
ENTRE UNIFORMISATION ROMAINE ET SURGISSEMENTS NOUVEAUX. QUINZE SIÈCLES DE TENSION DANS L'EXPANSION DU CHRISTIANISME

JEAN PIROTTE*

Dans le cadre d'une réflexion historique sur la thématique « Christianisme et empire. Concepts et historiographie », il n'est pas inutile de tenter une pesée globale de la question en vue de faire émerger une problématique, celle des rapports entre, d'une part, Rome, centre historique du christianisme dans sa version occidentale et, d'autre part, la dynamique de l'expansion mondiale de ce christianisme sous sa forme dite « romaine »¹.

* Université Catholique de Louvain; Fonds national de la recherche scientifique, France.
E-mail: jean.pirotte@uclouvain.be.

¹ Une première ébauche de cet article a paru sous le titre: Pirotte, Jean. 2009. "Action romaine et dynamiques de l'expansion chrétienne. Lecture historico-anthropologique de quinze siècles de tensions «centre-périphérie»". In *La papauté contemporaine (XIX^e-XX^e siècles). Il papato contemporaneo (secoli XIX-XX)*, edited by Jean-Pierre Delville et Marco Jacov. Leuven : Universiteitsbibliotheek, 43-69.



La question sera en premier lieu posée dans les termes de préoccupations plus anthropologiques sur les déplacements religieux ; on examinera aussi la possibilité de mettre en œuvre les modèles de la sociologie sur l'institutionnalisation du religieux, les rapports entre centre et périphérie, entre centralisation et surgissements novateurs.

Ensuite, on esquissera un survol historique de quinze siècles d'expansion mondiale du christianisme « à la romaine », depuis la fin de la conversion de l'Empire romain jusqu'aux époques récentes, quinze siècles de mission extérieure traversés par des tensions multiples entre deux dynamiques : d'une part, la centralisation romaine et ses visées uniformisantes et, d'autre part, les tentatives de respect de la diversité des cultures dans des expériences locales de vie chrétienne.

Quand les religions voyagent : dimensions socio-anthropologiques

Afin de mieux éclairer le problème dans ses dimensions historiques, la question pourrait être préalablement posée en termes anthropologiques : comment analyser cette dynamique des religions qui voyagent ? Quel est l'impact de ces déplacements sur les cultures réceptrices et celles d'origine ? Les religions furent-elles des vecteurs d'un certain universalisme ? L'analyse sociologique apporte aussi ses éclairages sur ce phénomène de l'expansion des religions, notamment pour interpréter les rapports entre le charisme fondateur des mouvements religieux et leur traduction institutionnelle. Par ailleurs, en éclairant les mécanismes qui structurent les rapports entre le centre d'une institution et sa périphérie, ces modèles permettent d'analyser les possibilités, pour une institution centralisée, de tolérer certaines expressions de la diversité, tout en gardant un contrôle sur les évolutions.

Les religions voyagent

Ce n'est pas le lieu ici de rappeler par le menu les longs cheminements des diverses religions dans le monde, à commencer par les périple des religions dites « du Livre », le judaïsme, le christianisme et l'islam, qui se récla-

ment toutes trois de la longue marche d'un même ancêtre, Abraham, quittant Ur en Chaldée et pérégrinant sa vie durant à l'appel de Dieu. Toutes trois se caractérisent par de longues déambulations sur l'espace terrestre.

La première de ces religions, filles d'Abraham, est le judaïsme, héritier d'un peuple hébreu qui s'est structuré dans l'exode et l'errance au désert, puis qui s'est recomposé dans les exils à Babylone et les retours au pays avant d'entamer, plusieurs siècles avant notre ère, une dispersion dans tout le bassin méditerranéen ; cette diaspora, toujours en cours, s'est étendue au monde. Depuis la destruction de Jérusalem par les Romains en 70 de notre ère, la diaspora juive en Méditerranée s'est amplifiée, faisant du même coup surgir la nostalgie d'un retour. À l'égard des communautés juives, le moyen âge occidental oscillera entre la relégation dans une marginalité parfois paisible et une agressivité qui connut des pics d'horreurs lors de pogroms successifs et, plus récemment, lors de la Shoah organisée par les nazis durant la Seconde Guerre mondiale. La tradition populaire occidentale, marquée par cet antisémitisme « commun », a fait de l'image du « Juif errant », marchant jusqu'à la fin des temps, un symbole des pérégrinations d'un peuple « réprouvé ». Les pérégrinations continuent avec le sionisme, surgi à la fin du 19^e siècle, faisant éclore dans les communautés juives répandues dans le monde le rêve d'un retour au pays. L'« *aliya* », la montée, signifiait cette rentrée, cette ascension à la fois physique et mystique vers Sion. La première *aliya* se situe durant la décennie qui suivait les pogroms de la Russie tsariste de l'année 1881-1882².

² Cinq vagues d'*aliya* se succèdent jusqu'en 1939, encouragées par la déclaration de lord Balfour de 1917, envisageant l'établissement en Palestine d'un foyer national pour le peuple juif. En 1940, ces vagues avaient amené en Terre sainte quelque 450 000 juifs. Après la guerre, l'immigration, clandestine parce que sévèrement contrôlée par les Britanniques, amena encore plusieurs centaines de milliers de juifs au pays, jusqu'à la proclamation de l'État d'Israël en 1948. L'*aliya* ne s'arrête pas là ; le mouvement connut d'autres épisodes, avec l'arrivée de juifs venant d'Afrique du Nord, d'Europe centrale ou de l'Union soviétique. L'un des événements les plus médiatisés fut, en 1984, le sauvetage des *falachas*, ces juifs à la peau noire, vivant sur les hauts plateaux d'Abyssinie. L'État qu'ils y avaient jadis fondé avait disparu en 1616 par intégration à l'empire abyssin : la communauté de plus en plus restreinte fut en butte aux persécutions. Entre 1984 et 1991, quelque 20 000 *falachas* gagnèrent l'État d'Israël.

La deuxième religion fille d'Abraham est le christianisme qui, parti de Palestine, se répand dans l'empire romain, façonne l'Europe après les invasions du 5^e siècle avant d'émigrer vers le Nouveau Monde au 16^e siècle à la faveur des découvertes géographiques puis, au 19^e siècle, vers les autres continents dans le sillage des courants coloniaux.

Chronologiquement, l'islam est la troisième religion héritière d'Abraham (Ibrahim dans le Coran). Né en 622, l'islam conquiert toute l'Afrique du Nord en moins d'un siècle et une large partie du Moyen-Orient avant de s'étendre dans de larges régions d'Asie jusqu'en Indonésie. Le voyage est inscrit au cœur même de l'islam, puisque le Coran fait un devoir à tous les musulmans qui en sont capables d'accomplir, au moins une fois dans leur vie, le pèlerinage aux lieux saints de La Mecque (sourate XXII, v. 27-29) ; le *hajj* (pèlerinage) est ainsi une des cinq grandes obligations du croyant, un des cinq piliers de l'islam.

En dehors de ces religions dites « du Livre », prenons l'exemple du bouddhisme. Cette façon de penser la vie et l'au-delà, née dans l'Inde du Nord aux 6^e-5^e siècles avant Jésus-Christ, a façonné en profondeur l'Extrême-Orient. Les doctrines du Bouddha se sont répandues dans toute l'Asie orientale, de l'Himalaya au Japon, en passant par Ceylan et la Birmanie et la péninsule indochinoise, mais elles ont fini par désertir le berceau indien de leurs origines³.

Vecteurs d'universalité ?

C'est un fait historique que les religions voyagent et, quand elles le font, ce n'est ni anodin ni indolore : leurs périple s'accompagnent de déplacements symboliques dans les paysages mentaux, voire de séismes pouvant déstabiliser les autorités traditionnelles, déstructurer les sociétés et les

³ On peut de nouveau affirmer que le voyage est inscrit au cœur du bouddhisme, puisque la doctrine du Bouddha est un chemin de délivrance pour extraire les humains de cette prison des cycles de réincarnations douloureuses ; ce chemin propose une transmigration au-delà des apparences qui nous emprisonnent, pour accéder à la réalité ultime d'un au-delà où se dissolvent les personnalités.

faire basculer dans un long chaos ou dans une reconstruction nouvelle. Vu la charge civilisationnelle dont les religions sont porteuses, ces déplacements ont évidemment des implications géopolitiques.

On peut s'interroger : une telle dynamique expansionniste est-elle nécessaire, liée de façon intrinsèque à toute religion se présentant comme un système cohérent d'explication du monde et prétendant de ce fait avoir valeur universelle ? Certains anthropologues ont analysé ces déplacements religieux comme des composantes d'un processus séculaire de la marche de l'humanité vers l'universalisation. Ainsi, la diffusion de l'écriture par l'intermédiaire obligé de la lecture des textes fondateurs fait des « religions du Livre » les vecteurs d'une certaine universalité. Les péripéties de l'histoire des missions ne seraient-elles que des épiphénomènes, ridicules de surface s'agitant au-dessus de courants plus profonds à l'œuvre dans l'humanité ? Cette problématique transcende la simple constatation de fait d'un européanisme imbibant par osmose naturelle les pratiques missionnaires. Ainsi depuis le milieu du 19^e siècle, souvent encouragées en cela par les pouvoirs coloniaux, les missions chrétiennes vont développer un nombre considérable d'œuvres sociales, dont l'enseignement à tous niveaux, vecteurs conscients ou non de valeurs reconnues de nos jours comme universelles : instruction généralisée, démocratie, droits de la personne.

Sur la question des valeurs universelles dont l'Europe chrétienne aurait été porteuse, certains auteurs ont souligné une capacité à se remettre en cause, une aptitude à un retour critique sur soi-même : les héritages helléniques tout comme les racines judéo-chrétiennes faciliteraient une aptitude à prendre distance par rapport à ce que l'on a été et ce que l'on est ⁴. Le retour sur soi-même avec une capacité de se mettre à distance est ici mis en valeur comme conditionnant l'instauration d'une pensée critique méthodique et la capacité même de progrès. Paradoxe d'une culture européenne apte, d'une part, à se décentrer, à poser sur elle-même un regard critique, voire hypercritique et, d'autre part, ambitionnant, dans

⁴ Voir Dewitte, Jacques. 2008. *L'exception européenne. Ces mérites qui nous distinguent*. Paris: Michalon.

cet acte même de mise à distance, d'imposer au monde une méthode universelle de progrès de la raison ? Laissons ici cette question ouverte.

