Missions et christianismes en Asie

À propos de : PORTER Andrew, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*. Manchester – New York, Manchester University Press, 2004, xviii + 373 p. AUSTIN Allyn, *China's Million. The China Inland Mission and Late Qing Society, 1832-1905*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Co., coll. « Studies in the History of Christian Missions », 2007, xxxii + 506 p. VERHELST Daniël, DANIËLS Hyacinth, PYCKE Nestor, *La Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (Scheut). Édition critique des sources. Tome II B. La correspondance de Théophile Verbist et de ses compagnons, 1866-1869*. Louvain, Université Catholique de Louvain, Institut Ferdinand Verbiest, coll. « Verbistiana » 6, 2007, pp. 909-1824.

Françoise Aubin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/14633>
DOI : 10.4000/assr.14633
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2008
Pagination : 169-189
ISBN : 978-2-7132-2190-3
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Françoise Aubin, « Missions et christianismes en Asie », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 142 | avril-juin 2008, mis en ligne le 20 octobre 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/14633> ; DOI : 10.4000/assr.14633

Françoise Aubin

Missions et christianismes en Asie

1. Histoire des missions

À propos de :

PORTER Andrew, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*. Manchester – New York, Manchester University Press, 2004, xviii + 373 p.

AUSTIN Alwyn, *China's Million. The China Inland Mission and Late Qing Society, 1832-1905*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Co., coll. « Studies in the History of Christian Missions », 2007, xxxii + 506 p.

VERHELST Daniël, DANIELS Hyacint, PYCKE Nestor, *La Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (Scheut)*. Édition critique des sources. Tome II B. *La correspondance de Théophile Verbist et de ses compagnons, 1866-1869*. Louvain, Université Catholique de Louvain, Institut Ferdinand Verbiest, coll. « Verbistiana » 6, 2007, pp. 909-1824.

Le livre d'Andrew Porter, *Religion versus Empire. British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914*, est sans aucun doute appelé à rester un ouvrage de référence essentiel et un modèle d'histoire missionnaire. Exemplaire, il l'est par l'ampleur de sa documentation, couvrant toutes les dénominations britanniques et leurs différentes sensibilités, leur base nationale autant que tous les lieux à travers le monde où elles se sont implantées selon les époques. Par la solidité de sa bibliographie menée jusqu'aux plus récentes publications (la bibliographie finale compte quelque sept cent cinquante titres, abondamment cités en notes). Par la clarté de son récit organisé selon une chronologie soigneusement équilibrée en douze chapitres, chacun d'une trentaine de pages fort denses. Par la touche vécue qu'apporte la narration des attitudes et des déclarations individuelles de personnages bien campés. Enfin par l'originalité de sa problématique. Alors que la collusion des missions avec les puissances colonisatrices – l'entente de « la Bible et du drapeau » – semble un credo totalement accepté par les historiens et que les missiologues, en se repliant sur l'historique plus ou moins hagiographique de l'activité d'une société missionnaire particulière, prennent soin d'écarter, au passage, tout reproche d'arrogance de ses membres envers les indigènes et de connivence avec le pouvoir politique de leur patrie,

A. Porter va à contre-courant en centrant son propos sur les rapports des missions protestantes britanniques avec la sphère du politique, en Grande-Bretagne et sur le terrain missionnaire.

Le point de départ du présent récit remonte à la fondation de la Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (SPG), en 1701, par un petit groupe de la haute Église anglicane, dans le but de secourir spirituellement les colons européens en Amérique du Nord ; mais le mouvement est vite empêtré dans les violents conflits de personnes et d'intérêts qui secouent les immigrants. La plupart des communautés non conformistes, baptistes, congrégationalistes, presbytériennes, inhibées par la croyance calviniste en la prédestination des élus, ne se sentent pas attirées par le prosélytisme en milieu autochtone. Même les méthodistes wesleyens, missionnaires par nature, ne croient guère en la possibilité de convertir les Indiens et les esclaves noirs. À mesure que le XVIII^e siècle se déroule, les concepts d'élection et de prédestination perdent de leur attrait en faveur d'une croyance dans le plan providentiel de Dieu et l'attente millénariste de la seconde venue du Christ, qu'insufflent les mouvements de Réveil religieux, les Revivals, et qui vont triompher dans la période suivante (chap. 1). Le véritable lancement de l'entreprise missionnaire est daté de la publication du libelle de William Carey (1761-1834), *An Enquiry into the Obligations of Christians, to use Means for the Conversion of the Heathens* de 1792 et de son départ pour l'Inde l'année suivante. Tandis qu'une vague de créations de sociétés missionnaires durant la dernière décennie du XVIII^e siècle – la Baptist Missionary Society (BMS) en 1792, la London Missionary Society (LMS) en 1795, la Church Missionary Society (CMS) en 1799 (connue sous ce nom à partir de 1812), et d'autres encore – indique l'ouverture du public sur le monde extérieur à la suite du développement de la navigation et du commerce outre-mer, au Sierra Leone notamment, les rivalités entre les dénominations, qui vont être un trait constant du premier mouvement missionnaire, entravent les actions. En tout cas, dans la période 1790-1812 (chap. 2), les plans missionnaires sont plus visionnaires que réels, comme en témoigne la difficulté de recruter des candidats et des fonds.

Entre 1800 et 1830 (chap. 3), les missions doivent définir leurs rapports avec la société et les autorités coloniales et commerciales britanniques. Un bon modèle est fourni par le Sierra Leone, dont la population a brusquement gonflé lorsque, à la suppression du commerce esclavagiste britannique, les esclaves libérés sur la côte africaine de l'ouest sont regroupés dans des villages fondés autour de Freetown. En Inde, les relations avec la Compagnie des Indes orientales sont difficiles, surtout en cas de soulèvements locaux. En Afrique du Sud, l'aide du gouvernement paraît inévitable dans la compétition engagée avec la société des colons blancs pour gagner le contrôle des autochtones. Aux Antilles, les missionnaires de toutes les dénominations, du fait qu'ils participent au mouvement anti-esclavagiste britannique, sont considérés avec hostilité par les planteurs blancs, d'autant que des missionnaires noirs se trouvent déjà en leurs rangs. Les missionnaires entrent aussi en conflit avec les autorités locales (période 1800-1835,

chap. 4), car ils pensent apporter la civilisation par excellence. Ainsi en Inde, l'éducation reste centrale dans la stratégie des missions écossaises, et, après de vives discussions, la langue d'enseignement est l'anglais. Vers 1835, de nombreux missionnaires en Afrique du Sud, au Sierra Leone, dans les Indes anglaises soutiennent ouvertement non seulement l'émancipation des esclaves, mais aussi la protection légale du travail libre et la reconnaissance du droit à la propriété.

Dans les années 1815-1850 (chap. 5), la foi en la direction divine de leur entreprise donne aux missionnaires un sentiment d'autosuffisance qui les émancipent de toute dépendance à l'égard des intermédiaires séculiers. Leur espoir en la Providence et leur confiance dans les promesses offertes par la Bible expliquent leur incurable optimisme en dépit des drames et des privations qui sont leur quotidien et du faible succès de leur apostolat. Ils ne prennent en compte les notions d'« Empire » et de « civilisation » que si elles servent leur projet ; sinon ils les ignorent ou les rejettent. Un autre découpage chronologique donne 1834-1850 (chap. 6), un temps d'expansion missionnaire accentuée. Après la publication de la loi abolissant l'esclavage dans l'empire britannique en 1833, l'attention humanitaire se tourne plus que jamais vers les peuples victimes de l'expansion européenne – Indiens du Canada, autochtones du Pacifique, Maoris de Nouvelle-Zélande, aborigènes d'Australie, indigènes d'Afrique du Sud (mais la Chine reste toujours à peu près inatteignable). Les revenus des sociétés missionnaires s'élèvent, signe d'un intérêt direct du public britannique stimulé par l'optimisme des intéressés. Mais dans les années 1820, les missions commencent aussi à réaliser la nécessité du commerce, spécialement pour ravitailler les lieux isolés.

