



Le XVIIIe siècle: éveil protestant et déclin catholique?

Yves Krumenacker

► **To cite this version:**

Yves Krumenacker. Le XVIIIe siècle: éveil protestant et déclin catholique?. Cahiers du Centre Interdisciplinaire d'Etude du Religieux, 2008, n.p. <halshs-00268404>

HAL Id: halshs-00268404

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00268404>

Submitted on 1 Apr 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le XVIIIe siècle : éveil protestant et déclin catholique ?

Si, au début du XVIIIe siècle, les missions catholiques ont paru faire preuve de plus de dynamisme que les missions protestantes, tel n'est pas le cas, en revanche à la fin du même siècle qui présente aux yeux de l'observateur une situation inverse. Quelles sont alors les raisons d'une telle inversion ? Quelles explications est-il possible de proposer à ce changement ? Enfin, quels sont les facteurs qui favorisent ou handicapent le développement des missions .

XVIIIe siècle -Missions protestantes et catholiques - Bilan comparatif - Mutation de la pensée missionnaire

Si l'on se place au début du XVIIIe siècle pour établir un bilan comparé des missions catholiques et protestantes, le contraste apparaît saisissant. D'un côté, les missionnaires catholiques ont sillonné tout le monde connu et, si leurs efforts n'ont pas toujours été couronnés de succès, notamment en Afrique et en Asie, du moins ont-ils tenté de proclamer partout l'Évangile. De l'autre, le protestantisme s'est caractérisé par une « abstention missionnaire » remarquable : quelques tentatives terminées par un échec au XVIe siècle [1] (Brésil [2], Floride [3]), à peine plus au XVIIe (Brésil à nouveau [4], Ceylan, Batavia, Taïwan, Surinam, Curaçao [5], Nouvelle-Angleterre [6], Gambie, Côte de l'Or [7]) et sans grands résultats. Or la fin du XVIIIe siècle présente un bilan très différent : les missions catholiques n'ont guère fait de progrès et ont même dû abandonner certains territoires, la Chine étant le plus connu, alors qu'on trouve des missionnaires protestants au Groenland [8], à Tranquebar en Inde [9], aux Antilles [10], en Amérique du Nord [11], sur la Côte de l'Or et en Afrique australe [12] ; si l'on est encore loin du grand élan missionnaire du XIXe siècle, il faut avouer que le protestantisme semble commencer à être touché par le désir missionnaire.

Comment alors expliquer ces changements ? Pour tenter de répondre à cette question, nous allons procéder en plusieurs temps. Tout d'abord un état des lieux des missions effectuées au XVIIIe siècle devrait nous permettre de repérer quels sont les milieux missionnaires. Nous pourrions ensuite nous demander pourquoi ils le sont, en s'intéressant aussi bien à leur pensée qu'aux conditions matérielles et politiques qui les favorisent ou handicapent leur action. C'est alors, dans un troisième temps, qu'il sera possible de formuler des hypothèses sur les facteurs qui peuvent ou non favoriser les missions.

1- L'essor des missions protestantes au XVIIIe siècle

Les principaux lieux de mission viennent d'être énumérés. On peut revenir brièvement sur chacun d'entre eux, pour mieux les définir.