Par ailleurs, au-delà des conjonctures historiques des derniers siècles, il faudrait rappeler les hypothèses, contestées sans doute mais stimulantes, formulées voici une bonne trentaine d'années par Robin Horton à propos de l'évangélisation de l'Afrique⁵. À un moment de leur histoire, des peuples vivant dans un système de représentations cosmologiques correspondant à une société cloisonnée et une économie fermée ne ressentiraient-ils pas le besoin, lorsque l'amplification des échanges ébranle les structures traditionnelles, de se tourner vers des systèmes de représentation du monde plus universalistes et vers des grandes religions ? En d'autres mots, l'adoption d'une religion nouvelle ne s'inscrirait-elle pas dans un syndrome plus complexe manifestant une poussée de populations entières vers la recherche de nouveaux genres de vie ? Le passage de plusieurs populations d'Afrique à l'islam ou au christianisme s'analyse alors comme un processus d'ajustement intellectuel vers des religions de salut plus universalistes, au moment même où s'opère un décroisement économique et social. Dans cette vaste mutation, la présence active de religions jugées plus adaptées au mode de vie aurait agi comme catalyseur.

L'essor mondial des grandes religions aurait-il contribué à l'érosion de la culturo-diversité dans le monde ? Comme le faisait remarquer Henri Maurier, tout l'effort missionnaire du christianisme, loin d'être un phénomène isolé, doit être lu sur le long terme et situé globalement à l'intérieur de mouvements complexes du « déploiement démographique, civilisationnel et universalisateur de l'humanité »⁶. Analysant l'insertion

⁵ Horton, Robin. 1971. "African conversion." *Africa: Journal of International African Institute* 41 (2): 85-108; Horton, Robin. 1975. "On the rationality of conversion." *Africa: Journal of International African Institute* 45 (3): 373-399. Un autre point de vue a été exposé par Fisher, Humphrey J. 1973. "Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa." *Africa: Journal of International African Institute* 43 (1): 27-40.

⁶ Maurier, Henri. 1993. *Les missions. Religions et civilisations confrontées à l'universalisme. Contribution à une histoire en cours*. Paris : Cerf, 203; Maurier, 1981. "Missiologie et sciences humaines. Évangélisation et civilisation." *Cultures et développement*, 13 : 3-25.

du christianisme dans ce vaste mouvement et démontrant que le christianisme n'est pas « supportable » par n'importe quelle civilisation historique, le même auteur ajoute que « le christianisme est intrinsèquement, en vertu de ses structures propres, universalisateur »⁷.

Analysant les résistances tenaces à l'évangélisation, H. Maurier distingue deux cas. D'un côté, il situe les grandes cultures, relativement proches du modèle chrétien occidental, mais ayant développé leur propre religion universaliste ou des philosophies de type réflexif ; dans les grandes civilisations citadines et étatiques comme la Chine, le Japon, l'Inde et les pays musulmans, la place est déjà prise, si l'on peut dire, et le christianisme est dans la difficile position du challenger. De l'autre côté, à l'autre limite du possible, se situent des peuples trop éloignés par leur façon de vivre du modèle chrétien occidental : sociétés de chasse et de cueillette comme les Pygmées, les Négritos, les Bushmen, les Fuégiens, ainsi que diverses sociétés nomades ou semi-nomades fonctionnant dans l'isolement de groupes de taille restreinte. Il est impressionnant de constater que, sauf dans les cas de sédentarisation préalable entraînant un renoncement à la culture traditionnelle, le christianisme ne parvint à entamer aucune de ces ethnies⁸. La diffusion du christianisme passe-t-elle nécessairement par l'imposition d'un mode de vie ? Une appropriation sédentaire de l'espace ne serait-elle pas une condition *sine qua non*, et pourtant non dite, de l'acceptation du christianisme⁹ ?

⁷ Maurier 1993, 26.

⁸ A contrario, on note des essais méritoires de suivre les nomades dans leurs pérégrinations, comme ce fut le cas de franciscains suivant au 13^e siècle, dans des couvents mobiles faits de chariots et de tentes, les Mongols du Khanat de la Horde d'or se déplaçant entre Europe orientale et Asie (Quiptchaq, au nord de la Mer Noire et de la mer Caspienne). Cette mission des franciscains tourna court au début du 14^e siècle.

⁹ Il faudrait nuancer ces propos en examinant le dynamisme des Églises nestoriennes parmi certaines populations nomades d'Asie centrale entre le 8^e et le 14^e siècle, avant que le cataclysme du second empire mongol, celui de Tamerlan (1336-1405) vienne mettre fin à l'existence de ces communautés. Toutefois, il ne s'agit pas ici du christianisme sous ses formes occidentales.

Rapports centre-périphérie

Parvenus à ce stade du raisonnement, une question se pose : toute foi religieuse structurée se communique-t-elle spontanément ou bien a-t-elle besoin, pour ce faire, d'un centre jouant le rôle de moteur institutionnel ? Les rapports entre les surgissements religieux et leur concrétion dans des institutions dispensatrice de biens sacrés peuvent être analysés grâce aux modèles sociologiques. Sur ces questions de l'institutionnalisation du religieux, on ne peut faire l'économie d'une réflexion sur les théories de Max Weber et de ses disciples, notamment Ernst Troeltsch et Joachim Wach, même si on prétend les dépasser.

La typologie de Max Weber répartissant les acteurs du champ religieux autour des trois pôles, le prêtre, le prophète, le sorcier est révélatrice ¹⁰. Le sort du surgissement prophétique à la base d'une nouvelle vision du monde est scellé lorsque cette vision nouvelle triomphe, submerge l'ancienne légitimité, s'officialise et devient à son tour institution : le prêtre officiel devient le dispensateur légitime de cette vision qu'avait fait surgir le prophète. Le charisme anarchique des prophètes fondateurs se refroidit en s'institutionnalisant dans les religions établies ; il finit par s'étioler dans une dispensation fonctionnelle du sacré et dans une gestion quotidienne et régulière de la cure d'âme, sorte de bureaucratie du salut. La vision dominante cherche à mieux s'établir comme institution, en éliminant les distorsions à partir de son centre géographique et de son noyau doctrinal. Quant à la vision ancienne, désormais dominée, elle est refoulée dans la marge ou la semi-clandestinité : ses vestiges pourront être partiellement tolérés dans les pratiques religieuses dites populaires ¹¹.

¹⁰ Différents textes de Weber sur les religions ont été réunis en traduction française dans Grossein, Jean-Pierre, ed. 1996. *Sociologie des religions*. Paris : Gallimard. Voir aussi les analyses toujours utiles de Boudieu, Pierre. 1971. "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber." *Archives européennes de sociologie* 12 : 3-21 ; Boudieu, Pierre. 1971b. "Genèse et structure du champ religieux." *Revue française de sociologie* 12 : 295-334.

¹¹ Le type du « sorcier », plus marginal, exerçant une activité plus discontinue et éventuellement clandestine, ne sera pas développé ici.

Les dynamiques d'expansion religieuse régulées par un centre institutionnel peuvent être éclairées par les théories du sociologue allemand Ernst Troeltsch († 1923) sur la typologie des groupes religieux, notamment la différenciation qu'il établit entre le type « Église » et le type « secte »¹². Par opposition au type « secte », recherchant sans concession l'intensité d'un groupe restreint d'adhérents, le type « Église » vise le plus grand nombre, quitte à édulcorer ses idéaux. L'ouverture au plus grand nombre fait ainsi courir le risque d'une perte d'intensité de l'expérience religieuse. Alors que le type « secte » est incapable de compromis avec le monde et donc rétif à l'acculturation, le type « Église » cherche à s'établir toujours davantage dans la société et à se répandre dans la culture ambiante pour la dominer. Sans doute, en ce qui concerne les croyances, le type « Église » aura-t-il tendance à sacraliser sa propre institution, à présenter une vérité uniforme, universellement imposable, à contraindre les hommes vers leur bien.

Toutefois, cette tendance sera partiellement contrebalancée par ses positions dans le domaine de l'éthique. En effet, pour arriver à ses fins et toucher le plus grand nombre, le type « Église » ressent la nécessité du compromis dans la pratique, l'obligation de s'accommoder du monde tel qu'il est. Le type « Église » pourra ainsi opérer une distinction entre une spiritualité et une éthique plus exigeantes à l'usage de petits groupes qui en ressentent le besoin et une morale plus accommodante tenant compte de la présence du péché dans le monde. Des exutoires sont ainsi offerts au sein d'une même Église, d'une part, aux tendances puristes et sectaires, d'autre part, à une tolérance relative à l'égard des pratiques plus marginales des religiosités dites populaires.

¹² Troeltsch, Ernst. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Les conclusions de cet ouvrage ont été traduites en français, sous le titre : Troeltsch, Ernest. 1961. "Christianisme et société." *Archives de sociologie des religions* 11: 15-34. Voir aussi: Troeltsch, Ernst. 1991. *Protestantisme et modernité*. Translated and edit by Marc de Launay. Paris: Gallimard. Chapman, Mark. 2001. *Ernst Troeltsch and Liberal Theology. Religion and Cultural Synthesis in Wilhelmine Germany*. New York: Oxford University Press.

Le type « Église », ainsi précisé selon Troeltsch, est le mieux armé pour rayonner à partir d'un centre institutionnel vers une périphérie où, pour un temps, seront tolérées certaines diversités. Pour ce luthérien convaincu, l'Église catholique romaine incarnait au plus haut degré le type « Église », à la fois fortement centralisé et apte à une certaine intégration culturelle. D'un tel point de vue sociologique, cette double caractéristique, contrôle fortement exercé par un centre et tolérance relative à la marge, permettrait à un mouvement religieux expansionniste de maintenir une cohésion dans la diversité.

