesuits. The tragedy of a Papal Legate* (1705-1710), Los Gatos-California 1983.

³² *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*, Roma 1907, vol. I, 131-136.

«Están permitidos, tanto el culto a Confucio, que es civil, como el uso de sus tabletas corregidas en cuanto al texto y contenido supersticioso..., como también (ante su tableta corregida) encender velas, quemar perfumes, presentar comestibles...»³³.

Dichas atenuaciones no lograron la unión deseada y continuó la contienda acerca del carácter religioso o civil de los ritos, contienda que, prolongada hasta el pontificado de Benedicto XIV, culminó en la histórica constitución: «Ex quo», fechada el 5 de julio de 1742.

En este documento decisivo, que cierra la puerta a toda vacilación o discusión sobre el particular, se proyecta ante todo un esbozo histórico de las vicisitudes que recorrió la contienda en cuestión, condena las *permissiones* del último visitador, «como opuestas a la Constitución de Clemente XI»; prohíbe severamente a los misioneros el uso de las *permissiones* mencionadas y termina imponiéndoles un nuevo juramento que añade al de Clemente XI la promesa de hacer todo lo posible para que los neófitos obedezcan plenamente a las decisiones pontificias³⁴.

Al condenar como supersticiosos los honores rituales reservados a Confucio, la Iglesia cerró sus puertas a los letrados y magistrados, al mismo tiempo que alejó de los puestos oficiales o de influjo social a sus hijos; a su vez, al condenar los ritos concernientes a los antepasados difuntos, el catolicismo, por necesidad, tenía que adoptar una actitud, a primera vista hostil a las exigencias y manifestaciones de la cultura china, y así, en vez de fermento, se convirtió en pieza extraña al engranaje de la comunidad nacional.

De veras, si la Santa Sede se hizo cargo de desenlace tan lamentable, dio a entender que la pureza y la integridad de la fe estaba por encima de la política de la inculturación con todas las perspectivas estimulantes que se abrían a las esperanzas de la cristiandad.

El culto predominante a Confucio iba vinculado a la monarquía. Aun a principios del siglo en curso su tableta o imagen figuraba en todas las escuelas nacionales. Alumnos y profesores comenzaban las clases con una postración profunda ante el gran sabio.

Pero, al contacto con el Occidente, se va formando un ambiente hostil al imperio que sucumbe en 1912 y es suplantado por la república. Desde entonces, a base de una legislación ágil, se sustituyen las postraciones ante la imagen de Confucio por sencillas inclinaciones de

³³ *Collectanea*, I, p. 137-138.

³⁴ *Collectanea*, I, p. 139.

cabeza; las ceremonias escolares en el templo del maestro quedan reemplazadas por días de asueto y, por fin, el culto tradicional al genio inmortal pasa al control del ministerio del interior. Además, en la cátedra y en la prensa arrecian los ataques contra el que hasta entonces había sido el oráculo de la nación; se le acusa de imperialista, partidario del derecho divino, antidemócrata responsable del estancamiento secular del país.

El ambiente creado dio pie a preguntarse si las costumbres tradicionales favorables al culto de Confucio no habían perdido su carácter religioso para ajustarse a las nuevas circunstancias sociales.

Las autoridades eclesiásticas de la Iglesia en China, en el decenio 1930-1940, consultaron a la Santa Sede si ante el cambio del ambiente social y de la opinión pública no había llegado la hora de declarar permitidos ciertos honores rituales tributados a Confucio.

Ya en 1934 el ministro de asuntos exteriores manifestó el pensamiento del gobierno de Nankig a este respecto con la siguiente declaración oficial:

«El Confucianismo no contiene teología, ni la menor pretensión de infalibilidad doctrinal. Simple escuela filosófica no tiene título alguno para pasar por una religión»³⁵.

Por fin, a principios de 1940 Roma publicó la Instrucción *sobre algunas ceremonias y el juramento concerniente a los ritos chinos, según la cual*

«los católicos pueden asistir a los honores que se celebran ante la imagen o tableta de Confucio en los edificios a él dedicados o en las escuelas». «Se han de considerar lícitas y honestas las inclinaciones de cabeza y otras muestras de respeto civil ante los difuntos o las imágenes de los difuntos, y también ante la tableta del difunto que lleva sólo su nombre.»