Le terrain de mission défriché au XVIIIe siècle sans doute le plus surprenant est le Groenland. L'île est alors peu connue et est surtout une zone de pêche à la baleine pour les marins danois et hollandais. En 1710, Hans Egede (1686-1758) [13], pasteur luthérien de Waagen, marqué par ses lectures sur le pays, par les discussions à la Cour de Copenhague autour de l'idée de mission et par ses relations avec Thomas von Westen qui, à la même époque, évangélise les Lapons, établit un plan pour la conversion et l'instruction des Groenlandais. Les difficultés politiques, les réticences des évêques et les problèmes familiaux font qu'il n'embarque, avec sa femme et ses quatre enfants, en compagnie de quarante-six personnes, qu'en mai 1721. Il atteint l'île d'Imeriksok, sur la côte Ouest du Groenland, le 3 juillet 1721 et y fonde la colonie de Godthåb. La rencontre avec les Eskimos est difficile mais la langue est apprise peu à peu grâce à son fils Paul, né en 1708, qui joue avec les petits Eskimos. Le premier baptême a lieu en 1724. D'autres missionnaires viennent l'aider : Albert Top en 1723, Ole Lange et Heinrich Milzoug en 1725. Un deuxième poste de mission est ouvert en 1724 sur l'île de Nepisene, mais il est abandonné très vite à la suite d'une attaque des Hollandais. En 1728, Godthåb est transféré sur la terre ferme, ce qui est d'autant plus nécessaire que les Eskimos, méfiants devant l'arrivée de nouveaux colons, sont partis plus au nord. En 1730, le roi Christian VI, trouvant la colonie peu productive, fait rapatrier les colons. Seuls restent quelques missionnaires comme Top et Egede. Ce dernier ne rentre en Europe qu'en 1736, après la mort des Eskimos de Godthåb en 1734 et de sa femme en 1735, à la suite d'une épidémie de petite vérole. Hans Egede se consacre désormais à faire connaître le Groenland. Il traduit des psaumes en groenlandais, publie un catéchisme. Il fonde, en 1737, le Seminarium Groenlandicum pour former des missionnaires et il devient en 1740 superintendent de l'église missionnaire du Groenland. Son fils Paul lui succède en 1747 à la tête du séminaire. Il traduit les évangiles en 1744 et l'ensemble du Nouveau Testament en 1766.

Mais à la mission luthérienne s'est ajoutée une mission morave. Les cousins Christian et Matthias Stach et Christian David ont débarqué au Groenland en 1733 et se sont établis un peu au Sud de Godthåb, suivis peu après par Beck et Böhnisch [14]. Après plusieurs années infructueuses, les missionnaires moraves réussissent à convertir un chef eskimo, Kajarnak (29 mars 1739) ; cela marque le début des conversions. À la mort de Zinzendorf (1760), ils ont deux stations, Neu-Herrnhut et Lichtenfels. En 1793, Jens Brodersen installe la première imprimerie. Les impressions locales peuvent ainsi s'ajouter aux très nombreux envois de livres (au moins vingt et un mille pour la période 1791-1850), ce qui explique le surprenant haut niveau d'alphabétisation relevé en 1800 [15].

Proche de la mission au Groenland, au moins par le climat, sont les missions des Moraves Grassmann et Schneider auprès des Samoyèdes, sur les bords de la mer de Kara (1738), de Haven en Labrador (1771), d'autres frères en Mongolie (1768) [16].

L'Amérique est un champ de mission bien plus important. Les protestants sont très peu présents en Amérique du Sud, presque entièrement dominée par l'Espagne et le Portugal. Des Moraves peuvent néanmoins s'établir au Surinam (1742). Les missionnaires sont surtout présents auprès des Indiens Arawaks. Salomon Schumann fonde le village de Pilgerhut où Indiens et missionnaires vivent en communauté ; mais, en 1753, on ne compte encore que deux cent soixante baptêmes. D'autres missionnaires pénètrent à Curaçao (1757) [17]. Mais ces missions sont mal vues des autorités, qui privilégient le commerce.

