Pascale Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée*

Lisbonne-Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian & Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises, 2000, 619 p. (bibliogr., illustr., 1 carte h.t., index des noms de personnes, texte chinois)

Françoise Aubin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/1650>

DOI : 10.4000/assr.1650

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2002

Pagination : 87-151

ISBN : 2-222-96718-X

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Françoise Aubin, « Pascale Girard, *Les Religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 118 | avril - juin 2002, document 118.21, mis en ligne le 14 novembre 2005, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1650> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.1650>

traite des arguments religieux qui ont été mis en avant à la fois pour repousser l'offensive irakienne et ceux qui ont été utilisés ultérieurement pour accepter l'armistice ainsi que la résolution Onusienne 598.

Toutefois, l'apport le plus intéressant de l'A. concernant la sociologie de l'islam se trouve, de façon indirecte, dans ses controverses avec d'imminents chercheurs (E. Sivan, F. D. Eickelman, Piscatori et Arjomand notamment) sur la signification de la révolution iranienne. Selon S.G., cette signification est inséparable de la quête de l'authenticité dans le sens de la fidélité à soi. En ce sens, l'A. pense que le débat contemporain concernant les rapports entre l'islam et la modernité devrait porter plutôt sur la notion de l'authenticité et non plus sur celle de la tradition, comme c'est le cas dans le christianisme contemporain.

Mohsine Elahmadi.

118.21

GIRARD (Pascale).

Les Religieux occidentaux en Chine à l'époque moderne. Essai d'analyse textuelle comparée. Lisbonne-Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian & Commission nationale pour les commémorations des découvertes portugaises, 2000, 619 p. (bibliogr., illustr., 1 carte h.t., index des noms de personnes, texte chinois).

L'époque moderne ici touchée est celle du XVII^e siècle et de la première moitié du XVIII^e ; les ordres religieux traités sont, d'une part, dans le demi-jour, les jésuites, opérant plutôt en Chine du Nord et qui fournissent de 1515 à 1723, selon une lecture rectifiée des évaluations usuelles, un effectif de 288 personnes parmi lesquelles les Portugais forment, avec 129 lusitanophones, le contingent le plus important ; d'autre part et surtout, les « grands oubliés » de l'histoire missionnaire, les ordres mendiants au nombre de 121 personnes, soit 54 dominicains, 50 franciscains, 16 augustins, très majoritairement des Espagnols (107 hispanophones), présents dans la Chine de l'Est, du Sud et du Sud-Est de 1633 aux années 1710. Par ce simple inventaire des forces en présence sur le terrain de la mission chinoise, on saisit le propos initial de l'auteur : rééquilibrer l'histoire missionnaire de l'époque, centrée jusqu'à présent sur les jésuites, au motif que les ordres mendiants n'auraient compté qu'une poignée d'individus (en réalité, ils sont, en moyenne dans le *ratio* aux jésuites, de 1 pour 2,3), et basée avant tout sur les écrits des Italiens et des

Français : la présente étude va porter essentiellement sur les Espagnols membres des ordres mendiants.

L'innovation est absolue dans le traitement des sources : leur analyse selon la méthode sémiologique permet de remettre en question l'essentiel de ce que l'on affirme habituellement sur les missions de Chine à la fin des Ming et dans la période de gloire des Qing. Jusqu'à présent, une seule étude rhétorique a porté, autant que je sache, sur les écrits des ordres mendiants en Chine (Michèle Guéret-Laferté, *Sur les routes de l'empire mongol*, Paris, Honoré Champion, 1994), mais il ne s'agit là que de la production des envoyés de la papauté dans la Chine sous occupation mongole au moyen-âge, envisagée selon une interrogation infiniment moins vaste et moins lourde d'implications qu'ici. La conclusion primordiale qui court tout au long du présent travail est l'affirmation d'une homogénéité d'expression culturelle et d'action, en dépit des axes de ruptures congrégationnelles : chez les jésuites, qui ont été les premiers arrivés sur place et les premiers à avoir publié en chinois, les ordres mendiants trouvent localement une aide matérielle (quelques exemples pp. 127 ; 224), intellectuellement un matériel pédagogique pour accéder à la maîtrise du chinois écrit et pour composer en cette langue. Mais le cheminement inverse de l'inspiration est également décelable et c'est à le mettre en lumière que s'attache le présent travail.