A contrario, l'expansion du bouddhisme, non planifiée depuis un centre institutionnel, s'est opérée sur un mode plus émietté. Ces logiques d'expansion du bouddhisme semblent d'ailleurs avoir été conditionnées par les doctrines de ses deux grandes traditions : le « petit véhicule » (*hinayana*) et le « grand véhicule » (*mahayana*). La première tradition (*hinayana*), davantage tournée vers la pureté du message, oriente le sage vers l'espérance d'une entrée plus immédiate dans le nirvana ; plus puriste, cette tradition s'est moins ouverte à la diversité des expressions. Quant à la seconde tradition (*mahayana*, le « grand véhicule »), plus altruiste, elle n'hésite pas à demander au sage de postposer cette accession au nirvana pour annoncer aux autres la voie. Cette seconde tradition, celle du « grand véhicule », se montre ainsi plus apte à intégrer les croyances et pratiques religieuses hétérogènes captées sur son passage, donnant ainsi au bouddhisme une multitude de visages.

L'expansion du christianisme : quinze siècles de tension

Après avoir posé en termes anthropologiques, ainsi qu'avec l'aide d'outils de la sociologie, la question des religions qui voyagent et, ce faisant, deviennent des vecteurs d'un certain déploiement civilisationnel et universalisateur de l'humanité, après avoir présenté, dans les dynamiques d'expansion religieuse, certains modèles de rapport entre les centres institutionnels de rayonnement et leur périphérie, examinons, dans l'histoire des quinze derniers siècles, quelques séries de faits marquants de

l'expansion mondiale du christianisme « à la romaine », depuis la fin de la conversion de l'Empire romain jusqu'aux époques récentes.

Le sacerdoce et l'empire

La première question est le lien de l'expansion de ce christianisme à la romaine avec le pouvoir politique. Le problème a commencé à se poser dès le 4^e siècle au moment où, en 313, avec les édits de tolérance de Constantin et Licinius, le christianisme passe du stade de religion persécutée à celui de *religio licita*, religion autorisée, qui avait en outre les faveurs du pouvoir impérial¹³. La dernière grande persécution venait d'avoir lieu en 305, sous Dioclétien. Religion persécutée hier encore, sans doute, mais présentant alors l'avantage d'offrir sur le mode de la contestation positive une alternative à une vieille religion officielle déconsidérée, le christianisme accède ainsi brusquement à un statut privilégié, attirant ainsi à lui de nombreuses populations supporteurs du succès. Les adhésions risquaient d'être superficielles, sans impliquer une conversion du cœur.

Si l'on reprend le schéma de Max Weber, la vision prophétique chrétienne, en devenant dominante, a refoulé dans la marginalité l'ancienne vision du monde désormais dévalorisée, païenne, qui ne subsistera qu'en alimentant des superstitions locales et des pratiques populaires marginales. L'appui du pouvoir faisait entrer l'Église dans la voie de l'institutionnalisation et marquait le début d'une alliance trône-autel avec toutes les conséquences futures. Alors que, pour les chrétiens des trois premiers siècles, la Rome persécutrice pouvait apparaître comme une incarnation du mal, une image de l'Antéchrist, la chute du même empire, devenu chrétien entre-temps, sera vécue comme un séisme, la fin du monde.

¹³ Précédé en 311 et 312 de deux édits de tolérance, le célèbre Édit de Milan de 313 de Constantin pour l'Occident et de Licinius pour l'Orient décrétait le christianisme *religio licita*. La vieille religion romaine restait toutefois la religion officielle. Après la parenthèse de l'empereur Julien ayant tenté entre 361 et 363 de réactiver l'ancienne religion romaine sous une forme plus sophistiquée, le christianisme revient occuper le devant de la scène. Théodose († 395) le proclame même religion d'État.

Aux 5^e et 6^e siècles, dans un Occident morcelé, en proie aux bouleversements des grandes migrations, où la carence d'une autorité civile centrale est manifeste, l'Église, elle aussi désorganisée par les événements, reste la seule institution quelque peu stable. Dans cette débâcle de l'Occident, l'Église recueille un peu du prestige de l'Empire romain, prestige toujours grand même auprès des chefs « barbares ». On a jadis écrit un peu à la légère que le titre de *Pontifex maximus*, porté par les empereurs romains dans la religion polythéiste traditionnelle, était passé assez spontanément aux évêques de Rome lorsque l'empereur Gratien, chrétien lui-même, avait abandonné le titre vers 376. Les choses seraient beaucoup moins simples ¹⁴. Ce qui est moins contestable c'est que, dans le naufrage de la culture écrite, les gens d'Église, les « clercs » étaient souvent les seuls à manier l'écriture, devenant ainsi indispensables dans l'administration des entités politiques en formation.

L'Église faisait ainsi figure d'héritière de la Rome antique, la légataire aussi de cette notion d'*imperium* ; elle est le seul pouvoir en place qui transcende l'émiettement des pouvoirs locaux et leur en impose ; elle incarne l'*auctoritas*. À la fin du 5^e siècle, dans un traité destiné à l'empereur d'Orient Anastase, le pape Gélase I^{er} († 496) avait entrepris de clarifier les rapports entre pouvoirs spirituel et temporel : l'*auctoritas sacrata pontificum* et la *potestas regalis*, qui doit se soumettre à la première en matière de religion ¹⁵. Si l'on s'en réfère à nouveau au modèle de Troeltsch, ces événements illustrent la capacité assimilatrice du type Église centralisée par rapport à la culture ambiante.

Lorsqu'il sera question de christianiser ces peuples nouveaux, dits barbares, c'est dans cet esprit de l'*imperium* que travailleront les évangélistes : on tente de convertir le chef ou le roi et l'on espère que les

¹⁴ Voir Van Haepere, Françoise. 2003. "Des pontifes païens aux pontifes chrétiens. Transformations d'un titre : entre pouvoirs et représentations." *Revue belge de philologie et d'histoire* 81 : 137-159. L'auteur fait avec précision le point sur cette question.

¹⁵ Voir Dagron, G. (1996). *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*. Paris : Gallimard, 190-192 et 309-312.

notables puis l'ensemble de la population seront entraînés. Cette stratégie de conversion par le sommet semble avoir porté des fruits chez les Francs avec la conversion de Clovis (496), en Angleterre avec celle d'Ethelbert de Kent (596), ou quelques siècles plus tard chez les Hongrois avec l'action d'Étienne I^{er}. Ce ne sont là que quelques exemples emblématiques ¹⁶. La conversion de ces princes, parfois sous l'action de leur femme, une princesse étrangère déjà chrétienne, semblait d'ailleurs à l'occasion s'opérer pour des mobiles d'alliances politiques. L'adhésion de personnages puissants donnait l'impression que le christianisme est une force qui se propage irrésistiblement et qu'il est préférable de s'approprier. Le système avait ses failles, comme lorsque le prince n'hésitait pas à contraindre ses populations. Le cas de Charlemagne convertissant de force les Saxons de Germanie entre 772 et 804 est célèbre ¹⁷.

Toute l'histoire de l'Occident médiéval est traversée par cette poussée du christianisme travaillant le monde chaotique issu des grandes migrations des 5^e et 6^e siècles et faisant peu à peu émerger un système socio-politique relativement homogène, connu sous le nom de « chrétienté ». Cette situation de « chrétienté » qui se met peu à peu en place, globalement entre Constantin et la Réforme, se caractérise notamment par le rôle structurant joué par un christianisme servant de fondement à la cohésion sociale, l'union étroite du religieux et du politique, l'intervention de la papauté dans les grandes affaires. Sans doute, pour cette époque, qui fut moins monolithique qu'on l'a souvent prétendu, faudrait-il parler d'un moyen âge « en voie de christianisation ». Pourtant, quels que soient les degrés d'évangélisation imparfaite des individus, se mettent alors en place des institutions imposant à la société des normes qui se prétendent chrétiennes.

¹⁶ Voir Pirotte, Jean. 1986. "Convertir par le sommet du V^e au XIV^e siècle. Réflexions actuelles sur les ambiguïtés d'une vieille stratégie." *L'accueil et le refus du christianisme. Historiographie de la conversion. Actes du colloque de Stuttgart. Septembre 1985.* Lyon : Cédric, 18-28.

¹⁷ De tels procédés s'inscrivaient dans le cadre des mœurs rudes de l'époque. Notons toutefois qu'Alcuin († 804), conseiller de Charlemagne, se demandait déjà s'il est permis d'user de la force pour faire adhérer au christianisme.

Sur le long terme, comment ce christianisme à l'occidentale a-t-il géré son héritage de la Rome antique réactivé par les Carolingiens et incluant les notions d'« *imperium* » et d'*auctoritas* ¹⁸ ? Les célèbres tensions politiques médiévales entre le pape et le pouvoir des empereurs germaniques, la Querelle dite des Investitures du 11^e siècle et jusqu'au Concordat de Worms en 1122, puis la Querelle dite du Sacerdoce et de l'Empire entre 1154 et 1250, débouchent sur un partage entre les deux mondes, l'ici-bas et l'au-delà, le temporel et le spirituel... Distinction essentielle et progrès capital ! Dans ce partage, l'ici-bas acquiert sa consistance propre, son autonomie, même si la compétition subsiste pour savoir lequel des deux pouvoirs arrivera à instrumentaliser l'autre. L'Église s'érige alors, suivant l'expression de Marcel Gauchet, « en intermédiaire sacramentel et pastoral obligé entre le ciel et la terre » ¹⁹. Elle maintenait ainsi son *imperium* et son *auctoritas* sur le sens ultime.