Aux Antilles, la première place est également prise par les Moraves. À Saint-Thomas (Îles Vierges, appartenant au Danemark), Leonard Dober (1706-1766) et David Nitschmann (1696-1772) débarquent en décembre 1732. Dix-huit nouveaux missionnaires sont présents dans l'île voisine de Saint-Croix en 1734, dont Tobias Leupold. En 1735, arrive Frédéric Martin (1704-1750) qui prêche avec succès en créole aux esclaves, s'opposant ainsi aux planteurs qui le font emprisonner ; il ne doit sa libération qu'à une intervention de Zinzendorf. Mais les planteurs se rendent vite compte que les esclaves convertis se conduisent mieux et prennent ainsi de la valeur, ce qui permet à Martin de prêcher jusqu'à sa mort en 1750. En 1757, un premier bilan peut être fait : quatre vingt douze missionnaires ont été envoyés aux Antilles danoises, dont trente femmes ; cinquante quatre sont morts pendant le voyage ou sur place. Mille quatre cents esclaves ont été baptisés. Les Moraves possèdent plusieurs plantations et chapelles. En 1832, on comptera trente et un mille trois cent dix baptêmes [18].

Les Moraves pénètrent aux Antilles anglaises à partir de 1755. Ils sont en Jamaïque et dans les îles voisines. En Jamaïque, Christian Heinrich Rauch obtient quelques succès [19]. À Antigua, les débuts sont particulièrement difficiles, avec seulement quatorze baptêmes en treize ans. Cela s'accélère avec Peter Braun qui arrive en 1769 et baptise sept mille quatre cents personnes jusqu'à sa mort, en 1791 ; en 1788, le culte rassemblait plus de six mille chrétiens [20]. À la Barbade, des frères arrivent en 1765 mais la communauté est détruite en 1780 à la suite d'une tempête. À Tobago, la mission commence en 1790 [21]. Dans ces îles, l'événement décisif est en réalité la venue en Jamaïque, en 1783, de George Liele (1750-1828), un esclave noir de Virginie baptisé dix ans auparavant par un pasteur baptiste ; c'est le début, aux Antilles, de l'évangélisation des Noirs par les Noirs [22]. D'autres églises noires sont fondées par des missionnaires méthodistes.

L'Amérique du Nord est la seule région où il y a vraiment eu des missions protestantes au XVIIe siècle, grâce à John Eliot. La Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (SPG), fondée en 1701, envoie trois cents missionnaires en 75 ans dans les treize colonies américaines, auprès des Amérindiens comme auprès des esclaves noirs. Mais ces efforts restent dispersés. Thomas Mayhew (1621-1657) avait installé une église chez les Indiens Wampanoags de l'île de Vineyard et sa famille continue à la desservir. Ailleurs, la SPG est active surtout parmi les Mohawks et en Caroline du Sud. David Brainerd (1718-1747), un Américain touché par le Grand Réveil, se met au service de la Society in Scotland for Propagating Christian Knowledge et s'établit à l'Est de l'Hudson, puis près des fleuves Delaware et Susquehanna. Les premières conversions ont lieu le 25 août 1745. Jonathan Edwards (1703-1758), le principal artisan du Grand Réveil, auteur de *An Humble Attempt to Promote an Explicit Agreement and Visible Union of God's People* (1748), a une activité importante auprès des Indiens Housatonic. On trouve également des missionnaires méthodistes : si le séjour des frères Wesley en Amérique se solde par un échec et si George Whitefield prêche surtout aux colons, en revanche Richard Boardman et Joseph Pilmoor missionnent en Amérique du Nord à partir de 1769 à l'initiative de John Wesley. Ils sont rejoints par Francis Asbury (1745-1816) qui devient le véritable chef des missions méthodistes. En 1784, arrive Thomas Coke (1747-1814), qui fonde la Mission méthodiste des Indes Occidentales, à l'origine de l'African Methodist Episcopal Church (1787) et de l'African Methodist Episcopal Zion Church (1796) [23].

Les baptistes sont également actifs, avec William Byrd qui fonde la première église noire à Bluestone River (1758), puis George Liele, déjà mentionné pour son activité en Jamaïque, fondateur de communautés baptistes noires en Caroline du Sud (1773) et à Savannah (1777) [24].