La base textuelle examinée, selon une méthode comparatiste couvrant, outre les missions de Chine, épisodiquement celles du Nouveau Monde, est de deux natures : historiographique et apologetique en chinois. En première partie, l'étude de l'historiographie missionnaire révèle la mise en œuvre inconsciente de diverses fictions. Une convention concerne d'abord une prétendue unité à l'intérieur de chaque ordre, de l'ordre franciscain notamment, nonobstant les courants qui le traversaient, selon qu'il relevait de l'Observance ou de la réforme de Pedro de Alcántara (suivie par les Alcantarins), de la « nationalité » espagnole ou de l'italienne : après la prédominance d'une logique centrée sur les ordres religieux dans l'historiographie du XVI^e siècle, la logique nationale l'emporte nettement au XVII^e.

La biographie hagiographique est le genre favori autour d'une figure de choix dans une aura de miracles, celle du missionnaire martyr ou du saint virtuel. Une notation incidente surprenante est, dans les biographies espagnoles, l'omission fréquente des missionnaires qui ont le plus écrit en chinois (p. 109). La technique de rédaction est compilatoire, agencée à partir

des sources les mieux structurées, les chroniques des missions. Ordinairement lues, par les contemporains et tout autant par les auteurs du XX^e siècle, comme des proto-histoires consistant d'une manière fiable des événements peu distants dans le temps et des documents authentiques maintenant disparus, les chroniques espagnoles sont en fait des œuvres d'auto-représentation et d'auto-justification à usage interne, dont les auteurs, fait remarquable, n'ont jamais été missionnaires en Chine même. Leur autorité édifiante, renforcée par de sérieuses auto-censures et accréditée par un appareil d'autorisations et de dédicaces prestigieuses, fournit des thèmes aux sermons dominicaux du lecteur grâce à l'adjonction d'un index (à partir du milieu du XVII^e siècle). Elles fabriquent un récit étrangement continu, construit autour d'éléments narratifs qui se répondent, souvent amplifiés spectaculairement, d'une chronique à l'autre. Les lettres elles-mêmes obéissent à un agencement narratif. L'histoire moderne des missions de Chine, polarisée par la Querelle des rites, en écho au contenu des sources, abonde en deux moments : la fondation des missions entre fin du XVI^e siècle et début du XVII^e, puis leur fin au XVIII^e, laissant dans une obscurité relative la période intermédiaire.

Le second volet du travail présentement recensé porte sur les « outils de l'évangélisation », lesquels sont, dans les missions espagnoles d'après ce qu'il en reste, par prédilection des textes en chinois – langue locale romanisée ou langue classique en caractères chinois –, xylographiés ou manuscrits, identifiés par des monogrammes et des signes visuels propres à chaque ordre. Leur production a été et reste l'enjeu d'une rivalité entre ordres mendiants et jésuites. Voir ici débusqués les petits coups de pouce que le jésuite Henri Bernard-Maître a donné en faveur de son ordre dans son inventaire bibliographique de 1945 (pp. 202-211) est instructif et fort réjouissant, de même que, précédemment (pp. 171-176), la dénonciation des exagérations dans les chiffres de la présence jésuite selon le P. J. Dehergne dans son *Répertoire* de 1973 : après un redressement motivé des comptages, le rapport, durant la période de présence des ordres mendiants de 1637 à 1727, entre production manuscrite et xylographiée des jésuites (325 titres) et celle des mendiants (64 titres) s'établit à 5 pour 1 (et non comme on l'affirme d'ordinaire à 14 pour 1) ; comparé au *ratio* des effectifs de 2,3 jésuites pour un mendiant, ainsi qu'il a été dit plus haut, la production jésuite n'est supérieure, par individu, que du double de celle des mendiants. Il faut en conclure à la variété des dons dans chaque ordre, partagés entre intellectuels, hom-

mes d'action, contemplatifs, et nullement à l'obscurantisme des mendiants.