Avec la période 1850-1870 et l'entrée dans la seconde moitié du siècle (chap. 7-8), on voit l'enthousiasme pour l'œuvre missionnaire s'émousser au centre et des questions se poser sur le bon usage des fonds remis aux missions, notamment sur le réel besoin d'entreprises coûteuses outre-mer, tandis que les informations sur les faibles résultats obtenus commencent à se répandre. Sur le terrain, se marque une certaine tendance à l'apostolat parmi les dirigeants et les élites, d'autant que les missionnaires dépendent lourdement des autorités locales pour obtenir la permission d'œuvrer et être éventuellement protégés. S'en remettre aveuglément à la Providence commence à sembler insuffisant et le recours à des assistants autochtones est désormais admis. La réalisation la plus radicale de la nouvelle tendance à la simplicité et à l'économie, loin de tout assujettissement au commerce, est accomplie par James Hudson Taylor qui fonde la China Inland Mission (CIM) en 1865 dans le but d'atteindre des territoires aussi éloignés que possible des influences européennes et des autres corps missionnaires, en l'espèce la Chine profonde qui s'ouvre à grand-peine aux étrangers. De même la Livingstone Inland Mission, lancée en Afrique en 1878, prône un évangélisme inter-dénominationnel basé sur la seule foi, et confiant en la Providence pour satisfaire aux besoins de la vie quotidienne. Les deux défis de ce temps sont, outre l'immensité de la Chine, l'islam répandu à travers les colonies britanniques et au-delà.

À partir de 1875 (chap. 9-10), la ferveur pour l'entreprise missionnaire revit, après l'indifférence des décennies passées, mais avec le désir de réformer les méthodes passées. L'engagement des fameux « Sept de Cambridge » (Cambridge Seven), jeunes intellectuels volontaires pour la Chine, en 1885, dans les rangs de la CIM, illustre une nouvelle orientation du recrutement missionnaire qui plait à l'Église anglicane ; tandis que les tout aussi célèbres Conférences de Keswick (Keswick Conventions) mettent l'accent sur la sainteté personnelle et l'importance du prêche plutôt que sur l'édification de dispendieuses institutions de type occidental. Même dans le contexte de l'expansion territoriale de l'empire britannique vers la fin du XIX^e siècle, l'idée d'un engagement en sa faveur n'apparaît nullement ancrée dans les attitudes des missionnaires britanniques. Et, bien que l'intervention formelle des puissances occidentales soit généralement ressentie comme bénéfique pour l'entreprise missionnaire et ses convertis, les missions continuent à réaffirmer leur objectif d'autosuffisance.

Le titre du chapitre 11 annonce clairement son thème : « Beyond the centenaries : missions versus empire, 1890-1914 ». La dernière décennie du XIX^e siècle est marquée par le centenaire ou le bicentenaire de la plupart des sociétés missionnaires ou d'aide aux missions : les célébrations sont alors l'occasion d'évaluer les résultats et les méthodes en ce temps de haut impérialisme. L'internationalisation du mouvement missionnaire entraîne des contacts et des échanges non seulement à l'intérieur du monde anglophone, mais également avec le protestantisme européen, en dépit des rivalités nationales préliminaires à la Première Guerre mondiale ; et elle est scandée par de fréquents congrès missionnaires qui aident à une prise de conscience œcuménique entre les Églises (protestantes, s'entend) et au développement des mouvements étudiants missionnaires. Un des problèmes de l'heure, que les théologiens de la mission ne saisissent d'ailleurs pas clairement dans toute son ampleur, est celui du racisme et de la théorie de la supériorité de l'homme blanc, qui contredisent l'égalitarisme et l'universalisme du christianisme et justifient le colonialisme. Des réserves sont formulées maintenant plus fréquemment quant à la capacité des chrétiens autochtones à gérer seuls le fardeau financier, administratif, éthique et spirituel de leurs communautés locales, alors qu'arrivent sur le terrain des jeunes missionnaires plus étroitement racistes qu'auparavant. Il en résulte des scissions entre missions britanniques et Églises indigènes pour motif de discrimination, la question qui a été ultérieurement la plus étudiée dans l'histoire de l'entreprise missionnaire. L'islam fournit matière à un autre problème, lorsque la « menace musulmane » semble contrebalancer le « péril jaune ». Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, les missionnaires commencent à ne plus concevoir le monde musulman comme un tout, mais à distinguer les formes qu'il adopte en Inde et en Afrique ; et leur discours est devenu maintenant essentiellement optimiste et post-millénariste. Enfin un dernier problème se pose au niveau de l'action humanitaire : a-t-elle sa place à côté de la stratégie de la conversion ? Une réponse positive n'est pas aussi assurée

qu'on le croit de nos jours. L'expansion de la formation médicale et de l'envoi de médecins-missionnaires, l'aide apportée aux populations frappées par la famine (l'œuvre de Timothy Richard en Chine, par exemple) témoignent d'une nouvelle orientation vers le service aux autres.

Parmi les remarques conclusives, retenons le rôle des femmes tant du côté des nouveaux baptisés que du côté des missionnaires, notamment des médecins ; les critiques que les missionnaires ont essuyées sur le terrain et leur conscience d'être fréquemment malvenus, ce qui les contraint à des concessions culturelles, sous peine de rejet total. De sorte que, contrairement à l'opinion communément admise, il faut reconnaître que les sociétés autochtones ont absorbé très sélectivement les influences occidentales et ont su tourner à leur avantage l'offre missionnaire. Décidément, l'histoire du mouvement missionnaire doit mieux mettre en valeur le rôle joué par les chrétiens autochtones et leur talent d'adaptation. On le voit, cette riche histoire devrait désormais servir de point de repère pour toute étude du mouvement missionnaire non seulement protestant mais aussi catholique.

Regardons maintenant à la loupe, que dis-je, au microscope, grâce à un enfant du sérail, Alwyn Austin, un mouvement missionnaire évangélique anglo-saxon qui a proclamé son originalité dès sa création en 1865 mais qui fut également très controversé : The China Inland Mission, destiné comme son nom l'indique, à l'apostolat protestant en Chine. Lors du décès du fondateur, en 1905, il constituait la mission protestante la plus influente du pays, comptant un quart de l'ensemble de la force missionnaire protestante, soit huit cents hommes et femmes actifs dans soixante stations réparties dans quinze des dix-huit provinces de l'empire chinois, et dans les années trente, il atteignait le tiers du bataillon des missionnaires protestants avec mille trois cents membres sur le terrain. De nos jours, devenu international sous le nom d'Overseas Missionary Fellowship (OMF), il compte onze cents membres issus de vingt-cinq nationalités différentes réparties dans treize pays d'Asie orientale et méridionale, ce qui en fait, une fois de plus, la mission protestante la plus importante dans cette aire géographique. Durant la période ici considérée, le mouvement géré par le Conseil de Londres, auquel s'est ajouté le Conseil de Shanghai en 1886, était dominé par les liens de parenté directe et d'alliance avec le fondateur, Hudson Taylor (1832-1905). Puis le mouvement s'est élargi au monde anglophone, l'Amérique du Nord en 1888, l'Australie en 1890.

Peu d'autres sociétés missionnaires en Chine ont fait l'objet d'un aussi grand nombre de récits, tous apologétiques et produits, comme on peut s'y attendre, par les proches du fondateur – les Taylor, les Broomhall et les Guinness (*cf.* les recensions dans *Arch.* 56-319, 1983 ; 60-241, 1985 ; 63-266, 1987 ; 66-251, 1988, de l'historique en six volumes, 1981-1989, composé par Anthony James Broomhall, l'arrière-neveu du fondateur). Et pourtant, comme le souligne Austin, il est difficile d'écrire une histoire impartiale et critique de la CIM, tant une « conspiration du silence », imposée dès le départ par le fondateur, a obscurci

la réalité des faits et a conduit à la destruction de la plupart des archives (p. 15 *sq.*). Un des plaisirs de *China's Millions* est d'y voir décryptée la langue de bois propre aux publications internes et d'y deviner leurs tensions sous-jacentes. Ainsi la revue du mouvement, fondée en 1875, et dont le titre sert à dénommer le présent travail *China's Millions*, n'était autorisée qu'à présenter des tableaux positifs, éliminant toute allusion à un revers ou à l'exclusion d'un membre. Certes c'est là la loi du genre, mais elle a été poussée dans *China's Millions* plus loin que de coutume, la moindre mention du cadre local étant gommée, les noms de lieu étant même omis. Ainsi le terme « excitement » désigne une émeute, et « danger » un meurtre. Par une phrase telle que celle-ci « Satan will surely use all his arts [...] to divide those who should be united, to lead one or another to grieve the Holy Spirit of GOD, and hinder spiritual blessing », Taylor entend dénoncer l'hostilité à ses prises de position que manifestent son propre beau-frère, Benjamin Broomhall, et le London Council présidé par ce dernier, jusqu'à ne plus s'adresser directement à lui (p. 26). Les conflits ont d'ailleurs été constants entre ce conseil de Londres et celui de Shanghai de 1886 à 1893 (p. 227). La devise souveraine de la mission, et cela jusqu'à nos jours, était de ne jamais solliciter d'argent, de s'en remettre à Dieu pour suppléer aux besoins matériels, de ne pas compter sur un salaire fixe, de ne jamais tomber dans l'endettement et de vivre dans une pauvreté perpétuelle ; aussi les questions d'argent ne sont-elles jamais évoquées, ni du côté des revenus, ni du côté des dépenses, ni dans la réalité des faits ni dans l'établissement des projets et pourtant on les sent constamment affleurer.