De leur côté, les Moraves s'installent en Pennsylvanie en 1734 avec August Gottlieb Spangenberg (1704-1792), ils y fondent les villages de Bethlehem et de Nazareth. Ils ont des rapports amicaux avec les Indiens. Le premier missionnaire est Rauch, qui arrive à New York en 1740 ; il évangélise les Mohicans à Shekomedo. Zinzendorf lui-même fait une tournée chez les Schawanoses (1742-1744). Le principal acteur des missions moraves, à partir de 1749, est David Zeisberger (1721-1808), qui vit parmi les Indiens Mohawks, Iroquois et Delaware. Les résultats restent modestes : des milliers d'Indiens adoptent des pratiques chrétiennes, mais beaucoup moins ressentent la « seconde naissance » piétiste [25].

Les tentatives missionnaires sont également rares en Afrique. Georg Schmid (1709-1785) arrive au Cap en juillet

1737 puis cherche à évangéliser les Khoïs (Hottentots) ; il réussit à en baptiser, mais il est chassé d'Afrique par les planteurs hollandais (1744) ; les Moraves ne pourront revenir au Cap qu'en 1792 [26]. Sur la Côte de l'Or (Ghana), un missionnaire de la SPG, Thomas Thompson, prêche auprès des indigènes de 1751 à 1756. Cette mission est suivie de celle de Philip Quaque, un Fetou envoyé à Londres pour devenir pasteur et qui rentre dans son pays en 1766 [27].

En Guinée, la mission est surtout le fait des Moraves, à la suite d'une rencontre entre Zinzendorf et Christian Protten (1715-1769), héritier d'un chef de Petit Poto. En 1737, Protten et un Morave, Heinrich Huckhoff, débarquent à Al-Mina. Mais Huckhoff meurt au bout d'un mois et Protten repart en 1740 vers les Antilles, à cause de la guerre qui sévit entre les Provinces-Unies et le Dahomey. Il y avait eu auparavant une tentative hollandaise avec l'ancien esclave Jacobus Eliza Joannes Capiten, formé à l'université de Leyde et qui avait ouvert à son retour à Al-Mina une école pour les indigènes [28] ; mais il est mal accueilli par les colons. On retrouve Protten bien plus tard sur la Côte de l'Or, au fort danois de Ningo, où il accueille, en 1768, cinq Moraves, dont Jacob Mader. D'autres frères, dont Westmann, arrivent en 1770, mais meurent au bout de quelques mois. La mission morave en Côte de l'Or est ainsi brutalement interrompue [29].

La mission protestante la plus célèbre du XVIIIe siècle est celle de Tranquebar, comptoir danois en Inde. Deux piétistes, étudiants de Halle, Bartholomé Ziegenbalg (1683-1719) et Henri Plütschau (1677-1746), y débarquent en mai 1706. Mal reçus par le gouverneur, mal vus par la Compagnie des Indes danoise, ils s'installent dans le quartier indigène et apprennent le tamoul. Ziegenbalg traduit le Catéchisme de Luther puis, en 1708, le Nouveau Testament ; il écrit un recueil de proverbes malabars expliqués selon un sens chrétien (1708) et un traité sur Le paganisme malabar (1711). Une chapelle est construite, des écoles sont ouvertes. Plütschau, malade, rentre en Europe en 1711. Ziegenbalg, après un séjour en Europe de 1714 à 1716, revient à Tranquebar et commence la traduction de l'Ancien Testament, tâche interrompue par sa mort, le 23 février 1719. La traduction de la Bible est achevée par Benjamin Schultze (1689-1760), qui traduit également des cantiques piétistes. Il se consacre surtout à l'évangélisation des musulmans.