Nombre de bonnes questions sont ici posées, concernant une éventuelle clandestinité des publications locales en chinois, leurs lieux de publication, leurs auteurs, leurs assistants indigènes, leurs lecteurs par destination. Il apparaît évident que tous les missionnaires, quel que soit leur engagement congrégationnel, ont espéré un public lettré, mais que les dominicains subissaient, dans leur zone d'apostolat, une concurrence jésuite trop rude pour y réussir (p. 235). Il est certain aussi que tous ont bénéficié de l'aide d'auxiliaires issus de la classe des petits ou moyens lettrés, pour leur apprentissage de la langue, leur accès à l'écrit, l'élaboration des textes (pp. 311-324). Une typologie commune des publications se dégage. Viennent d'abord les instruments nécessaires à l'acquisition de la langue, des grammaires, des dictionnaires, des glossaires de conversation et de vocabulaire spécifique ; mais il faut souligner que l'enrichissement progressif du fonds lexical n'a profité qu'à son extension, et non pas à son approfondissement sémantique (pp. 325-327). C'est ensuite un assortiment d'ouvrages de piété traduits d'originaux européens, de recueils de prières, entre autres à la Vierge Marie et à des saints populaires dans le Nouveau Monde, de « catéchismes » de styles variés. À cette occasion P.G. réussit un magistral survol typologique du genre catéchismal en Europe, dans le Nouveau Monde (pp. 259-270) et, illustré de traductions de brefs extraits du chinois, dans les missions de Chine (pp. 271-309), décrivant en ce pays soit des catéchismes ritualistes et pragmatiques qui exposent les sacrements et les prières, soit des ouvrages plus philosophiques, apologetiques et enrichis de controverses avec les tenants des croyances autochtones. Une particularité franciscaine a d'ailleurs été de concevoir des ouvrages destinés uniquement à la réfutation (p. 304). En définitive, différents schémas de transmissions textuelles se dessinent entre ordres mendiants et jésuites (p. 307), prouvant que les mendiants n'ont pas été à la traîne de l'innovation intellectuelle et que les religieux de tous les ordres ont composé des catéchismes de tous les types. La diversité des textes n'est pas le résultat du cloisonnement congrégationnel, mais d'une perception dualiste du milieu chinois : utopiste à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e, et faisant des Chinois un peuple prêt à accueillir l'Évangile pour peu qu'on le lui explique ou encore des chrétiens naturels qui s'ignorent (à la différence des Indiens d'Amérique jugés arriérés) ; puis paulinienne au cours du XVII^e siècle, requérant donc un combat contre les croyances autochtones.

Au terme des 328 pages de cette belle étude, fertile en nouveautés informatives et théoriques, mise en une forme dense et pourtant plaisante à déguster, il ne semble manquer qu'une conclusion. On la trouve, en effet, mais beaucoup plus loin, pp. 537-545. Les 215 pages de l'entre-deux sont occupées par une matière tout aussi innovante, qui aurait pu constituer un autre livre : la traduction annotée et commentée, avec la reproduction du texte chinois original de 1680, du *Chuhui wenda*, « Questions et réponses lors d'une première rencontre », un dialogue apologétique en chinois dû à un franciscain particulièrement dynamique et productif (on connaît huit autres ouvrages en chinois de lui), Pedro de la Piñuela, créole du Nouveau Monde venu directement par la voie transpacifique, après l'étape obligée aux Philippines où siégeaient les supérieurs provinciaux de l'ordre et où vivait une colonie chinoise originaire de Chine méridionale. Il est rare que le non initié puisse, tout comme le sinologue, juger ainsi sur pièce des arguments proposés au public lettré chinois que les missionnaires voulaient convertir par la raison. Sauf oubli de ma part, il n'existe qu'un seul « catéchisme » offert en édition bilingue, le fameux *Tianzhu shiyi* de Matteo Ricci, le texte fondateur du genre, imprimé à Pékin en 1603 (traduction annotée de Douglas Lancashire et Peter Hu Kuo-chen, St Louis & Taipei, 1985, cf. *Arch.* 64.337); et c'est justement le dialogue imaginé par le jésuite qui inspire ici le franciscain, mais au prix d'adaptations ainsi que l'expose le commentaire de P.G. Le franciscain se sert d'arguments tirés de la pensée chinoise pour exposer son propos, puis il réfute toute assimilation entre Dieu et des entités supranaturelles chinoises. Un seul regret sera que P.G. n'ait pas mis entre crochets son adjonction, à chaque séquence du dialogue, des termes introductifs « Le Chinois », « Le Missionnaire », car l'original, ainsi qu'il est signalé dans une note (p. 334, n. 10), introduit en fait chaque question par *keyue*, « le visiteur dit » (je propose « visiteur » plutôt que « hôte ») et chaque réponse du missionnaire simplement par *yue*, « il dit ».