Servi par une plume alerte, le présent récit déroule avec grands détails les étapes de l'implantation de la CIM, de ses débuts jusqu'à l'aube du ^{xx}e siècle, en se concentrant sur la province la plus intéressante en l'occurrence, le Shanxi (en vieille transcription française Chan-si, dans le centre septentrional du pays). Dans la théorie, une première étape est celle des « pèlerins », jusque vers 1875 ; une deuxième, celle des « soldats » jusqu'aux alentours de 1888, puis une troisième, celle de l'internationalisation et des « martyrs » victimes en 1900 du mouvement xénophobe des Boxers. Mais le temps historique est aussi scandé par l'accomplissement d'appels du fondateur pour « les Dix-huit » en 1875, les « Trente » en 1878, les « Soixante-dix » en 1882 ; en 1885 ce sont les fameux « Sept de Cambridge », puis en 1886 les « Cent » et en 1890 les « Mille ».

Un des agréments de l'ouvrage est la place qu'il laisse à chaque personnage pour s'exprimer et vivre sa propre vie. L'on voit, par exemple, le New Yorkais Henry W. Frost, directeur de la branche nord-américaine de la CIM fondée en 1888, manifester une haine viscérale du paganisme, au point qu'à chacun de ses voyages en Chine, entre 1891 et 1904, il est submergé par des nausées et des visions hallucinatoires de Satan, semblable en cela à bien d'autres de ses confrères (p. 333). Peut-être pourra-t-on regretter que l'auteur, influencé sans doute par la littérature sur laquelle il s'appuie, laisse trop peu de place au cadre de vie

chinois. Non que les Chinois ne soient pas présents, bien au contraire. Mais le mode de vie local, dans cette Chine profonde du XIX^e siècle, aurait pu être mieux évoqué, ne serait-ce que pour montrer ce que signifiait « vivre à la chinoise » pour ces hommes et ces femmes qui s’y lançaient. Ainsi l’on sait, d’après les récits des missionnaires catholiques présents dans les mêmes régions, que la nourriture de base n’était nullement ce que peuvent imaginer les clients des restaurants chinois de Paris, mais du millet agrémenté, au mieux, par quelques petits légumes macérés dans du vinaigre, la consommation de viande étant pratiquement inexistante.

Une des particularités de la CIM était l’engagement de s’habiller à la chinoise (avec port de la natte et le devant du crâne rasé pour les hommes) que devait prendre chaque « auxiliaire » (*helper*) du fondateur – un euphémisme pour désigner les membres de la mission sur le terrain – imposé par Hudson Taylor dès le voyage des pionniers par le *Lammermuir* en 1865-66, puis confirmé par deux règlements rigoristes, les *Principles & Practice* de 1876, restés pratiquement inchangés jusqu’en 1930, et *The Book of Arrangements* de 1886. « *Go Chinese* » était la devise prescrite aux nouveaux arrivants sitôt dirigés vers l’intérieur du pays (pp. 120-123). Cette obligation d’un costume à la chinoise s’avère, étrangement pour nous, être au cœur des innombrables désaccords et dissidences qui ont scandé la vie de la mission tout au long des décennies ici étudiées, au même titre que les oppositions théologiques. Dans le langage interne, *derelict spiritual moral* signifie invariablement que le coupable est revenu à une tenue vestimentaire occidentale. Et pourtant l’adaptation au costume chinois nous paraît bien être le premier pas vers une insertion dans le mode de vie local prôné par les missionnaires, catholiques notamment, dans les années vingt du XX^e siècle. L’auteur ne trouve, dans ses sources, matière à évoquer que le côté néfaste de la contrainte : l’Européen, homme et surtout femme, habillé en Chinois perdait son prestige d’étranger, situation particulièrement redoutable devant le danger de mort, récurrent en ce temps ; et, en tout état de cause, les femmes risquaient d’être prises pour des prostituées. L’auteur ne semble pas connaître la récente littérature anthropologique sur le costume qui a démontré, à partir de nombreux extraits de lettres de missionnaires protestantes, le sentiment d’émancipation exaltant que certaines dames ont ressenti en quittant leur corset et leur col montant pour adopter la robe vague unisexe des Chinoises et Chinois, et le bienfait que tous, hommes et femmes, en ont ressenti durant les étés tropicaux.

Une autre spécificité de la CIM, fortement blâmée par les services diplomatiques britanniques et jugée excentrique par les sociétés missionnaires rivales, a été l’envoi de femmes célibataires comme missionnaires autonomes (reconnues comme égales aux hommes à partir de 1883, p. 237) dans des régions où aucun Occidental ne vivait à demeure, afin de répandre l’évangile à l’intérieur des foyers où les missionnaires masculins ne pourraient pénétrer. Hudson Taylor a d’abord tenté d’imposer aux femmes de se joindre à des couples mariés déjà installés sur

le terrain ; mais à partir de 1885, quand la CIM a décidé de plus de femmes que d'hommes sur le terrain, la question des femmes célibataires seules dans leur station n'est plus jamais mentionnée (p. 196). L'esprit aventureux de nombreuses jeunes recrues les a poussées à s'aventurer seules et sans peur toujours plus loin. Le sentiment romantique de sauver les âmes de l'enfer éternel entraînait alors joyeusement les jeunes évangéliques, hommes et femmes, peu éduqués dans leur ensemble, dans les régions les plus inhospitalières de la Chine. Les difficultés matérielles, morales, psychologiques et l'absence de résultats tangibles ont entraîné de nombreux drames et défections de la CIM ; et quantité de décès très prématurés ont résulté des mauvaises conditions d'hygiène et de nourriture. C'est pourquoi les effectifs sont fluctuants d'une année à l'autre et toujours très inférieurs aux nouveaux engagements. Ainsi, des cinquante-trois missionnaires envoyés par la CIM depuis ses débuts, dix ans plus tôt, il ne reste, en 1875, que vingt-deux adultes (et dix-huit enfants), dont seulement quatre ou cinq hommes et trois ou quatre femmes sont jugés sûrs et vraiment bons à quelque chose (p. 136 ; 204, il n'est fait état que de dix-huit membres encore en activité en 1875). Des onze jeunes femmes qui ont été, en 1886-87, des pionnières au Shanxi, deux sont mortes, une s'est suicidée (une honte dont on ne pouvait parler, p. 277), deux ont été renvoyées mourir en Europe et deux ont été tuées par les Boxers ; quatre seulement ont atteint le début du XX^e siècle (p. 388).

La morale est très austère. Ainsi la règle d'évitement entre les célibataires des deux sexes est poussée à son extrême. Et comme un mariage ne peut se conclure qu'à l'intérieur de la CIM, les fiancés sitôt engagés (après approbation du Conseil de la mission) sont séparés pour de longues périodes, de telle sorte qu'à la célébration de leur union ils ne se sont parfois pas rencontrés plus de deux ou trois fois. On ne parle bien sûr jamais des ménages malheureux, qui résolvent leur mésentente par le retour de la femme en Grande-Bretagne sous prétexte de l'éducation à donner aux enfants (p. 233). Une idylle hors de la mission ne pouvait aboutir qu'à un renvoi. Le cas le plus étonnant est celui de la norvégienne Anna Jakobsen qui, en 1896, a quitté le mouvement pour épouser le pasteur Ch'eng, un Chinois modèle de piété (p. 391).