Dès 1725, la mission déborde du territoire danois et collabore avec la Society for Promoting Christian Knowledge ; les écoles et les chapelles se multiplient, des médecins sont présents à partir de 1730, un premier pasteur tamoul est ordonné en 1733. On compte jusqu'à cinquante-six missionnaires royaux danois. Johann Philipp Fabricius (1711-1791) réalise une nouvelle traduction de la Bible en tamoul et effectue de nombreux travaux linguistiques ; vivant à Madras, il est en butte aux persécutions des autorités et est allé plusieurs fois en prison. Le principal missionnaire, dans la deuxième moitié du siècle, est Christian Frédéric Schwartz (1726-1798) ; il évangélise les environs de Tranquebar, va jusqu'à Colombo. Il s'installe en 1762 dans une ville de l'intérieur, Trichinopoli, puis à Tanjore en 1772. Il est aumônier auprès de la Compagnie des Indes anglaise et le sultan de Tanjore en fait le tuteur de son fils. En 1800, la mission aurait vingt mille convertis. Mais l'ère moderne des missions protestantes en Inde débute avec l'arrivée, en 1793, du baptiste anglais William Carey (1761-1834) qui proclame la nécessité du devoir missionnaire et dont l'exemple va susciter la naissance de nombreuses sociétés missionnaires.

Plus à l'Est, aux Indes néerlandaises, les missions sont plus difficiles car, pendant longtemps, seule l'église réformée néerlandaise est autorisée. Les pasteurs enregistrent des conversions à Ceylan à partir des années 1640, mais généralement d'indigènes déjà catholiques ; on arrivera tout de même à un total de trois cent mille convertis en 1800 [30]. Les frères moraves Nitschmann et Christian Friedrich Eller arrivent à Ceylan en 1738 ; mais ils sont chassés par les pasteurs au service des planteurs [31]. En Indonésie, on recense quarante trois mille sept cent quarante huit baptêmes d'indigènes de 1708 à 1771 auprès des pasteurs et des prédicateurs de la VOC (Verenigde Oostindische Compagnie) ; c'est surtout la population parlant malais qui est concernée, le Nouveau Testament ayant été traduit en malais dès 1668 [32]. Des frères moraves sont à Batavia à partir de 1746, d'autres à Nicobar (près de Sumatra), de 1768 à 1788.

À ce vaste tour d'horizon des missions protestantes, on peut ajouter quelques autres entreprises des frères moraves. Certains s'établissent, à la demande de Catherine II, à Sarepta, sur le cours supérieur de la Volga [33]. On en trouve également à Alger (1740), en Perse (1747-1750), en Égypte (1752-1783), etc.

2- Les difficultés catholiques

Ces réalisations protestantes font pâle figure face aux considérables entreprises catholiques qui se sont succédé depuis le XVIe siècle [34]. Pourtant, ce constat est trompeur car le XVIIIe siècle semble marquer un temps d'arrêt pour les missions catholiques, quelle que soit la région du monde considérée.

En Amérique latine [35], l'essentiel s'est joué aux XVIe et XVIIe siècles. Comme l'écrit Dominique Deslandres, « l'Âge de raison [1620-1750] est aussi celui de l'essoufflement [36] ». Le réseau institutionnel des églises hispaniques est en place, l'énergie missionnaire pour évangéliser les peuples non encore gagnés au christianisme se perd. De plus, les paroisses autochtones (doctrinas) sont souvent confiées au clergé séculier qui est incapable de prendre la relève des missionnaires. Pourtant, à partir de la deuxième moitié du XVIIe, les franciscains et les jésuites sont rejoints par les capucins et les oratoriens qui ouvrent de nouvelles missions (dont une à Chuquisaca, à l'Est de la Cordillère des Andes, à la fin du XVIIIe siècle [37]) ; la méthode privilégiée est celle des réductions.