Ce fond d'échanges entre les deux autorités, la régaliennne et la papale, est fondamental pour comprendre l'expansion chrétienne, y compris après la découverte des mondes nouveaux à l'extrême fin du 15^e siècle. Il est vrai qu'au 16^e siècle, en mettant fin au monopole de l'Église romaine et à l'unité de la chrétienté occidentale, la Réforme protestante avait mis à mal dans une partie de l'Europe les formes anciennes de cette association, permettant à plus long terme la transition vers une séparation plus effective des pouvoirs. Toutefois, dans l'immédiat de l'organisation religieuse et politique outre-mer au 16^e siècle, les formes anciennes de collaboration des pouvoirs restent en vigueur, car les deux grandes puissances maritimes du temps, le Portugal et l'Espagne, étaient restées en dehors de l'influence de la Réforme.

C'est ainsi que l'habitus séculaire de tensions entre les deux pouvoirs, le séculier et le religieux, pouvoirs séparés, mais coopérant, s'octroyant

¹⁸ Voir Van Overbeke, Pierre-Emmanuel. 2001. « « Saint » ou « sacré » ? Analyse lexicale des termes *sanctus* et *sacer* dans la littérature médiolatine « belge » du VII^e au XII^e siècles. » PhD diss., Université catholique de Louvain, 404-406.

¹⁹ Gauchet, Marcel. 2003. *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*. Paris : Stock (cité ici d'après l'édition Folio essais, Gallimard, 74).

récioproquement des privilèges et cherchant chacun à instrumentaliser l'autre, se perçoit derrière toutes les péripéties des régimes du *Padroado* portugais et du *Patronato* espagnol dont les bases furent jetées dès la fin du 15^e siècle. Cette tradition de collusion et de volonté de domination réciproque rendait délicate, voire quasi impossible la volonté romaine de s'affranchir de la tutelle embarrassante de ces patronages royaux.

Lorsque, en 1622, fut créée la Congrégation romaine de *Propaganda fide*, il s'agissait moins de briser cette tutelle que de travailler à l'usure pour récupérer, avec le temps, le trop concédé aux patronages royaux sur les missions. Cette époque nouvelle, qui commence en 1622 avec la création de la *Proganda fide* à Rome, se voulait un temps de reprise en main par l'Église du trop de pouvoirs abandonné aux gouvernements espagnols et portugais. Ce sera donc une ère de tentatives de centralisation, de rationalisation, mais en définitive et globalement, de marasme missionnaire. Ces questions du *Padroado* et du *Patronato* ne seront pas approfondies ici, car le Portugal abonde en excellents connaisseurs de ces questions.

L'obsédante unité disciplinaire

Le survol de ces quinze siècles d'expansion chrétienne nous amène maintenant à explorer les rapports centralisateurs qui se sont établis entre Rome et la périphérie missionnaire. Jusqu'au 4^e siècle, l'expansion chrétienne dans le monde méditerranéen avait ce caractère spontané d'une épidémie qui se répand, sans programme clairement défini. Sans doute, depuis la reconnaissance du christianisme dans l'empire romain, cette contagion avait-elle reçu le puissant soutien du pouvoir en place. Toutefois, la diffusion de l'Évangile n'avait jamais fait l'objet d'une planification pensée et mise en œuvre depuis le centre du monde chrétien ²⁰.

²⁰ Voir Rétif, A. 1953. *Introduction à la doctrine pontificale des missions*. Paris : Seuil. Concernant les rapports centre-périphérie dans les premiers siècles, voir : Marot, H. 1962. "Unité de l'Église et diversité géographique aux premiers siècles." In *L'épiscopat et l'Église universelle*, edited by André-Marie Charue, Yves Congar and Bernard Duppy. Paris : Éditions du Cerf Abbeville, 565-590. Vogel, C. 1962. "Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation

Les choses changent à la fin du 6^e siècle avec le pape Grégoire le Grand. Celui-ci envoie en 596 dans les îles britanniques un moine bénédictin romain, Augustin, et quelques compagnons pour revivifier le christianisme qui avait été ruiné par les invasions des Angles et des Saxons. Nous avons ici le premier exemple d'une entreprise missionnaire planifiée avec autant de netteté : Augustin avait pour mission d'établir dans le pays la vie monastique et de convertir les dirigeants. Il obtiendra la conversion du roi Ethelbert de Kent grâce à l'influence de la reine, Berthe de Paris. Nous retrouvons d'ailleurs ici le schéma de la conversion par le sommet, dans l'esprit de l'*imperium* romain. Cette initiative de planification de Grégoire le Grand ne restera pas isolée. Bien d'autres viendront ensuite. Parmi les plus connues, citons les voyages de celui que d'aucuns considèrent comme le plus grand missionnaire du moyen âge, Boniface, moine anglais qui fut consacré évêque en 722 pour toute la Germanie ; il n'avait pas reçu de siège épiscopal fixe, mais relevait directement de Rome.

Beaucoup plus tard, au 13^e siècle, il faudrait également évoquer les initiatives pontificales, à la fois diplomatiques et missionnaires, pour toucher les populations mongoles d'Asie centrale. Ici également, on observe des tentatives de conversion par le sommet politique, en négociant avec les khans mongols ; ces tentatives se soldèrent par un échec. Dans ces régions, la fragilité des acquis missionnaires ne put résister aux bouleversements politiques ; cela tient sans doute au fait que, à l'inverse du monde occidental où le christianisme apparaissait comme un modèle positif, héritier de Rome et efficace sur le terrain, en Asie centrale et orientale, un tel attrait ne jouait pas : l'*imperium* romain n'avait ici ni prestige ni racines locales. Des missionnaires isolés dans un monde troublé pouvaient difficilement faire valoir ce modèle ²¹.

ecclesiastique du III^e au V^e siècle." In *L'épiscopat et l'Église universelle*, edited by André-Marie Charue, Yves Congar and Bernard Duppy. Paris : Éditions du Cerf Abbeville, 591-636.

²¹ Voir Pirotte 1986. L'échec final de ces missions a sans doute bien d'autres causes. Les difficultés des voyages ne peuvent être sous-estimées. La présence de l'islam au Proche-Orient constituait un verrou obligeant les chrétiens d'Occident à de longs détours par l'Asie centrale pour atteindre la Chine ; quant à la voie maritime, les progrès de la navigation ne permettaient pas

Revenons un instant sur l'initiative de Grégoire le Grand pour l'Angleterre. Dans ce pays au 7^e siècle, grâce à cette entreprise, un christianisme à la romaine va s'établir dans le sud de l'île et, peu à peu, aller à la rencontre d'une autre forme de vie chrétienne, implantée antérieurement sur l'île : le christianisme celtique venant du nord, par l'Irlande et l'Écosse. Moines romains et moines celtiques aux disciplines et usages divergents vont ainsi se heurter, parfois avec virulence. La tradition romaine finira par l'emporter totalement au cours du 8^e siècle. Les traditions celtiques seront laminées. Ce sera un pas important dans l'adoption d'un modèle disciplinaire uniforme en Occident.

En Europe de l'Est, la même réticence face à la diversité est observable dans les démêlés des évangélistes avec Rome. La diffusion du christianisme s'y opère sous l'action de deux Grecs, Cyrille dit le Philosophe († 869) et Méthode († 885), que l'on peut suivre dans une itinérance à travers la Dalmatie, la Crimée et la Moravie. Ils occupent une place importante dans la culture slave ; on leur attribue un rôle dans la création de l'alphabet dit cyrillique. Leur liturgie slavonne, interdite par Rome en 873, approuvée en un second temps, fut à nouveau rejetée par le pape Étienne V, tandis que leurs disciples fuyant la Moravie transmettaient leurs rites aux Bulgares et aux Serbes.

Ces deux épisodes, celui des rites celtiques en Angleterre, celui de la liturgie slavonne en Europe de l'Est, manifestent la difficulté pour l'Église d'Occident d'admettre une diversité dans les expressions de la foi et la discipline ecclésiastique. Comme élément explicatif, à plusieurs reprises on a évoqué la prégnance dans les esprits des notions d'*imperium* et d'*auc-*

encore de contourner l'Afrique par le sud pour gagner l'Orient lointain. La présence aléatoire de missionnaires sur le terrain rendait difficile un travail suivi. Pour consacrer Montecorvino évêque de Pékin, six évêques ne furent-ils pas envoyés par Rome afin qu'au moins un puisse arriver à bon port ? À cela s'ajoute l'instabilité politique dans une Asie centrale bouleversée par les conquêtes violentes, notamment sous le règne de Tamerlan (Timour-Lang, 1363-1405), fondateur du second empire mongol. Par ailleurs, des dynasties locales musulmanes remplacèrent souvent des chefs chamanistes, plus tolérants à l'égard des chrétiens.

toritas héritées du génie romain, ainsi qu'une fascination centralisatrice de l'Église institutionnelle dans le système de la chrétienté occidentale.

Dans cette perspective, il serait stimulant de revisiter les liens entre l'Église romaine et les héritages juridiques de la Rome antique. Sans doute, ce droit romain s'était-il élaboré au cours des siècles en fonction de cas particuliers, mais le goût de l'ordre des Romains et leur sens pratique l'avaient ordonné en fonction de principes logiques plus généraux ; cela lui permettait d'afficher des prétentions plus universelles, en contraste avec les droits coutumiers en vigueur dans les sociétés qui émergeaient dans l'empire émiétté²². Dans quelle mesure l'Église, héritière de la Rome antique, fut-elle influencée par cette conception d'un droit à valeur plus universelle ? Pour expliquer la réticence de l'Église romaine face aux diversités, on pourrait également invoquer le fait que le latin avait acquis en Occident le statut de seule langue culturelle et cultuelle, alors que, dans les Églises d'Orient, d'autres langues que le grec (le syriaque, le copte, l'arménien, notamment) étaient depuis longtemps utilisées dans la liturgie, favorisant une diversité d'expression et de pratiques.