La théorie du fondateur était qu'un appel de Dieu conférait nécessairement toute la qualification requise en matière de santé, de maîtrise de la langue et de capacités intellectuelles à des missionnaires laïcs (avant 1885, on ne compte que trois clergymen ordonnés, tous anglicans). La formation linguistique des nouveaux missionnaires était, dans les premières années, à peu près inexistante, d'autant que le « parler en langues » (*to speak in tongues*), à la mode dans les milieux évangéliques depuis les années trente du siècle, laissait espérer aux adeptes que le Saint-Esprit allait leur octroyer par miracle la maîtrise du chinois en reconnaissance de la sainteté de leur engagement. Ce fut, notamment, la conviction des « Sept de Cambridge », tout cultivés qu'ils fussent (pp. 206-209 et leurs portraits pp. 219-220). L'idéal était de laisser le nouveau venu six mois

auprès d'un missionnaire plus ancien, lequel pouvait n'avoir lui-même qu'un an de pratique de la langue, et d'un instituteur chinois, souvent bien bas dans l'échelle intellectuelle et sociale. Après l'échec linguistique des Sept de Cambridge, l'enseignement de la langue est systématisé à partir de 1886 grâce au linguiste Frederick W. Baller (1852-1922) ; désormais les membres de la mission seront connus pour leur excellente maîtrise de la langue parlée et même écrite (p. 228 *sq.*, le programme des études : pp. 250-254).

Contrairement à ce que semble impliquer le sous-titre de l'ouvrage, « The CIM and the Late Qing Society », la Chine y est peu présente hors ses accès xénophobes, et l'essentiel tourne autour des choix théologiques possibles. De sorte que, sous prétexte de présenter un mouvement évangélique tourné vers la Chine, c'est toute la subtile palette des relations entre les différentes options protestantes de la Grande-Bretagne qui est habilement dessinée, pour l'instruction du lecteur. Ainsi les anglicans ne font pas confiance aux baptistes ; le mouvement Brethren, originellement ouvert à tous, se scinde pour donner naissance à une version *exclusive* ou darbyste encline à une excommunication généralisée (pp. 55-57). Or ce sont ces Brethren, sous leur forme ouverte ou même exclusive, qui captent Hudson Taylor et nombre de ses *helpers* (pp. 94, 192-193). L'auteur remarque l'absence des méthodistes wesleyens, des presbytériens, de l'Armée du salut et des quakers sur le terrain et au sein du Conseil de direction londonien et de ses supporteurs (p. 194).

Sous l'influence des Brethren, la doctrine du pré-millénarisme (*premillennialism*) devient, au cours des années 1880, la théologie de la mission, alors qu'elle était, jusqu'alors, considérée comme hérétique : puisque le Christ allait revenir sous peu établir le règne de Dieu ouvert à tout être humain, pourquoi se fatiguer à tenter hâtivement de convertir les Chinois, disait-on dans les années cinquante. Au contraire, Hudson Taylor développe, dans sa théorie des « *First Fruits* », la conviction que les convertis seront les premiers élus, alors que la foule des incroyants subira la grande « Tribulation ». À partir d'une vision qui l'a frappé le 25 juin 1865, il combat pour un engagement massif en faveur de la conversion des millions de Chinois, obsédé par la vision « d'un million de Chinois mourant chaque mois sans Dieu ». Aussi l'apparition de la théorie dite du *conditionalism* est-elle un coup dur pour lui. En effet, dans les années 1870, des bonnes âmes commencent, en Grande-Bretagne, à s'émouvoir de la cruauté, indigne de Dieu, du châtement éternel par l'enfer auquel les non baptisés semblent voués ; et, sous l'influence du darwinisme, s'élabore la vision d'une « non-éternité du châtement » ou de « l'immortalité conditionnelle », spécialement pour les êtres ayant réussi à mener sur terre une vie juste, bien que restés malgré eux dans l'ignorance de la Bible (pp. 188-189). Mais alors, si le pardon du péché et la crainte de l'enfer ne sont plus motifs à conversion, sur quels arguments appuyer une mobilisation en faveur de la mission et de l'œuvre de conversion outre-mer ? En réponse, l'appel de Taylor pour sauver les millions d'âmes chinoises se fait plus pressant.

La stratégie de Hudson Taylor est d'envoyer ses *helpers* comme prêcheurs itinérants le plus loin possible à l'intérieur du pays, pour distribuer la bonne parole à tout vent et laisser ensuite les missions de type traditionnel moissonner les résultats en s'installant à demeure. Le Shanxi commence à être prospecté par la CIM lorsque, à un appel lancé en 1875 pour recruter « dix-huit » missionnaires, vingt-trois se présentent. Deux faits sont marquants en cette province. Le premier se trouve être la cohabitation difficile, à Taiyuan la capitale provinciale, avec un célèbre missionnaire baptiste, le grand Timothy Richard (1845-1919), dont la candidature à la CIM, en 1865, avait été refusée par Hudson Taylor, et dont la fréquentation est totalement rejetée lorsqu'il apparaît qu'il préconise un christianisme confucianisé et qu'il est à l'origine d'un bien mauvais esprit dit « *the Shanxi Spirits* » (pp. 172-177, 268-270, 369-394, 441). L'autre élément de trouble, d'une valeur théologique ambiguë, est l'action mise en place par un curieux personnage chinois, le « Pasteur Hsi », un ancien fumeur d'opium et adepte d'un mouvement taoïste populaire, devenu chrétien autoproclamé et dont la célébrité est finalement une pure création de la CIM (pp. 255-267). Hsi (Xi en transcription moderne), extraordinairement actif dans son entreprise de salut, ouvre quantité de refuges anti-opium, baptise en masse et comptabilise des centaines de convertis alors que les missionnaires n'en obtiennent que quelques-uns. Il joue de remèdes matériels ou spirituels pratiqués aussi, mais de manière plus limitée, par les missionnaires : des pilules à base de morphine pour guérir les opiomanes de leur dépendance, l'exorcisme contre les cas fréquents dits de possession.

La CIM a été taxée, en son temps (pp. 340-344) et de nos jours encore, de conservatisme, de refus de tout modernisme et de fondamentalisme. Certes, cela est vrai en raison des choix imposés par l'autoritarisme du fondateur puis du directeur de la branche américaine Henry Frost, également par l'orientation de missions associées d'origine scandinave dont la CIM a peine à se séparer. Mais par bien des côtés, elle se plaçait dans l'avant-garde du mouvement missionnaire moderne : par la règle de l'adoption du costume chinois et d'une vie frustre proche des autochtones ; par l'acceptation, révolutionnaire à cette époque, qu'ont manifestée les « Sept de Cambridge », des dames de la CIM et les associés scandinaves de se placer sous l'autorité du Pasteur Hsi et non au-dessus de lui (p. 383) ; enfin par la vision, beaucoup plus affirmée que dans les autres sociétés missionnaires, d'une église autochtone *self-governing, self-supporting, self-propagating* (p. 383).

On l'a compris : ce récit, si riche d'implications sociales, psychologiques, théologiques et spirituelles, se lit de bout en bout comme un roman qui donne vie au monde bouillonnant des évangéliques en Grande-Bretagne, en Amérique du Nord et en Chine. Le lecteur aurait aimé que plus d'attention ait été portée à son confort, par exemple par l'établissement d'une chronologie des faits principaux éparpillés d'un chapitre à l'autre, par le rappel dans l'index des dates des personnages cités. Quelques menues rectifications seraient à apporter : le Qinghai ne fait pas partie du Xinjiang (ou Turkestan chinois), mais du monde tibétain

et de l'Amdo, de sorte que les musulmans qu'on y rencontre ne sont pas des turcophones mais des sinophones, ceux qu'on appelle maintenant des Hui ; et les turcophones du Xinjiang sont des Uyghurs et non des Uigars. Mais ce ne sont là que menus détails.