Une critique plus profonde sera suscitée par l'insistance de P.G. à parler d'échec définitif de l'entreprise missionnaire des XVI-XVII^e siècles, notamment dans la conclusion (voir pp. 538 sq), et même à voir dans la Querelle des rites le résultat d'une stratégie délibérée des jésuites décidés à dissimuler leur faillite proche par un sabotage qui les transformerait en victimes. Si la défaite est aussi absolue qu'il est dit et que l'œuvre missionnaire se soit envolée sans laisser de traces (ce que l'on peut en effet

dire au sujet de la première tentative d'évangélisation aux XIII^e-XIV^e siècles), comment expliquer qu'à leur retour en force au XIX^e siècle, les missionnaires aient trouvé, autour de prêtres autochtones, des noyaux solides de chrétiens clandestins, ces « vieux chrétiens » qui vont être l'âme et la conscience des nouvelles chrétientés, les conseillers des missionnaires débutant dans le métier, les propagateurs d'un ancien enseignement jésuite, musical par exemple ? Comment expliquer que les « catéchismes » et manuels en chinois des jésuites et des mendiants ici étudiés soient encore en usage dans les séminaires occidentaux pour préparer les étudiants à leur future mission chinoise dans les premières décennies du XX^e siècle ? Comment expliquer que les catholiques de l'après-maoïsme s'estiment les héritiers de la grande tradition du XVII^e siècle et que le gouvernement communiste rende un hommage appuyé à Ricci et à ses pairs ?

Un autre reproche portera sur le titre du présent travail, qui laisse attendre plus que son A. ne veut donner : « Les religieux occidentaux » ? Non ! Le sujet traité est l'œuvre des ordres mendiants espagnols face aux jésuites, et l'on ne saurait blâmer l'A. pour une limitation aussi sage. Mais il aurait été bon que soit fait au moins mention de la présence d'autres missionnaires dans la Chine du début du XVIII^e siècle : les prêtres séculiers de la Société des Missions étrangères de Paris ou MEP, cités ici tout à fait incidemment parce qu'il fallait absolument parler de trois d'entre eux, Pallu et Maigrot (arrivés en Chine en 1683, rappelons-le) et Carpon ; les lazaristes ou CM (dont les deux premiers débarquent en 1697). Ce sont pourtant les membres de ces deux sociétés missionnaires françaises qui vont prendre la succession des jésuites – preuve que celle-ci ne s'est pas dissipée au départ de la congrégation condamnée – et qui vont être des acteurs importants de la survie clandestine du catholicisme chinois.

La bibliographie, qui occupe 45 pages, est abondante et témoigne d'une quête remarquable dans une vingtaine de bibliothèques et fonds d'archives à travers le monde ; mais elle est bien malaisée à manier, car segmentée en multiples sous-titres, eux-mêmes redivisés par ordre congrégationnel. N'aurait-il pas été plus réaliste de regrouper les listes en deux seulement pour les sources et les études en langues occidentales, et en une autre pour les titres chinois, et d'assortir chaque item de sigles codés qui auraient indiqué sa nature – manuscrit, xylographe, imprimé occidental –, et son contenu – chronique, catéchisme, etc., enfin de rappeler la bibliographie de chaque thème parti-

culier en note dans le texte ? Sans tomber dans la redondance, il me semble que le lecteur aurait apprécié d'être mieux informé des travaux les plus récents parus sur les jésuites, trop rapidement expédiés dans la bibliographie. Citons quelques titres, pour la plupart publiés par la Fondation Verbiest à Leuven (Belg.) et l'Institut Monumenta Serica à St Augustin (All.), mais dont certains sont, il faut le reconnaître, peut-être un peu trop récents pour avoir pu être mentionnés par P.G. : sur la Querelle des rites, outre le travail du P. Bontinck, cism, le constat dressé par le P. Minamiki, sj, qui conduit l'affaire jusqu'au XX^e siècle (*The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Chicago, 1985, cf. *Arch.* 65.330) et une vision, venue d'horizons divers, qui confirme que ladite querelle a été une affaire plus européenne que chinoise (*The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, D. Mungello, éd., St Augustin & Nettetal, All., 1994) ; sur les méthodes apostoliques des jésuites, de Ricci à Aleni (G. Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China*, Taipei, 1997, cf. *Arch.* 110.15) et sur celles de F. Verbiest et de F. de Rougemont (*The Christian Mission in China in the Verbiest Era*, N. Golvers, éd., Leuven, 1999, cf. *Arch.* 114.70), sur une question qui préoccupe P.G., la vie quotidienne dans une mission provinciale et les contacts du missionnaire avec les Chinois (N. Golvers, *François de Rougemont, SJ, Missionary in Ch'ang-shu, Chiang-nan. A Study of the Account Book, 1674-1676, and the Elogium*, Leuven, 1999, cf. *Arch.* 114.69).