Enfin, tous les environnements culturels, philosophiques et esthétiques du Moyen Âge occidental, notamment la redécouverte au 12^e siècle de la logique aristotélicienne et des processus universels de la logique déductive, favorisaient une vision unitaire du monde. Une représentation mystique, unifiée, structurée, hiérarchisée de la chrétienté, s'organisait à l'image d'une cathédrale gothique, à l'image aussi de la construction scolastique faisant de l'« Un », du Vrai, et du Bien les propriétés transcendantes de l'être. Le Beau, splendeur de l'ordre (*splendor ordinis*), se rattachait par voie de conséquence à ces propriétés. Le paysage mental, du moins dans les sphères aptes à savourer cette mystique de *splendor ordinis*, portait à valoriser l'unité. Dieu apparaissait au centre d'intelligibilité du monde et son Église en était la manifestation visible. Comme la clef de voûte au

²² Les compilations opérées par ordre de l'empereur Justinien († 565) assureront au droit romain sa survivance médiévale, surtout après le 11^e siècle, et une large pénétration dans de nombreux systèmes juridiques européens.

centre des croisées d'ogives maintient en place et justifie l'ensemble de la construction, l'Église tentait de créer un paysage mental unifié.

Globalement, l'idéologie dominante semblait donc du côté de l'ordre, de l'immutabilité, de l'unité, de la hiérarchie. Toutefois, au-delà des idées reçues, il faudrait réexaminer l'influence réelle de cette pensée sur l'ecclésiologie et la mystique du Moyen Âge ²³. Il faudrait notamment relire les pages que le pionnier de l'iconologie, Erwin Panofsky, a consacrées à une mise en rapport de l'architecture gothique du Moyen Âge avec les développements de la Somme théologique scolastique ²⁴.

Le moule contraignant des missions modernes

Quelques siècles plus tard, c'est sans doute la même difficulté fondamentale à admettre la diversité qui referra surface lors de la querelle des rites chinois et des rites malabares aux 17^e et 18^e siècles. Il faut dire que, entre-temps, la Réforme du 16^e siècle était venue rompre le monopole de l'Église romaine en Europe, rigidifiant les positions catholiques à partir du Concile de Trente (1545-1563) et donnant naissance à la Contre-Réforme imprégnée d'esprit de reconquête.

Trois tentatives importantes d'acculturation du christianisme à la diversité des cultures locales virent le jour de la seconde moitié du 16^e au milieu du 17^e siècle : au Japon, avec François-Xavier et ses successeurs ; en Chine depuis 1582 avec le jésuite Matteo Ricci († 1610) et ses successeurs tentant de présenter le christianisme dans les catégories mentales chinoises, notamment confucéennes ; dans l'Inde du Sud-est, avec les entreprises missionnaires originales du jésuite Roberto de Nobili († 1656) inaugurées dans le Maduré en 1606 ²⁵. On sait ce qu'il advint de ces trois expériences qui étaient apparues, dans un premier temps, comme florissantes et pro-

²³ Voir notamment Congar, Yves. 1968. *L'ecclésiologie du haut Moyen-Âge*. Paris : Cerf.

²⁴ Panofsky, Erwin. 1967. *Architecture gothique et pensée scolastique*. Translated and edited by Pierre Bourdieu. Paris : Les Editions de Minuit.

²⁵ Voir Bachmann, Peter. 1972. *Roberto Nobili. 1577-1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlichen Dialog mit dem Hinduismus*. Rome: Institutum historicum S.I.

metteuses d'un christianisme que l'on dirait de nos jours inculturé. Le Japon, après les violentes persécutions des années 1597 à 1638 se ferme radicalement pour plus de deux siècles à l'influence chrétienne²⁶. Quant aux expériences originales des communautés de Chine et de l'Inde du Sud, elles sombrent au 18^e siècle dans le borbier des querelles des rites chinois et des rites malabares²⁷. Elles furent radicalement rejetées par Rome lorsque les bulles de Benoît XIV mirent fin aux débats : *Ex quo singulari* en 1742 pour les rites chinois et *Omnium sollicitudinum* en 1744 pour les rites malabares. Le catholicisme romain, rigidifié dans l'esprit de reconquête de la Contre-Réforme, n'aurait guère pu tolérer de telles adaptations, pensées et réfléchies sans doute, mais en porte-à-faux par rapport aux pratiques et mentalités du temps.

Cela dit, cette rigidité officielle n'empêchait évidemment pas les missionnaires des terrains lointains, confrontés à des réalités complexes, de tenter des solutions innovantes, sans en référer à Rome. Il s'agissait pour eux, au sens étymologique, de traduire (*trans-ducere*, faire passer d'une rive à l'autre) la foi chrétienne dans les langues, les mentalités et les pratiques locales. D'ailleurs, les populations locales se chargeaient bien par leurs résistances de rappeler les missionnaires aux nécessités d'une accommodation²⁸.

Certains auteurs ont mis en évidence le fait que ces expériences adaptatrices de Nobili en Inde et de Ricci en Chine avaient pu voir le jour dans des régions du monde nominaleme nt sous influence d'un *Padroado* portugais, moins en mesure d'exercer un contrôle efficace sur les immenses zones

²⁶ Voir: Jennes, Joseph. 1973. *A History of the Catholic Church in Japan from its Beginnings to the Early Meiji Era (1549-1873)*. Leyde: Brill. Laures, Johannes. 1951. "Die Zahl der Christen und Martyrer im alten Japan." *Monumenta nipponica* 7 : 84-101.

²⁷ Voir: Cummins, J. S. 1993. *A Question of rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. Londres: Scholar Press. Gernet, Jacques. 1982. *Chine et christianisme. Action et réaction*. Paris: Gallimard. Minamiki, George. 1985. *The Chinese Rites Controversy from its beginnings to modern times*. Chicago: Loyola University Press. Standaert, Nicolas. 1997. "New trends in the historiography of Christianity in China." *The Catholic Historical Review* 83 (4): 573-613.

²⁸ Voir Pirotte, J. dir. 2004. *Résistances à l'évangélisation. Interprétations historiques et enjeux théologiques*. Paris : Karthala.

d'Asie du Sud et de l'Est. Le *Patronato* espagnol, par contre, s'exerçant dans des pays soumis directement au pouvoir politique hispanique, n'aurait pas toléré une telle créativité s'écartant des normes de l'époque. S'agirait-il alors d'une simple question de rapport entre centre et périphérie : le *Padroado* étant moins en mesure de contrôler ce qui se passe dans ses marges ?

Autre piste de recherche, si l'on tente d'expliquer une moindre souplesse du *Patronato* espagnol, doit-on mettre en cause, comme certains auteurs, une mentalité hispanique encore empreinte de la rigidité intransigeante de la *Reconquista* et, partant, moins apte au compromis ? Cette hypothèse s'appuie notamment sur le fait que la querelle des rites chinois trouve son origine historique dans les étonnements d'un dominicain espagnol, Juan Bautista Morales, débarquant en 1631 des Philippines en Chine ; consterné par les pratiques qu'il découvre dans les chrétientés chinoises, il porte la question à Rome devant la *Propaganda fide* qui, en 1645, répond négativement en ce qui concerne les rites décrits. C'est de nouveau un dominicain espagnol, Domingo Navarrete qui, retour de Chine, publie en 1676 un livre hostile aux rites chinois et porte ainsi le débat dans le domaine public en Europe.

Les deux querelles des rites, ne sont que des péripéties de ce long déclin que traverse la dynamique missionnaire au 18^e siècle. Paradoxe : c'est peu après le moment où la Congrégation de *Propaganda fide* naît à Rome en 1622 en vue de centraliser les efforts et mieux coordonner l'entreprise missionnaire outre-mer que celle-ci entre dans sa phase de marasme. Il n'y a sans doute aucun lien de cause à effet, mais on ne peut manquer de relever le fait.

Quant au renouveau missionnaire catholique qui s'opéra à partir du premier tiers du 19^e siècle, il ne renouvela évidemment pas la problématique d'un seul coup. C'est, bien sûr, le catholicisme sous sa forme occidentale qui était présenté, en bloc compact, aux populations d'Afrique et d'Asie, avec sa discipline ecclésiastique et ses expressions liturgiques. Ce renouveau missionnaire de l'époque romantique et de la deuxième vague coloniale se nourrissait aussi des formes de la spiritualité ultramontaine et du rêve de reconquête de la société qui animait les milieux catholiques :

il s'agissait de tourner le dos aux ruptures des révolutions modernes et de renouer avec l'unanimité des grandes époques de la foi, c'est-à-dire une chrétienté médiévale, magnifiée et mythifiée comme un âge d'or.

Au 19^e siècle, la crainte du monde moderne issu des révolutions et s'organisant autour des libertés et de la primauté de la raison, crainte qui se doublait d'une inquiétude devant la révolution industrielle en cours, engendra la création de refuges mentaux sécurisants, construits autour des valeurs traditionnelles. De *Mirari vos* (1832) de Grégoire XVI à *Quanta cura* (1864) de Pie IX, les enseignements du magistère romain s'enracinent dans ce projet d'un retour à une société unanime dans la foi, à l'exemple de la chrétienté d'avant les ruptures de la Réforme et des révolutions. C'est l'époque où l'Église, se percevant comme assiégée par la société moderne et se durcissant dans l'intransigeantisme, resserrait les rangs autour de la papauté, déclarée d'ailleurs infaillible en 1870 au premier Concile du Vatican²⁹. Réponse aux attaques du monde laïc sécularisant, l'ambition du catholicisme intransigeant est globalisante. La mission lointaine va être planifiée par Rome dans cette perspective³⁰.

Les évolutions et les libertés modernes faisant obstacle à la réalisation immédiate de cet idéal en Europe, le rêve missionnaire était de construire outre-mer des chrétientés devenues irréalisables ici³¹. Dans ce contexte, on conçoit que le climat de la conquête missionnaire n'était alors ni à

²⁹ Voir Pirotte, J. 1999. "La conquête enrayée ? Une mise en perspective de la crise et des surgissements missionnaires des années 1950-1980." *Nouvelles voies de la mission. 1950-1980, Actes de la session conjointe du CRÉDIC et du Centre Vincent Lebbe*, 11-27.

³⁰ Voir Prudhomme, Claude. 2001-02. "La querelle des universels. Problématiques missionnaires du XIX^e siècle." *Chrétiens et sociétés. XVI^e–XX^e siècles (Bulletin du Centre André Latreille et de l'Institut d'histoire du christianisme)* 8 : 71-96.