Le hasard des publications place à côté d'un ouvrage sur la CIM un autre sur la CICM. La quasi-similitude des sigles et une date identique de fondation définitive, 1865, a jadis donné lieu à d'amusantes méprises de voyageurs européens qui, aux marges de la Chine septentrionale, pensaient avoir à faire à des protestants de la CIM alors qu'ils étaient reçus par les pères flamands de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie ou pères de Scheut ! Les scheutistes sont, de nos jours, parmi les missionnaires catholiques les plus empressés à exploiter les richesses de leurs archives et à dévoiler, avec ses hauts et parfois ses bas, leur histoire passée qui, pour l'époque concernée, est celle d'une mission dite « chinoise » remise aux prêtres belges par les lazaristes français et destinée à s'exercer parmi les Chinois émigrés en Mongolie-Intérieure et, en espérance, parmi les Mongols (*cf. Arch.* 86-67, 1994 ; 136, 2006 : 85-88). Un travail particulièrement méritoire, qu'il faut saluer, est l'édition très soignée du courrier envoyé et reçu par le Père fondateur, Théophile Verbist (1823-1868), et ses compagnons entre 1861 et 1869. Ce fut d'abord, édité par le regretté père D. Verhelst (1933-2007), le tome I de *La Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (Scheut)* (formant « Verbistiana » 1) paru en 1986 et couvrant les années de préparation à la fondation, de 1861 à 1865 jusqu'au grand départ des quatre premiers missionnaires en 1865 : le père Verbist lui-même, Aloïs Van Segvelt (1826-1867), qui va bientôt mourir du typhus comme le père fondateur, François Vranckx (1830-1911), qui deviendra vicaire général de la congrégation à la mort du fondateur, puis supérieur général en 1869 et sera à l'origine de bien des tensions, Ferdinand Hamer (1840-1900), futur évêque, mort martyrisé par les Boxers. Au total cent quarante et une lettres, révélant les laborieux pourparlers avec Mgr Mouly, le vicaire apostolique de Pékin, titulaire de la mission de Mongolie-Intérieure, les autorités ecclésiastiques belges et la Congrégation romaine de la Propagande, les tourments du recrutement et la définition des premiers statuts.

La suite s'étoffe considérablement avec six cent trente-quatre lettres et documents se rapportant à une période de deux ans et demi, de septembre 1865 jusqu'au début de 1869, et occupant 1824 pages. Pour le tome II/A, paru en 2003 (deux cent quatre-vingt treize pièces, formant « Verbistiana » 5), le père Verhelst était assisté par le père H. Daniëls. Pour le présent tome II/B (pp. 909-1814), le père N. Pycke, ancien archiviste de la congrégation, prend la succession de ses deux confrères atteints par la maladie et nous livre un travail exemplaire. Les trois cent quarante et un textes sont donnés, avec une annotation sommaire, comme dans les deux volumes précédents dans la langue d'origine, le plus souvent le français, et assortis d'une traduction française lorsque l'original est en

latin ou en néerlandais. Outre des indexes soignés des noms de personnes (dommage que ni leurs dates, lorsqu'elles sont connues, ni le prénom flamand originel ne soient mentionnés), de la toponymie et des thèmes traités (pp. 1789-1812), une table finale (pp. 1761-1779), énumère la liste des pièces par numéro d'ordre avec noms de l'expéditeur et du destinataire et dates, ce qui permet de prendre une rapide vue d'ensemble des échanges épistolaires mois par mois. Et, initialement un « Aide-mémoire » (pp. 1007-1012) rappelle la position des acteurs principaux ou renvoie à la note l'exposant, ainsi que le sens des termes chinois usuels et la localisation des lieux de l'action.

Surtout, une introduction du père Pycke (pp. 911-1004), dénuée de tout esprit hagiographique, est en soi une précieuse petite monographie d'analyse des documents édités aux tomes II A & B et un guide pour leur utilisation : on y remarque la pauvreté de la théologie de la mission au XIX^e siècle, bien éloignée de notre sensibilité actuelle, ainsi que le soulignent les pages (942-957) consacrées aux tendances modernes de cette discipline et aux théories salvifiques ; la complexité de la transmission du territoire missionnaire des lazaristes aux scheutistes et la mise en marche par ces derniers d'une nouvelle activité apostolique ; le drame des décès prématurés dus au typhus ; et, de l'autre côté de la chaîne des responsabilités, en Belgique, les angoisses causées par le recrutement et la formation des novices, d'une part, et le manque chronique d'argent, d'autre part. La personnalité et l'action du fondateur Verbist font l'objet d'une évaluation équilibrée. Enfin, on relèvera particulièrement (pp. 968-977) l'analyse des rapports avec les prêtres chinois formés par les lazaristes, les difficultés de l'intercommunication en latin – les premiers missionnaires flamands n'ayant aucune connaissance du chinois –, les méfiances réciproques et les conflits de sensibilité. Et si l'on souhaite prolonger l'enquête lancée sur le clergé autochtone, il est aisé, grâce aux indexes, de retrouver le texte même du courrier qui émane d'eux ou qui traitent d'eux.

La lecture des lettres elles-mêmes est un plaisir et une découverte sans fin, que ce soit patiemment en les suivant par ordre chronologique, ou en choisissant de-ci de-là quelques-unes au hasard, ou encore en repérant un nom ou un thème à fouiller plus avant, tant est fascinant le contact direct avec les personnages hors normes de l'épopée missionnaire. Un exemple du type d'information que l'historien peut rapidement cibler est fourni par le recrutement de celui qui va être considéré, en quelque sorte, comme le second créateur de la congrégation, Jérôme Van Aertselaer (1845-1924), futur supérieur général puis évêque en Mongolie-Intérieure centrale. En décembre 1866, on voit le jeune homme, « élève du cours supérieur de philosophie à Hoogstraten [un grand séminaire des plus cotés] » faire acte de candidature pour continuer ses études à Rome en vue d'entrer par la suite dans la « mission belge en Chine », l'abondance du courrier à ce sujet témoignant de la complexité de la moindre démarche administrative en relation avec Rome (pp. 1124, 1143, 1149, 1168, 1228, 1268, 1270, 1364

& 1375, lettres 352, 358, 362, 372, 392, 405, 408, 442 & 451) ; cette candidature réjouit l'administrateur bruxellois de la congrégation, Jacques Bax, écrivant en Chine, au fondateur : « Mais – une bonne nouvelle – je crois que notre Van Aertselaer, dont je vous ai parlé dans ma dernière lettre, partira sous peu pour Rome » (pp. 1170, 1214, lettres 373 & 386). En février 1867, le jeune homme signe du courrier en tant que secrétaire de la mission à Bruxelles (p. 1239, lettre 397). En mars de la même année, il est de plus en plus apprécié par J. Bax : « Notre Van Aertselaer va partir pour Rome, il vient de passer quelques semaines à Scheut. Il nous donne les plus grandes satisfactions sous tous les rapports. Je le crois *electus ex millibus* » (p. 1297, lettre 412). En avril 1867, « Notre Van Aertselaer est encore ici, il attend tous les jours la nouvelle de pouvoir partir » (p. 1367, lettre 445) et l'on dit de lui qu'il « désire aller à Rome, comme le cerf altéré soupire après les eaux fraîches des fontaines » (p. 1370, lettre 446). Enfin « ce jeune homme qui donne les plus belles espérances pour la mission » « est parti pour Rome le 25 du mois de mai » (p. 1449, lettre 484) ce à quoi Verbist répond en septembre – soit cinq mois plus tard, délai normal pour l'acheminement du courrier jusqu'en Mongolie-Intérieure – « D'abord vous m'annoncez le départ du bon M. Van Aertselaer pour Rome. C'est parfait. Le bien que vous me dites de ce jeune homme me remplit d'espoir pour l'avenir » (pp. 1562 & 1608, lettres 533 & 551).

2. Les christianismes extrême-orientaux

À propos de :

MULLINS Mark R., (éd.), *Handbook of Christianity in Japan*. Leiden, Brill, coll. « Handbook of Oriental Studies. Handbuch der Orientalistik », Section Five : Japan, Vol. 10, 2003, 423 p.

ZÜRCHER Erik, *Kouduo. Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions. A Late Ming Christian Journal. Translated, with Introduction and Notes*. Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica & Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, coll. « Monumenta Serica Monograph Series », LVI/1-2, 2007, 862 p.