El juramento impuesto a los ministros sagrados queda suprimido, pero queda en pie la prohibición de discutir sobre los ritos chinos³⁶.

Esta decisión pontificia, broche de oro con que se cierra la secular controversia sobre los ritos chinos, redunda en honor y prestigio de Ricci y sus compañeros de misión, en cuanto que buscaron la solución de problemas tan delicados en las mismas bases y finalidades en que

³⁵ A. BROU, S.I., *Le point final à la question des Rites chinois*: Etudes (1940) 282.

³⁶ AAS 32 (1940) 24-26.

se apoya la Instrucción de la Santa Sede. Ricci y sus hermanos jesuitas también acudieron al emperador para decidir si los ritos revestían carácter civil, y aceptaron su carácter civil, para que las puertas de la Iglesia quedaran abiertas a los letrados y magistrados y al mayor número posible de chinos...³⁷. Por eso creemos que el elogio más significativo que ha tributado la Iglesia moderna a Ricci se encierra en varias declaraciones del Concilio Vaticano II, relativas a la inculturación de la Fe.

«La Iglesia... estima y estimula los dones y las dotes de alma de los diversos pueblos o naciones; considera con benevolencia todo lo que en las costumbres de los pueblos no va indisolublemente enlazado con la superstición y el error, y si puede, la Iglesia lo protege y mantiene. A veces lo admite en la Liturgia si puede armonizarse con los principios de un espíritu litúrgico verdadero y auténtico»³⁸.

A este elogio implícito de la Iglesia se puede agregar el elogio explícito que el gobernador de Pekin, Huang Chi-shih, a raíz de la muerte de Ricci, 11 de mayo de 1610, colocó sobre la tumba del ilustre misionero: «A Mateo Ricci, del Extremo Occidente, que por amor de la rectitud vino a China e introdujo una doctrina nueva»³⁹.

³⁷ Juzgamos inexacta y falta de lógica la consecuencia que han sacado algunos escritores de la mencionada Instrucción Romana. Así, por ejemplo, el historiador escocés MALCOLM MAY, en su libro: *Failure in the Far East* (Un fracaso en el Extremo Oriente) escribe: «Los Jansenistas franceses fueron lo suficientemente listos para darse cuenta de que si se mantenían sobre el terreno teológico, en el asunto de los ritos chinos corrían el riesgo de que, tarde o temprano, “triumfarían los jesuitas”, como sucedió en 1939.»

Hay que darse cuenta de la base moral en que se apoya la presente política religiosa de la Santa Sede para no caer en el desacierto de acusarla de inconsecuente, como si llegase a aprobar vencida por las circunstancias lo que con severidad enérgica condenó hace dos siglos. No; en el carácter civil o religioso de no pocas actuaciones con su correspondiente licitud o ilicitud moral, influye notablemente la opinión pública. De ahí que, en vista de que «algunas ceremonias en tiempos antiguos enlazadas con los ritos paganos, hoy en día, una vez cambiadas, al rodar de los siglos, las costumbres y la mentalidad guardan únicamente un sentido civil de piedad hacia los antepasados, o de amor a la patria, o de urbanidad hacia el prójimo», la Santa Sede no tiene reparo en declarar lícita la participación en ciertos ritos hasta entonces condenados como supersticiosos.

³⁸ Constitución conciliar: «Sacrosanctum Concilium» sobre la sagrada Liturgia, n. 37, Cf. JUAN A. EGUREN, S.I., *El valor pastoral de la Liturgia*, Madrid 1963. La reforma litúrgica aprobada por el Concilio, p. 256-268.

³⁹ Cf. Los testimonios que refiere D'ELIA, *Una storia della filosofia cinese: Studia patavina* (1954) 438-441.

Tumba histórica situada en terreno que el emperador (caso nunca visto en la historia de China), concedió a un extranjero, y que en frase de S. S. Juan Pablo II «recuerda el grano de trigo escondido en la tierra para dar fruto abundante» y «constituye una llamada elocuente tanto a Roma como a Pekin para reemprender aquel diálogo que él inició hace cuatrocientos años con tanto amor y con tanto resultado»⁴⁰.

JUAN A. EGUREN, S.J.

Bilbao, mayo 1983

⁴⁰ AAS 75 (1983) 46.