Mais bien mesquines sont ces petites remarques portant sur un travail qui navigue magistralement entre les études hispaniques, sinologiques et sociologiques et qui a des atouts suffisants pour faire date, au même titre que *Chine et christianisme* de J. Gernet en 1982. On a compris que s'en trouvaient éclairées d'une lumière plus vive l'histoire des missions en Chine et dans le Nouveau Monde, ainsi qu'aux Philippines incidemment, et celle de la connaissance de la Chine dans l'Europe depuis la fin de la Renaissance jusqu'au début des Lumières. Toutefois les sinologues islamisants songeront-ils à y chercher, eux aussi, leur profit ? Il y a tant de problèmes communs aux deux religions, la chrétienne et la musulmane, que certaines déductions concernant l'une peuvent éventuellement renseigner sur l'autre, ainsi la vie du célébrant local d'une religion minoritaire replié sur sa « maison », où est localisé le lieu de culte et où sont entposées les planches xylographiques préparées pour l'édition des livres d'éducation religieuse (cf. p. 213). C'est au niveau de l'écrit que la comparaison s'avé-

rera la plus fructueuse, tant pour la nature (manuscrit ou xylographe) que pour la forme (dialogue imaginaire avec un « visiteur » non croyant) et le contenu (enseignement de base, apologétique, réfutation, envolées mystiques) des publications ; voilà pourquoi l'édition d'un texte typique et sa traduction attentive et commentée sont appelées à rendre service aux islamisants aussi. N'oublions pas non plus que l'A. annonce pour l'avenir une utilisation plus complète de l'énorme masse de sources primaires qu'elle a découvertes et, à partir de celles-ci, une étude sociologique des missionnaires relevant des ordres mendiants : encourageons-la à persévérer.

Françoise Aubin.

118.22

GOLDBERG (Sylvie Anne).

La Clepsydre. Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme. Paris, Albin Michel, 2000, 398 p. (bibliogr. annexe, index).

Le temps est-il le même pour tous ? Nous savons que la conscience du temps, sa mesure, son comput, ne sont ni immédiats ni spontanés : ce sont des constructions sociales produites par l'histoire, retravaillées par les traditions et les générations. Le rapport au temps, écrit S.A.G., est un des marqueurs essentiels des sociétés ; il leur permet de s'inscrire dans un ordre du monde, d'ajuster les rythmes sociaux à ceux de la nature, de faire le partage entre l'humain et le surhumain, entre le monde terrestre et le monde céleste, il permet de penser le divin.

D'où vient le temps et où va-t-il ? Chaque société, chaque tradition – chaque époque même pourrait-on dire – apporte sa réponse propre à ces questions. D'où le caractère tout à la fois universel du temps – ce temps qui nous est commun à tous, dans lequel, de génération en génération, nous nous trouvons immergés depuis la nuit des temps, et qui nous entraîne, nous et notre descendance, vers on ne sait quelle destinée – et le caractère pluriel de ses divers niveaux d'approches.

Qu'en est-il des juifs et de leur rapport au temps ? Le titre et le sous-titre de l'ouvrage nous permettent d'entrevoir, avant même d'avoir ouvert le livre, la direction dans laquelle l'enquête va nous conduire : par l'allusion à la « clepsydre » d'un côté (il s'agit d'une horloge à eau dont le débit est inégal, conçu pour mesurer un temps mobile et relatif) ; par l'allusion à une pluralité de temps de l'autre.

Confrontés à leur propre histoire et au temps des autres – notamment au temps des chrétiens –, les juifs ont appris en effet à se penser et à