STANDAERT Nicolas, DUDINK Ad., (éds.), *Forgive us our Sins. Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, coll. « Monumenta Serica Monograph Series », LV, 2006, 268 p.

WANG Peter Chen-main, (éd.), *Contextualization of Christianity in China. An Evaluation in Modern Perspective*. Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, coll. « Collectanea Serica », 2007, 316 p.

Pour qui est familier du magistral *Handbook of Christianity in China. Volume One : 635-1800* (Brill, 2001), édité par N. Standaert, sj, en fait une histoire du catholicisme en Chine, le *Handbook of Christianity in Japan*, dirigé

par Mark R. Mullins, professeur de religion à Sophia University de Tôkyô, est surprenant. Alors que le premier se présentait comme un véritable manuel visant à traiter question par question l'ensemble de la religiosité catholique en Chine, le présent *Handbook of Christianity in Japan* ressemble davantage aux actes d'un colloque roulant sur un thème donné, auquel participent dix-huit auteurs (dont un tiers de Japonais) donnant chacun un article sur son thème favori. Finalement, si le résultat n'est pas aussi maniable et pédagogique que celui du manuel du christianisme chinois, il couvre mieux l'ensemble des options chrétiennes, depuis le catholicisme romain transplanté et la tradition souterraine *Kirishitan* restée en marge de l'Église régulière¹, le protestantisme importé avec ses institutions pédagogiques, les mouvements charismatiques et les formes chrétiennes indigènes, l'orthodoxie, jusqu'à la position des Églises dans la montée du nationalisme et la guerre, les courants théologiques modernes et les traductions de la Bible par les différentes confessions, cela dans la première section, historique.

La seconde partie traite de la place du christianisme et de son influence dans la société japonaise, en dépit de son faible poids démographique. Sont envisagés en priorité le dialogue avec le bouddhisme, le conflit puis le compromis avec le shintô, les relations avec les nouvelles formes religieuses autochtones. Puis l'on passe à l'influence du christianisme sur la littérature, sur l'éducation féminine (seules les écoles missionnaires protestantes sont envisagées, semble-t-il ?), sur l'action sociale modernisatrice, sur la politique de l'après-guerre. Un des grands mérites du présent recueil est l'accès qu'il réserve aux travaux et archives en japonais – comme le rappelle initialement l'éditeur, le vaste dictionnaire du christianisme au Japon, le *Nihon kirisutokyô rekishi daijiten* (Tôkyô, 1988) occupait plus de mille sept cents pages et avait fait appel à quelque mille trois cents collaborateurs, ce qui indique le niveau de sophistication auquel la discipline a atteint. Outre une bibliographie générale, chaque article est enrichi d'une bibliographie spécifique souvent entièrement en japonais, et deux contributions finales dressent un catalogue des fonds d'archives et des instituts de recherche voués aux diverses adhésions chrétiennes au Japon.

Les deux titres suivants répondent somptueusement au besoin ressenti dans les études missionnaires de mieux connaître de l'intérieur la spiritualité des catholiques chinois : quels textes leur ont été présentés au début de l'évangélisation aux XVII^e-XVIII^e siècles, comment ont-ils réagi et qu'ont-ils eux-mêmes produit ? Le regretté Erik Zürcher (1928-2008) est un des grands maîtres du décryptage des rencontres de la culture chinoise avec les systèmes de pensée étrangers, bouddhisme, christianisme et même communisme. Sa thèse magistrale *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden, Brill, 1959) vient de connaître sa troisième édition (Brill, 2007),

1. À ce propos, signalons une récente publication par Géraldine Antille, *Les chrétiens cachés du Japon. Traduction et commentaire des Commencements du Ciel et de la Terre*, Genève, Labor et Fides, 2007).

preuve que sa fraîcheur stimulante est restée intacte durant près d'un demi-siècle. Depuis les années soixante-dix, E. Zürcher s'est imposé aussi comme un fin connaisseur du catholicisme chinois à ses débuts, de la fin des Ming au début des Qing. L'ultime travail qu'il a réussi à achever, en dépit de ses troubles de la vision, est un petit bijou et il ne faudrait pas que son titre bien peu aguicheur, *Kouduo*. Li Jiubiao's *Diary of Oral Admonitions*, décourage les lecteurs potentiels.

L'ouvrage est formé de trois parties. Une passionnante introduction (pp. 9-178) situe le texte et met en scène avec chaleur le milieu, les acteurs et le contenu du message transmis. Le *Kouduo* est un texte unique en son genre, car, parmi les quelque trois cents textes chrétiens du XVII^e siècle survivant en chinois, tous normatifs, il est le seul qui soit descriptif. Il est en effet constitué d'environ cinq cents notes prises par des convertis issus du milieu des petits lettrés, au cours de leurs conversations à bâtons rompus avec les jésuites du Fujian (province côtière méridionale), principalement Giulio Aleni (Ai Rulüe, 1582-1649), à la fin des Ming – entre 1630 et 1640 –, à Fuzhou et Quanzhou et occasionnellement dans d'autres préfectures de la province. Aucune autre source chinoise ne permet de voir en action avec une telle acuité la pratique jésuite d'assimilation des classiques confucéens et d'accommodation, en même temps que le processus de triage et d'adaptation par lequel des lettrés locaux ont transformé le dogme étranger en une religion autochtone, marginale certes, mais vivante et bien intégrée.

Une question essentielle, habituellement ignorée, est celle de la langue de communication orale mise en œuvre par les jésuites : il s'agit de ce qui sera plus tard dénommé le « mandarin méridional », c'est-à-dire la langue parlée à la cour de Nankin et jouant le rôle de *lingua franca* de l'élite cultivée, avant d'être remplacée au XIX^e siècle par la langue parlée de Pékin. Les jésuites du Fujian, à la différence des Frères espagnols, ne paraissent pas avoir tenté d'apprendre les dialectes locaux, de sorte qu'il leur fallait un interprète pour s'adresser au menu peuple des chrétiens et aux femmes, et que leurs conversations se déroulaient en une langue qui n'était pas celle couramment pratiquée par leur public principal, les petits lettrés. Pour l'édition, la langue parlée a été retravaillée et réduite en la langue écrite standard, le *wenyan* ; mais les passages tirés de la Bible montrent que l'essence du message a été convenablement préservée malgré les manipulations auxquelles la spontanéité de la conversation a été soumise (pp. 13-14).

Une autre constatation, lourde de conséquences, est que le public visé par l'apostolat jésuite n'était nullement l'élite des hauts lettrés membres du gouvernement comme on le dit en général, mais la petite classe des lettrés disons ratés et pauvres, ceux qui n'avaient pas pu dépasser le stade de *xiucai* et n'étaient donc pas habilités à exercer des fonctions officielles, mais qui avaient cependant une certaine influence locale (pp. 77 *sq.*, 167-169). Le message chrétien, qui justifiait par l'intégrité morale la pauvreté et le bas statut social, leur ouvrait de nouvelles perspectives. D'autant que l'audience espérée pour le *Kouduo* était le cercle des convertis déjà baptisés.