³¹ Voir Pirotte, J. 2002. "Refaire la chrétienté outre-mer. Les métamorphoses d'un projet de conquête." In *Rêves de chrétienté. Réalités du monde. Imaginaires catholiques*, dir. by Laurence Ypersele. Paris : Cerf, 371-389. Certains auteurs ont parlé d'un paradoxe du missionnaire du 19^e siècle qui, d'une part, en héraut d'une civilisation moderne, combat les superstitions asservissantes du paganisme et qui, d'autre part, mal à l'aise avec la modernité, entretient la nostalgie d'une chrétienté triomphante d'Ancien Régime. Salvaing, Bernard. 1983. "Le paradoxe missionnaire." *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 30 (22) : 271-282.

la conciliation avec les religions locales, ni à l'adaptation aux cultures ambiantes. Tant dans les terres d'ancienne chrétienté que dans les missions lointaines, le catholicisme se vivra dans le monolithisme ; convertis chinois et néophytes africains chanteront longtemps les mêmes neumes grégoriens sous les mêmes voûtes néogothiques et, lorsque le mouvement de formation des clercs autochtones s'amplifiera, c'est la même scolastique et les mêmes normes tridentines qui structureront le paysage mental des cadres autochtones de l'évangélisation.

Des chemins de diversité fermement balisés

Ce qui vient d'être développé semblerait démontrer que le monolithisme romain, doctrinal, liturgique et disciplinaire ne tolérait la créativité que dans une très faible mesure. De même, on a vu que les missionnaires de terrain, poussés par les nécessités de rendre leur message audible pour les populations, poussés aussi par les réactions de leurs convertis avaient mis en œuvre des processus divers d'acculturation, sans nécessairement prendre conseil à Rome. Comme l'écrit Claude Prudhomme :

Il serait [...] simpliste d'imaginer que le missionnaire, homme de la frontière par fonction, avance les yeux fixés sur les directives romaines et s'interdit toute initiative sans avoir consulté la voie hiérarchique. La confrontation avec la réalité conduit à des négociations plus ou moins improvisées, aux résultats imprévisibles³².

³² Prudhomme, Claude. 1997. "Centralité romaine et frontières missionnaires." *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée* 109 (2) : 487-504.

De même, présenter Rome uniquement comme le rouleau compresseur de toutes les diversités ne serait pas historiquement correct ³³. C'est ce que nous allons démontrer.

Missions anciennes et adaptation

Dès la première grande initiative romaine de planification missionnaire, celle de Grégoire le Grand en 596 pour l'évangélisation des îles britanniques, des consignes claires sont données par le pape à un compagnon d'Augustin de Cantorbéry, en faveur d'une adaptation patiente et compréhensive :

Les temples des idoles ne doivent pas être détruits dans ce pays, mais qu'on détruise plutôt les idoles qui s'y trouvent, que l'on bénisse de l'eau, qu'on en asperge ces temples, que l'on y construise des autels, qu'on y place des reliques. [...] Et parce qu'ils ont l'habitude d'abattre un grand nombre de bœufs en sacrifice aux démons, il faut remplacer cela par quelque solennité. [...] Car il est, sans aucun doute, impossible de tout enlever à la fois à des esprits rugueux, parce que celui-là aussi qui s'efforce de gagner un lieu élevé, monte par degrés, pas à pas, et non par bonds³⁴.

En Germanie au 8^e siècle, Boniface, travaillant en liaison avec Rome, préconisait une christianisation des fêtes des saisons. Pour faire pénétrer le christianisme en profondeur, on comptait sur le temps, mais aussi sur une sorte de baptême des coutumes locales, une christianisation du paysage physique et mental. Il s'agissait souvent, de « baptiser » les fêtes

³³ Sur Rome et les missions du 19^e siècle, voir Prudhomme, Claude. 1994. *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903) : Centralisation romaine et défis culturels*. Rome : École française de Rome.

³⁴ Lettre de Grégoire à l'abbé Mellitus, Vénérable, Bède le. 2005. *Histoire ecclésiastique du peuple anglais (Historia ecclesiastica gentis Anglorum)*. Translated by Pierre Monat and Philippe Robin, Paris : Cerf, 249.

païennes et les anciens lieux sacrés. Comment harmoniser cette souplesse avec la volonté de centralisation que l'on vient de décrire ? Si l'aspiration à l'unité disciplinaire apparaît comme une visée finale, l'adaptation apparaît ici comme une phase transitoire, une propédeutique.

Si on saute quelques siècles et si on examine une autre entreprise centralisatrice romaine, la création de la *Propaganda fide* en 1622, on s'aperçoit qu'un des objectifs poursuivis était la création d'un clergé autochtone, le plus rapidement possible et partout dans le monde ; la Congrégation s'opposait ainsi à la pratique hispanique d'exclure les Indiens des cadres ecclésiastiques. En 1659, une trentaine d'années après sa fondation, la même Congrégation romaine, dans les instructions qu'elle donnait aux premiers vicaires apostoliques en partance pour le Tonkin et la Cochinchine insistait avec force sur « l'éducation de jeunes gens de façon à les rendre capables de recevoir le sacerdoce » ; elle préconisait clairement des méthodes d'adaptation à la diversité des coutumes locales :

Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. [...] Quoi de plus absurde de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe ? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire veut qu'on les garde et qu'on les protège. Il est pour ainsi dire inscrit dans la nature de tous les hommes d'estimer, d'aimer, de mettre au-dessus de tout au monde les traditions de leurs pays, et ce pays lui-même³⁵.

³⁵ Metzler, Josef, ed. 1971. *Instructio vicariorum apostolicorum ad regna sinarum Tonchini et Cocincinae proficiscentium*. Vol. 3/2 of *Sacrae Congregationis de propaganda fide memoria rerum. 350 ans au service des missions. 1622-1972*. Rome, 696-704. Cité d'après Comby, J. 1992. *Deux mille ans d'évangélisation. Histoire de l'expansion chrétienne*. Paris : Desclée, 168.

On peut considérer ce texte fondamental comme la charte des missions modernes. Par ces consignes, l'institution romaine se démarquait de pratiques courantes d'euro-péanisation. Cela ne signifie nullement qu'elles furent appliquées sur les différents terrains. En l'occurrence, ce qui est remarquable c'est que l'institution centralisée avait une longueur d'avance sur les pratiques en beaucoup d'endroits.

Les missions des 19^e et 20^e siècles

En 1845, dans son instruction *Neminem profecto* adressée aux chefs de missions, la même Congrégation *de Propaganda fide* insistait à nouveau sur la nécessité de former des habitants des pays évangélisés aptes au sacerdoce et aux responsabilités de l'épiscopat, condition pour construire de véritables églises autochtones. Ce texte, qui condamnait les tendances euro-péanisantes de beaucoup de missionnaires, affirmait :

*Il faut donc rejeter et abroger entièrement l'usage de n'employer dans les missions les prêtres indigènes qu'en qualité de simples auxiliaires, condition qui ne les humilie que trop justement*³⁶.

Il faut à nouveau dire que, sur les différents terrains de la mission, ces recommandations n'étaient guère mises en pratique. Les mentalités coloniales qui imbibaient, par osmose presque naturelle, les pratiques missionnaires invitaient à l'imposition d'une culture occidentale peu valorisante pour les traditions autochtones. Il fallut de nouvelles interventions du centre romain, trois quarts de siècle plus tard, pour que les injonctions à créer un clergé autochtone commencent à produire leurs effets : les encycliques *Maximum illud* de Benoît XV en 1919 et *Rerum Ecclesiae* de Pie XI en 1926 revenaient avec force sur la question. Le sacre en 1926 à Rome par Pie XI des six premiers évêques chinois du 20^e siècle

³⁶ « *Neminem profecto. Instructio Sacrae Congregationis de propaganda fide, ad archiepiscopos, episcopos, vicarios apostolicos, aliosque missionum praesules* ». Voir édition dans *Mémoire spiritaine*. 1996. Vol. 3, 134-142 (texte latin et traduction française).

était le geste fort qui donnait tout leur poids à ces consignes d'indignation et d'abandon par les missionnaires de perspectives nationales européennes.

Bien des choses seraient à dire sur les gestes posés par Rome dans l'entre-deux-guerres en faveur d'un certain respect des diversités dans l'Église. On pourrait ainsi mettre en valeur les encouragements apportés par les instances romaines à la reconnaissance des valeurs artistiques des différents peuples du monde et à l'éclosion de formes locales d'art chrétien dégagées de l'esthétique occidentale. L'Exposition missionnaire du Vatican en 1925, qui se prolongea par l'ouverture du Musée ethnologique du Latran en 1927, contribua à modifier le regard des Européens, par exemple sur les arts africains. Par ailleurs, Mgr Celso Constantini († 1958), ancien délégué apostolique en Chine, qui devint en 1935 secrétaire de la *Propaganda fide*, stimula l'épanouissement d'un art chrétien local³⁷. Par la suite, c'est à son initiative que fut organisée en 1950 au Vatican l'exposition « L'art chrétien dans les missions ».

Parmi les initiatives romaines pour promouvoir un respect de la diversité, on pourrait aussi épiloguer sur cette volte-face, assez rare dans les milieux officiels ecclésiastiques, concernant une forme de réhabilitation en 1935 des rites chinois qui avaient été condamnés sans appel deux siècles plus tôt. Dans une lettre du 28 mai 1935 adressée au vicaire apostolique de Kirin (Ki-lin) dans l'éphémère État du Manchukuo, le cardinal préfet de la *Propaganda fide*, Pietro Fumasoni-Biondi, reconnaissait les honneurs rendus à Confucius et aux ancêtres comme purement civils et, par conséquent, acceptables dans la pratique des chrétiens. Si elle ne s'était opérée dans une certaine discrétion, on qualifierait volontiers cette volte-face de spectaculaire.

³⁷ Il avait été délégué apostolique en Chine au moment du Synode plénier de Chine (Shanghai, 1924) qui préconisa d'adopter les styles décoratifs chinois pour les lieux de culte. Costantini, Celso. 1940. *L'art chrétien dans les missions*. Translated by E. Leclef. Paris : Desclée de Brouwer. Constantini, Claudio and Bruls, Jean. 1960. *Réforme des missions au XX^e s.* Translated by J. Bruls. Paris : Casterman.