La seconde partie du premier tome (pp. 179-618) consiste en une splendide traduction copieusement annotée et commentée des huit fascicules du *Kouduo*, tandis que le second tome reproduit en fac-similé le texte originel d'un exemplaire conservé aux archives romaines de la Société de Jésus, afin que le sinologue puisse comparer aisément le texte chinois et sa traduction (s'y ajoutent une riche bibliographie et un index analytique, avec caractères chinois, pédagogique à souhait). Comme l'analyse E. Zürcher dans son introduction, les points principaux de la doctrine enseignée en vrac par le *Kouduo*, mise en rapport avec celle prêchée par les autres missionnaires, sont : 1. la personnalité de Dieu, créateur et justicier, qui entretient des rapports individuels avec chaque être humain (pp. 113-118) ; 2. les difficiles questions de l'Incarnation, de la Passion, de la Résurrection et de la Trinité, évoquées par le missionnaire mais ne soulevant visiblement pas grand intérêt chez les convertis (pp. 118-121) ; 3. la croyance dans les anges et les démons qui s'insère facilement dans le monde traditionnel chinois empli de pouvoirs surnaturels, les anges étant les messagers de Dieu et le pouvoir tentateur des démons tenu en échec par la foi et la vertu (pp. 121-128) ; 4. la Sainte Mère et le culte marial, qui apparaissent seulement à partir du fascicule 6 de l'ouvrage (pp. 126-132) ; 5. les Saints patrons : modèles de vertus et protecteurs appréciés (pp. 132-136) ; 6. la mort et l'au-delà : domaine où traditions chrétienne et chinoise ont produit les images identiques d'un jugement de Dieu semblable à un procès public, mais où l'espoir d'une Résurrection est peu évoqué, sans doute pour éviter une accusation de millénarisme sectaire, tandis que le sort final des ancêtres non convertis et des grands Sages de l'antiquité chinois tourmente profondément les convertis et place Aleni dans l'embarras (pp. 136-142) ; 7. le sujet du corps et de l'âme : un de ceux qui soulève le plus de difficultés terminologiques et conceptuelles (pp. 142-147) ; 8. le mérite soutenu par la grâce : notion centrale dans la vie religieuse individuelle et communautaire des chrétiens chinois, mais qui dans le *Kouduo* n'occupe pas une place aussi importante que son opposé, le péché racheté par la pénitence et la confession, le principal sacrement (pp. 148-155) ; 9. les rituels communautaires, messe et surtout funérailles, qui posent le délicat problème de leur acceptation par la parenté païenne, alors que les coutumes considérées comme les plus superstitieuses sont refusées, telles que la consommation de faux papier-monnaie (pp. 156-162) ; 10. le refus absolu du concubinage ou de la polygamie (pp. 164-167).

Le *Kouduo* lui-même doit se lire de la même manière que le courrier des missionnaires du XIX^e siècle : les questions qui peuvent soulever notre intérêt y sont dispersées et se révèlent par hasard. Ainsi quel plaisir de découvrir des plaidoyers contre la géomancie et le choix de jours fastes (pp. 214-219, texte I.15 ; pp. 232-233, I.29 ; pp. 334-335, III.8) ; ou l'exorcisme du démon par le signe de croix (pp. 294-296, II.31) ; ou encore la condamnation des méthodes bouddhistes et taoïstes pour gagner des mérites (pp. 228-229, I.26) ou prôner le végétarisme (pp. 437-439, V.5) ; etc.

Forgive us Our Sins est entièrement consacré à une question que le *Kouduo* touche incidemment : la confession, un rituel que Nicolas Standaert, l'éditeur du *Handbook of Christianity in China* (Vol. I, 2001), avait intentionnellement laissé de côté afin d'y consacrer plus tard une monographie. C'est donc ce qu'il fait ici, assisté par un spécialiste des missions jésuites dans la Chine des derniers Ming et des premiers Qing, d'une érudition irréprochable, Ad Dudink. Trois collaborateurs ont été convoqués pour retracer les avatars du rituel en Chine. C'est Erik Zürcher lui-même (pp. 103-127) qui reprend et complète ce qu'il a dit dans le *Kouduo* sur les similarités et les contrastes entre le rite bouddhiste du *chanhui* et la confession chrétienne dans la Chine du XVII^e siècle, deux questions qu'il connaît bien. Pour un lettré confucéo-chrétien, la confession est non seulement le seul moyen de détourner la colère de Dieu, mais aussi une méthode qui permet un auto-perfectionnement moral à la manière confucéenne, sauf que l'acte de confession doit être accompli devant un prêtre. Le *chanhui* bouddhiste est, par contre, une cérémonie collective très structurée, destinée à alléger le *karman* négatif non seulement de ses ancêtres, mais même de l'humanité entière par la vertu du transfert des mérites : à la déclaration de culpabilité se mêlent un sentiment d'espoir mais aussi l'affirmation du caractère illusoire de la faute.

Un spécialiste des archives catholiques des XVII^e-XVIII^e siècles en chinois et en mandchou, Eugenio Menegon, nous livre, de son côté, une étude fouillée et nuancée du rituel de la confession auprès des missionnaires, jésuites principalement (pp. 9-101). Une première partie analyse les instructions normatives offertes aux chrétiens chinois dans les textes. Le baptême était vu comme une méthode de purification globale des péchés passés. Mais qu'en était-il des fautes commises par la suite ? Les jésuites présentèrent graduellement et prudemment le sacrement de pénitence, car les néo-convertis s'y montraient rétifs : avouer ses fautes à un confesseur, surtout un étranger, se mettre publiquement à genoux devant lui, voilà qui était dur à accepter. C'est pourquoi, alors que la séquence rituelle était immuable, les étapes préparatoires, faites de méditation et de dévotion, étaient diversifiées selon le public visé. On trouve des textes catéchétiques simples destinés à la majorité des croyants, des ouvrages élaborés pour les lettrés chrétiens, des textes apologétiques pour les non-chrétiens et quelques rares manuels pour les prêtres chinois. La confession n'était pas seulement un rituel de purification pour les pénitents, auquel ceux-ci se préparaient par l'examen de conscience, mais aussi l'occasion pour le prêtre de mesurer et d'améliorer leur niveau de conduite et leurs connaissances doctrinales. Le rituel devait se passer dans un endroit ouvert à l'intérieur de l'église, le confessionnal ne paraissant pas avoir été très répandu. Avoir la tête couverte étant considéré en Chine comme la politesse minimale pour s'adresser à un supérieur et surtout à une divinité, les paroissiens étaient généralement autorisés à conserver leur coiffure durant la messe ; mais cette entorse aux règles occidentales ne pouvait être tolérée lors de la confession qui, pour les hommes, se faisait toujours tête nue – les femmes portaient un voile

et se confessaient initialement chez elles, puis plus tard dans des chapelles spéciales qui leur permettaient de mener une vie rituelle propre, même si elles étaient mariées à des païens.

Dans la seconde partie de son article, E. Menegon se tourne vers la pratique du rituel, une pastorale tout à la fois de perfectionnement, de peur à la perspective de l'au-delà et d'apaisement psychologique devant la maladie et la mort. La confession est, certes, un acte individuel et secret ; cependant elle se déroule en public, sous les yeux de tous les coreligionnaires et indique que le pénitent est membre de la communauté. Pour lui, c'est aussi un moyen infaillible de s'assurer le salut dans l'au-delà. Mais les occasions de rencontrer un prêtre et de se confesser pouvaient être rares hors des villes, pas plus d'une fois par an, et nombreux étaient ceux qui attendaient d'être à l'article de la mort pour se repentir et gagner « une bonne mort ». En appendice (pp. 91-97), on trouvera le texte chinois du *Confiteor* et de deux versions d'un acte de contrition, ainsi que la traduction anglaise d'un manuel franciscain de confession et d'une liste des violations du premier commandement. L'exploitation des statistiques sacramentelles disponibles pour le XVIII^e siècle (pp. 97-101) montre que le nombre des communions était très inférieur à celui des confessions chez les jésuites et les missions étrangères de Paris, en raison d'une grande sévérité de ces ordres dans l'accès à la communion ; par contre chez les dominicains, tout chrétien confessé avait accès à la communion, chez les lazaristes soixante-dix pour cent.

Les deux dernières contributions de *Forgive us Our Sins* jettent un éclairage complémentaire sur la pratique confessionnelle en Chine telle que mise en œuvre par les jésuites vers la fin des Ming et le début des Qing. L'essai de Liam Matthew Brockey (pp. 129-181), « Illuminating the shades of sin », détaille d'une manière très vivante les exigences de la confession auriculaire comme méthode de perfectionnement moral du pénitent. Aux difficultés de son introduction durant le premier demi-siècle de l'apostolat jésuite dans la Chine des Ming succède une montée de la dévotion, au point que, dans la dernière décennie du XVII^e siècle, les jésuites sont débordés et épuisés par leurs tâches confessionnelles. Les nouveaux venus, qui viennent renforcer les forces missionnaires sur le terrain, sont aussitôt jetés dans la routine des messes et des confessions, aussi faut-il leur fournir rapidement le vocabulaire chinois essentiel et la casuistique appropriée.

Un manuel de base linguistique et rituel est celui du jésuite portugais José Monteiro (1646-1720), dont L.M. Brockey commente le contenu dans le présent article, et dont il traduit la partie pénitentielle *in extenso* à côté de l'original chinois en collaboration avec Ad Dudink, en dernière partie (pp. 183-239). Ce passionnant aide-mémoire comporte une version en portugais et chinois romanisé, le *Confissionario*, datant visiblement de la décennie 1695-1705 et conservé en manuscrit à la Biblioteca da Academia das Ciencias de Lisbonne ; et une version en caractères chinois, le *Shengjiao yaojin de daoli*, datable approximativement de la période 1705-1720 et gardé à la Bibliothèque nationale de France.

On y trouve, sur le vif, le questionnaire auquel le confesseur soumet son pénitent, à la fois pour être éclairé sur la qualité de son engagement chrétien et le niveau de ses connaissances théoriques, et pour l'instruire de ses devoirs. Une première liste, la plus détaillée, traite un par un des dix Commandements et elle est suivie par une interrogation sur les sept péchés capitaux. Le lecteur moderne a l'impression d'être caché dans le surplis du prêtre et de suivre au plus près le dialogue que celui-ci mène avec son paroissien. (Il est pourtant un point qui n'est pas éclairci et qui, peut-être, ne pourra jamais l'être : puisque les jésuites ne connaissaient pas les dialectes locaux, ainsi que l'a montré E. Zürcher dans *Kouduo*, comment communiquaient-ils avec leurs pénitents en milieu rural ? Un interprète s'immisçait-il dans le secret de la confession ?) L'on sait que les commandements dont le respect a été le plus difficile à faire observer ont été le sixième et le neuvième, portant sur les mœurs sexuelles (pp. 218-224 ; 231-232). Les relations hors mariage, les épouses multiples, le concubinage et les badineries entre homme et femme non parents étaient strictement interdits. On est étonné par la crudité des questions portant sur l'homosexualité avec de jeunes garçons (deux pages d'interrogations à ce sujet afin de contraindre le coupable à l'aveu) et sur les rapports sexuels avec l'épouse. Alors que la déclaration faite par le pénitent qu'il a abandonné (*diu liao ta*) la (ou les) petite(s) fille(s) dont il était le père n'entraîne aucun blâme spécial puisque qu'il n'a pas tué (p. 215). Sous le septième commandement, toute malhonnêteté est dénoncée avec grands détails ; le prêt à intérêt n'est pas condamné en soi, mais le bénéfice doit en être modéré : pas plus de deux ou trois *fen* pour un *liang* d'argent (p. 228).

Grâce à *Forgive us our sins* et surtout au *Kouduo*, le lecteur du XXI^e siècle peut pénétrer dans la mentalité du chrétien chinois du XVII^e siècle. Il n'est pas jusqu'à l'islamologue sinologue qui ne puisse tirer leçon des expériences spirituelles et sociales des petits lettrés chrétiens pour tenter de décrypter la mentalité des lettrés chinois musulmans à la même époque.

Contextualization of Christianity in China offre une heureuse conclusion à cette chronique, car y sont passés commodément en revue plusieurs aspects des missions et du christianisme catholique et protestant envisagés dans leur contexte chinois. On a l'habitude de qualifier « d'accommodation » la stratégie des premiers jésuites de la fin des Ming et du début des Qing. Puis dans la seconde moitié du XX^e siècle, on a dit que la clef d'un bon apostolat à l'époque républicaine était son « inculturation », afin de rendre chinoises les Églises de Chine. « L'indigénisation » a été aussi un maître mot dans l'évaluation des avancées protestantes. La réflexion se tourne maintenant vers la « contextualisation » à la fois comme un processus en action sur le terrain et comme un instrument d'évaluation scientifique. L'avenir dira si le concept est opératoire et bénéfique. Pour l'instant apprécions d'avoir, par une éminente spécialiste, Claudia von Collani, une très pratique vue d'ensemble de l'œuvre des missions jésuites de Chine dans la voie de l'accommodation et de l'inculturation de la théologie (pp. 13-46). Les autres

contributions ont des thèmes plus limités : les missions médicales protestantes à la fin des Qing, l'adaptation locale des cantiques de l'Église presbytérienne à Taiwan, une orientation de plus en plus chinoise de l'histoire de l'enseignement supérieur catholique et protestant dans la Chine républicaine.

Des cas individuels sont également envisagés, loin d'une hagiographie à tout crin. Ainsi l'évêque américain de l'Église épiscopaliennne américaine de Shanghai, Frederick Rogers Graves (1858-1940), adopta dans les années vingt et trente une attitude rigide et conservatrice très préjudiciable à l'indigénisation du protestantisme en Chine (pp. 153-181). En effet, il refusa de comprendre l'authenticité des mouvements nationalistes, il dédaigna la poussée des paroissiens pour une dévolution autochtone du pouvoir ecclésiastique, enfin il résista à l'exigence gouvernementale d'un enregistrement officiel des établissements d'enseignement (en l'occurrence St John's University de Shanghai). Si l'on pousse plus avant une enquête sur l'éventualité d'une contextualisation de l'Église épiscopaliennne de Shanghai, l'on aboutit à une conclusion assez surprenante (pp. 183-207). Les trois premiers convertis et futurs pasteurs autochtones de cette Église – Kong Chai Wong (1824-1886), Yung Kiung Yen (1838-1898) et Hong Niok Woo (1834-1919) – furent des leaders anglophones formés à l'occidentale, estimés des missionnaires et bien payés. À travers leur action, on constate que les œuvres sociales – institutions d'enseignement et hôpitaux – d'inspiration occidentale pesèrent lourdement sur les finances de la mission et de l'église locale et furent un obstacle à l'instauration d'une Église vraiment autochtone. Finalement, occidentalisation et contextualisation ne sont pas deux processus opposés, mais chronologiquement complémentaires. L'expérience d'un idéologue protestant bien connu, Wang Mingdao (1900-1990) conforte cette vue. Wang, converti en 1919 au fondamentalisme américain le plus strict, a pratiqué intensément trois ministères, indépendants des Églises établies : le prêche commentant la Bible en une langue simple accessible à tous ; les publications, notamment d'un périodique à partir de 1927 ; la fondation et l'animation d'une église à Pékin, « le Tabernacle chrétien ». Mais il n'a pas contribué au développement d'une théologie proprement chinoise, dernière étape d'une parfaite contextualisation (pp. 210-223). Des exemples de réaction des missionnaires dans des épisodes de troubles montrent que ceux-ci ont soutenu sans faillir le gouvernement et qu'ils ont su s'intégrer solidement dans la société locale. En conclusion, Beatrice Leung (pp. 277-296) envisage le christianisme dans la Chine post-maoïste du point de vue de sa légalité, alors qu'il est difficile de formuler une loi religieuse compatible avec le marxisme. Ce n'est, somme toute, pas la « règle de droit » à l'occidentale qui règne, mais la « règle par le droit », ainsi avec le document 144 de 1994 qui limite et contrôle les visites des étrangers enseignant la théologie.

Comme les autres travaux publiés par l'Institut Monumenta Serica, *Contextualization of Christianity in China* a profité des soins éditoriaux du père Roman Malek, svd. ; ici, les sinophones bénéficient d'un résumé chinois à la fin de chaque

contribution, et d'un glossaire des termes et noms chinois. Enfin, l'on ne peut manquer de citer un nouvel épisode de l'aventure que le père Malek a lancée en 2002, la représentation en Chine de Jésus-Christ dans la littérature, l'historiographie, la morale, l'art. Ce qui semblait une gageure remplit déjà le volume d'une encyclopédie, avec un nouveau tome paru en 2007, et l'annonce que le projet reste toujours en marche : Roman Malek, (éd.), *The Chinese Face of Jesus Christ*, Volume 3b (Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica-China Zentrum, 2007, pp. xi + 1312-1742). Cette fois-ci la littérature christologique et les textes mentionnant Jésus sont modernes, de même que les nombreuses pièces d'anthologie qui constituent la seconde partie. Au nombre de contributions on ne peut plus sérieuses, on lira avec délices une réjouissante petite pièce de théâtre opposant Confucius et John Lennon devant le tribunal divin (par Sha Yexin, pp. 1690-1702).

Françoise AUBIN
franc.au@orange.fr