Les deux encycliques précitées et les divers gestes posés par Rome apportaient de l'eau au moulin de la pensée missiologique qui se structurait alors dans le monde catholique. La missiologie traçait des pistes de réflexion et préparait les voies de l'ouverture des missions à la diversité des cultures ³⁸. De nouveau, ni les impulsions des papes ni celles des missiologues ne pénétrèrent immédiatement et sans réticence sur le terrain. On observe souvent un décalage chronologique entre les missiologues, réfléchissant sans contrainte, et les missionnaires, absorbés par une quotidienneté écrasante et traduisant en actes une pensée théologique acquise un demi-siècle plus tôt au cours de leur formation.

Ce n'est pas le lieu de faire un relevé exhaustif des impulsions novatrices du centre romain secouant les habitudes des différents terrains. On pourrait par exemple ajouter, en 1957, l'encyclique *Fidei donum* de Pie XII, qui encourageait les échanges de personnel entre diocèses et leur fournissait une base ecclésiologique. Ce document portait sur l'aide à apporter aux nouveaux diocèses d'Afrique dans un mode de relations plus horizontales, mais on transposa par la suite aux autres continents, notamment à l'Amérique latine.

Bien évidemment, il faudrait aussi citer les documents conciliaires de Vatican II, par exemple le décret *Ad gentes* (1965) sur l'activité missionnaire de l'Église. Son chapitre III, consacré aux Églises particulières, affirme au n° 22 :

La vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture, les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Évangile, de chaque famille de nations, seront assumées dans l'unité catholique. Enfin les nouvelles églises particulières, enrichies de leurs traditions,

³⁸ Sur l'histoire de la missiologie, voir le dossier Bilan et perspectives en histoire missionnaire (France, Belgique, Pays-Bas, Italie)." 2007. In *Histoire et missions chrétiennes*, 1. Paris : Karthala, 11-103.

auront leur place dans la communion ecclésiastique, la primauté de la Chaire de Pierre [...] restant intacte ³⁹.

Le catholicisme romain quelque peu monochrome implanté au 19^e siècle outre-mer commence à reprendre des couleurs plus locales. Née de la réflexion, mais aussi de pratiques dans des contextes humains différents, la recherche théologique se diversifie sur ces continents. Sans cliché les positions de façon abusive on a vu, au cours du demi-siècle écoulé, apparaître des accents nouveaux : la réflexion sur les conditions socio-politiques et économiques et sur la libération a incontestablement marqué les théologiens d'Amérique latine, malgré les retours en arrière imposés par Rome ; la problématique des valeurs culturelles et sociales traditionnelles a inspiré les théologiens africains ; la spiritualité et les valeurs des grandes religions ont influencé les théologiens d'Asie. Peu à peu le christianisme semble prendre des visages locaux différenciés, à l'instar de l'arbre portant des fruits aux saveurs marquées par le terreau où il pousse ses racines. Dans le monde de la missiologie, un concept créé voici quelques décennies, harmonise la mise en valeur des diversités légitimes et l'ouverture à l'universel. Désignant le processus par lequel la vie et le message chrétiens s'incarnent dans les diverses communautés culturelles, le concept d'inculturation du christianisme offre un modèle intéressant, fonctionnant à l'image d'une plante qui donne des fruits variés en fonction de la diversité des terreaux d'accueil ⁴⁰.

³⁹ Ce décret a fait l'objet d'un commentaire autorisé dans un ouvrage publié sous le nom du cardinal. Ratzinger, J. 1978. *L'unité de la foi et le pluralisme théologique*. Chambray-lès-Tours : Éd. CLD.

⁴⁰ Le mot « inculturation » n'a que quelques décennies d'existence. L'utilisation de ce concept remonte au jésuite belge Joseph Masson en 1962. Il serait intéressant de se pencher sur la fortune de ce néologisme dans les milieux des missiologues. Voir la définition donnée par Arrupe, Pedro. 1982. *Itinéraire d'un jésuite*. Paris : Centurion, 76. On se référera aux articles d'A. Roest-Crollius, A. 1978. "What is so new about inculturation ? A concept and its implications." *Gregorianum* 59 (4): 721-738 et Roest-Crollius, A. 1980. "Inculturation and the Meaning of Culture." *Gregorianum* 61 (2): 253-247. Voir aussi la synthèse de Chanson, Philippe. 'Inculturation'. *Dictionnaire oecuménique de missiologie. Cents mots pour la mission*, dir. By Ion Bria, Jacques Gadille, Marc Spindler and Philippe Chanson. Paris : Cerf, 165-170.

De solides réflexes centralisateurs

Ces quelques exemples illustrent la capacité du centre romain à donner des impulsions fortes dans le sens de l'ouverture des missions aux valeurs des cultures locales. Pourtant, les vieux réflexes centralisateurs et uniformisants restent solides. Il est vrai que les trois dernières décennies sont marquées par une difficulté croissante à maintenir, au sein de l'Église catholique, une convergence suffisante entre les croyances et les pratiques des fidèles ; cela explique sans doute que, pour le centre romain, la hantise de l'unité disciplinaire et dogmatique reste toujours aussi obsédante.

Les forces centripètes toujours vigilantes s'efforcent souvent de masquer la diversité, de la récupérer en évitant les floraisons incontrôlées. Un petit exemple : le Synode Africain de 1994, qui souleva des espoirs sur le continent noir, suscita également dans les milieux romains des craintes de voir l'Église d'Afrique s'engager dans des voies propres. Si cette assemblée fut finalement convoquée du 10 avril au 8 mai 1994 ce fut, d'une part, non pas en Afrique mais à Rome même et, d'autre part, sous l'intitulé plus modeste d'« Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques ». Comment une telle réduction a-t-elle pu s'opérer ? On imagine que l'argument financier pesa lourdement pour des Églises moins nanties, ou encore que les infrastructures pour un tel événement étaient plus faciles à trouver à Rome qu'en Afrique⁴¹. Sont-ce les seules raisons ? La même peur de la diversité ne se manifesterait-elle pas en liturgie dans le rite couramment appelé « zaïrois », mais officiellement codifiée dans le *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*⁴² ?

On pourrait analyser d'autres exemples, tels que le désaveu de la théologie de la libération dans les dernières décennies du 20^e siècle ou encore la répression romaine qui s'est abattue en 1996-97 sur le théologien sri-lankais Tissa Balasurya pour avoir relativisé la portée universelle des

⁴¹ Un deuxième « Synode africain » s'est tenu à Rome en 2009.

⁴² Approuvé par la Congrégation pour le culte divin, 30 avril 1988. Sur ce rite, voir Kabongo, Édouard. 2008. *Le rite zaïrois. Son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique*. Bruxelles : P.I.E. Peter Lang.

dogmes mariaux en situant leur élaboration progressive dans le contexte de l'évolution de la théologie occidentale ⁴³. En pénétrant plus en profondeur dans les mobiles de cette condamnation, on perçoit que, au-delà des dogmes mariaux, le désaveu romain du P. Balasurya visait la conception des dogmes comme expressions particulières de la foi liées à la culture de leur époque ⁴⁴.

Un naufrage de l'hypothèse des patriarcats ?

Dernier exemple révélateur des évolutions centralisatrices : l'abandon en douce en 2006, sous Benoît XVI, du titre de Patriarche d'Occident porté par le pape ⁴⁵. Or, précisément, la réactivation des patriarcats antiques, mais sans archéologisme, était une piste avancée par divers théologiens et missiologues pour permettre la création de groupes d'Églises locales plus libres de mettre en place des expressions inculturées de la foi, plus libres aussi de s'organiser suivant leur discipline propre qui pourrait di-

⁴³ Son ouvrage, *Mary and human liberation*, paru à Colombo (Sri Lanka) en 1990 fut suspecté dès 1994. Le livre a été publié en français sous le titre *Marie ou la libération humaine*. Lyon : Golias.

⁴⁴ Une traduction française de la notification excommuniant le P. T. Balasurya, 1997. *Documentation catholique* 2154. 16 February, 175-177. La condamnation proférée par la Congrégation pour la doctrine de la foi et signée par le cardinal Ratzinger en janvier 1997 est explicite. Au centre du débat, on perçoit cette forte tension entre, d'une part, l'intemporalité et l'universalité de formules dogmatiques immuables et, d'autre part, l'historicité du donné révélé, de son élaboration et de son incarnation dans la diversité des cultures particulières et les contextes des différentes époques. Il faut ajouter que le P. T. Balasurya fut réhabilité par la suite.

⁴⁵ À partir de l'édition de 2006, l'Annuario pontificio ne fait plus mention de ce titre. *L'Osservatore romano* du 23 mars 2006 publie à ce sujet un Communiqué du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens. Voir la traduction dans *La Documentation catholique*. 2006. 2357 (13) : 430. Ce titre remonte à l'époque de la fixation des patriarcats d'Orient entre le 4^e siècle (Concile de Constantinople, 381) et l'époque de l'empereur Justinien († 565). L'évêque de Rome apparaît comme le premier des cinq patriarches. En prenant ses distances par rapports à ce titre de patriarche d'Occident, l'évêque de Rome ne souhaiterait-il plus, désormais, être considéré sur un pied d'égalité par rapport aux autres patriarcats, notamment ceux d'Orient ? Voudrait-il insister sur le fait que, au-dessus des patriarches, il est le chef de l'Église universelle ?

verger par rapport au patriarcat d'Occident ⁴⁶. Il faut en effet remarquer que l'expansion mondiale du catholicisme depuis le temps des grandes découvertes n'a été, en fait, que l'expansion mondiale du patriarcat d'Occident, c'est-à-dire de l'Église romaine. Reconnaître la légitime diversité des Églises locales aurait pu passer par la réactivation de patriarcats différents.

Le présente contribution n'a nullement la prétention de traiter en profondeur une matière complexe, qui a déjà fait couler beaucoup d'encre, notamment par les interrogations sur la place des églises particulières dans l'Église universelle ⁴⁷. Au cours des années 1980, Yves Congar ou encore le théologien louvaniste Gustave Thils avaient souhaité une réouverture de ce débat ⁴⁸. Il semblait donc important d'évoquer ici, au moins sommairement, cette question qui a connu un rebondissement récent. Parmi les tenants de l'intérêt de cette thèse, un théologien allemand, Joseph Ratzinger, dont on connaît les positions ultérieures, n'hésitait pas à écrire ces paroles fortes dès 1969 :

Dans l'unité de l'unique Église, il doit y avoir place pour la pluralité des églises, car seule la foi est indivisible, et la fonction unificatrice de la primauté lui est subordonnée. Tout le reste peut et doit être divers, ce qui suppose l'existence de fonctions

⁴⁶ On trouvera une réflexion plus approfondie sur une réactivation des patriarcats avec une application aux Églises d'Afrique dans Maduku, Ignace. 1999. *Pour des Églises régionales en Afrique*. Paris : Karthala.

⁴⁷ Voir, par exemple, au moment du concile, l'ouvrage collectif Charue, André-Marie, Congar, Yves, Dupuy, Bernard. 1982. *L'épiscopat et l'Église universelle*. Paris : Cerf, avec notamment l'article d' Congar, Yves "De la communion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle." Par la suite : De Lubac, Henri. 1971. *Les Églises particulières dans l'Église universelle*. Paris : Aubier. Congar, Yves. 1982. *Diversités et communion*. Paris : Cerf (bibliographie abondante).

⁴⁸ Congar, Yves. 1983. " Le pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée." *Istina*, 4 : 374-390. Thils, Gustave. 1986. " Le ministère des successeurs de Pierre et le service de l' "unité universelle". *Revue théologique de Louvain* 17 : 61-68. Thils, Gustave. "Le Synode d'évêques : image de "l'unité dans l'Église" ou de "la communion qu'est l'Église". " *Revue théologique de Louvain* 18 : 212-221.

directives indépendantes, telles qu’elles étaient réalisées par exemple dans les « primats » ou les patriarcats de l’ancienne Église. [...]

L’image d’un État centralisé, que l’Église catholique offrit jusqu’au Concile, ne découle pas tout simplement de la charge de Pierre, mais bien de l’amalgame qu’on en fit avec la tâche patriarcale qui fut dévolue à l’évêque de Rome pour toute la chrétienté latine, et qui ne fit que croître tout au long de l’histoire. Le droit ecclésial unitaire, la liturgie unitaire, l’attribution unitaire, faite par le centre de Rome, des sièges épiscopaux, tout cela sont des choses qui ne font pas nécessairement partie de la primauté en tant que telle ; elles résultent de la concentration de deux fonctions. Par suite, la tâche à envisager serait de distinguer à nouveau, plus nettement, entre la fonction proprement dite du successeur de Pierre et la fonction patriarcale ; en cas de besoin, de créer de nouveaux patriarcats détachés de l’Église latine. [...]

Enfin, on pourra peut-être, dans un avenir pas trop éloigné, se demander si les Églises d’Asie et d’Afrique, comme celles d’Orient, ne pourraient pas présenter leurs formes propres en tant que “patriarcats” ou “grandes églises”, ou quel que soit le nom que, dans le futur, porteront ces églises partielles dans l’Église totale⁴⁹.

Une telle évolution décentralisatrice serait-elle autre chose qu’une utopie, si l’on considère l’évolution ultérieure de l’Église romaine ? L’historien de demain pourra évaluer. Dans l’immédiat, l’observateur ne peut qu’être frappé par certaines métamorphoses de la pensée, depuis les

⁴⁹ Ratzinger, J. 1971. *Le nouveau peuple de Dieu*. Translated by R. Givord and H. Bourboulon. Paris : Aubier Montaigne, 67-69. Originally published in: *Das neue Volk Gottes* (Düsseldorf : Patmos Verlag, 1969). Sur les évolutions ultérieures de sa pensée concernant les rapports entre Églises locales et Église universelle, voir McPartlan, Paul. 2007. “ L’Église locale et l’Église universelle : Zizioulas et le débat Ratzinger-Kasper.” In *The Theology of John Zizioulas. Personhood and the Church*, dir. by Knight Douglas. Aldershot: Ashgate.

propos du théologien Ratzinger en 1969 jusqu'aux actes du pape actuel. En gommant le titre de patriarche d'Occident, qui remonte au 4^e siècle, Rome semble manifester une réticence par rapport à une potentielle diversité et marquer une volonté de faire davantage coïncider l'Église catholique universelle avec l'Église romaine.

Conclusion

Comment conclure ces quelques réflexions sur les tensions perceptibles, dans l'histoire de cette périphérie géographique que constitue l'expansion missionnaire, entre deux dynamiques : d'une part, la centralisation et les visées uniformisantes et, d'autre part, les tentatives de respect de la diversité des cultures dans des expériences locales de vie chrétienne plus autonome ? Quel avantage l'historien peut-il espérer d'une analyse historico-anthropologique sur le long terme de ces religions qui voyagent ? Quelles leçons pourrait-il tirer d'une approche sociologique faisant du type « Église » une société religieuse qui se veut ouverte au plus grand nombre, mais qui aurait tendance à considérer ses formes de vérité comme universellement imposables ? C'est que, épiant le surgissement de l'inédit, du singulier, l'historien risque de ne pas percevoir le fond commun partagé par les hommes d'époques ou de cultures diverses. Pour la recherche historique, il ne peut être que stimulant de remettre les choses en perspective large, à la fois sur long terme et dans le déploiement civilisationnel de l'humanité. Pour l'historien, les avantages de la démarche compensent sans doute l'inconfort d'être considéré comme réducteur ou simplificateur.

Pour élargir encore le débat et le reverser à l'actualité, il faudrait ajouter que, dans le triomphe actuel de l'ordre marchand mondial, les Églises peuvent apparaître comme faisant de la résistance par rapport aux processus uniformisants induits par la globalisation. Cette résistance se fonde, d'une part, sur une contestation de mécanismes produisant la richesse mais inaptes à la redistribuer et, d'autre part, sur la condamnation

du matérialisme pratique à la base de cet ordre marchand ⁵⁰ ; il est en effet évident que les logiques économiques de la mondialisation sont des logiques concurrentielles de profit immédiat, qui n'intègrent pas les impératifs éthiques et ne se préoccupent guère des questionnements sur le sens. Les dynamiques à la fois religieuses et culturelles des Églises du Tiers-monde ne trouvent évidemment pas leurs ressorts dans les seules réalités économiques. Elles réagissent à leur façon contre ce « viol » culturel qu'est l'occidentalisation du monde ⁵¹. En prenant la défense de collectivités locales contre un ordre économique déshumanisant, les Églises et religions peuvent parfois apparaître comme les remparts de sauvegarde d'une certaine culturo-diversité. Et, à la frange des Églises établies, on sait que les poussées religieuses fondamentalistes ont alimenté ces dernières décennies des replis identitaires hostiles aux ouvertures mondialistes.

Pour en revenir au débat historique, on a constaté certains mouvements contradictoires. Dans l'Église catholique, les rapports centre-périphérie, s'ils ont globalement été centripètes, n'ont pas toujours fonctionné à sens unique. À travers les politiques institutionnelles relevées au cours de tous les siècles uniformisateurs, on perçoit des surgissements du particulier. Depuis l'Instruction de 1659 de la *Propaganda fide* aux premiers vicaires apostoliques en partance pour le Tonkin et la Cochinchine jusqu'aux encycliques du 20^e siècle encourageant l'indigénisation, on voit que les impulsions innovantes venant du Centre institutionnel sont réelles, mais passent parfois avec difficulté dans la périphérie des différents terrains d'action.

Quant à savoir, plus globalement, à travers les époques et les terrains d'action, si la dynamique de l'expansion missionnaire a joué dans un sens uniformisateur ou si elle a contribué au maintien des particularités, c'est une question autrement plus vaste. L'essor mondial du christianisme sous

⁵⁰ Voir Grasso, Emilio. 2003. *Mondialisation. Marginalisation. Nouvelle évangélisation. Un défi pour l'Afrique*. Yaoundé : Centre d'Études Redemptor hominis Cameroun.

⁵¹ Voir Latouche, Serge. 1989. *L'occidentalisation du monde*. Paris : La Découverte and Traoré, Aminata. 2002. *Le viol de l'imaginaire*. Paris : Actes Sud et Fayard.

ses diverses formes confessionnelles a-t-il été un vecteur d'universalisation ou, suivant le concept d'inculturation, un élément de sauvegarde des diversités culturelles ? Un exemple parmi d'autres : si des langues comme le quechua au Pérou ou le tupi au Brésil ont réussi à se frayer un chemin à travers les siècles malgré la vague d'européanisation, c'est sans doute grâce aux efforts des missionnaires dans leurs réalisations catéchétiques et liturgiques faisant passer ces idiomes au statut de langues écrites. Cela mériterait un vaste débat contradictoire et nuancé ⁵².

Avec le recul, devrait-on considérer ces tensions comme dynamisantes ou destructrices ? L'historien ne juge pas. Il n'est pas un magistrat qui instruit une cause à charge et à décharge ; il cherche sereinement à comprendre les événements et les opinions en les situant dans le contexte de leur époque. L'action de l'institution ecclésiastique n'était évidemment pas dépourvue d'ambiguïtés et de lourdeurs. Mais cela fait déjà quelques décennies que l'historien (et le sociologue de même) a appris à se dégager des voies stériles de l'apologétique pour étudier les péripéties de l'institution ecclésiale avec la même rigueur que toute autre institution humaine.

⁵² Pirotte, Jean. 2002. "Annonce chrétienne et mondialisation. Réflexions d'un historien." *Spiritus* 166 : 79-91. Voir aussi Gruzinski, Serge. 2004. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris : La Martinière, qui analyse la « première mondialisation » des 16^e et 17^e siècles.