Les franciscains ouvrent au moins seize collèges apostoliques pour la Propagation de la Foi en Nouvelle-Espagne de 1683 à 1784, la plupart au Mexique. Mais le soulèvement apache de 1680 a réduit à néant les réalisations du

Nouveau Mexique, la mission de Floride est très fragile ; ailleurs les missions sont en déclin. Au Pérou, on ne note aucun progrès de 1680 à 1725 ; l'expansion missionnaire reprend ensuite à partir du couvent d'Ocopa, mais elle est à nouveau stoppée à la suite de l'insurrection en 1742 de Juan Santos. Elle reprend dans les années 1760, les franciscains prenant le relais des jésuites après 1767. Au Brésil, la politique de Pombal, dans la deuxième moitié du siècle, ferme des régions entières aux franciscains qui ont succédé aux jésuites ; ceux-ci étaient en butte à l'hostilité des colons, qui leur reprochaient de protéger les Indiens de la servitude. Au Texas et en haute Californie, les missions donnent peu de résultat, car les Amérindiens nomades refusent la sédentarisation.

Les jésuites rassemblent, en 1762, deux cent trente mille Amérindiens dans leurs réductions. Mais les plus célèbres, au Paraguay, sont toutes fondées avant 1700. Elles ne résistent guère à la guerre des Guaranis (1754-1756) et à l'expulsion des jésuites (1767), bien qu'elles aient été théoriquement prises en charge par d'autres ordres : franciscains, dominicains, mercédaires.

En Amérique du Nord, les missionnaires français sont actifs dans la vallée du Saint-Laurent (jésuites) et en Acadie (capucins). Mais ils se heurtent au nomadisme des Amérindiens et aux rivalités entre la France et l'Angleterre. Plus au Sud, l'évangélisation de la Louisiane et des hauts du Mississippi rencontre l'hostilité de la majorité des colons et souffre de la concurrence entre les missionnaires et l'évêché de Québec [38].

Aux Antilles françaises, les Amérindiens, peu nombreux et relégués dans des « îles-réserves », n'attirent guère les missionnaires. Quant aux esclaves noirs, leur christianisation est compromise par le refus de les affranchir. Un « réveil missionnaire » se produit cependant dans les années 1780, conséquence d'une nouvelle pastorale des « curés des nègres » qui s'efforcent de les rendre moins malheureux [39].

En Afrique [40], les efforts missionnaires, déjà très limités aux XVIe et XVIIe siècles, sont compromis par le déclin politique des puissances européennes dans ce continent. Ainsi, les Portugais perdent peu à peu tous leurs forts en Afrique orientale au profit du sultan d'Oman, la chute de Mombasa, en 1729, mettant fin à leur présence dans la région. Au Congo, la guerre avec les Portugais suivie, en 1665, d'une guerre civile, oblige les capucins à se replier en Angola, où l'évangélisation ne progresse cependant pas.

Des missionnaires capucins et dominicains sont envoyés régulièrement sur les côtes du Guinée, mais sans grand résultat, en dehors du royaume de Warri, dans le delta du Niger, au cours du premier tiers du XVIIIe siècle.

Les missions catholiques peut-être les plus connues sont celles qui ont eu lieu en Asie : Inde, Chine, Indochine, Japon... Mais il n'en reste plus grand chose à la fin du XVIIIe siècle. C'est au Japon que l'évangélisation est interrompue en premier. La persécution débute en 1614 et le pays est fermé, en 1638, à tous les Européens, sauf les Hollandais qui se contentent de pratiquer le commerce. Le dernier grand martyr a lieu en 1697 (trente-cinq morts) et un prêtre italien meurt à Edo en 1708. Il n'y a plus ensuite aucun missionnaire.

En Chine, le principal obstacle à l'action missionnaire est la querelle des rites. Les rites chinois sont interdits en 1704. Le nombre des missionnaires baisse aussitôt, les Pères des Missions étrangères quittent le Yunnan et le Sichuan. Le décret de 1704 est confirmé par la constitution *Ex illa die*, ce qui amène l'empereur Kangxi à interdire, en 1717, la diffusion du christianisme en Chine. Des persécutions ont lieu. Les dispositions strictes d'Innocent XIII, puis de Benoît XIV, n'arrangent rien et seuls les « savants jésuites » peuvent rester dans le pays. Ils ne réussissent pas à empêcher les persécutions. La Compagnie de Jésus disparaît en 1773. Des lazaristes sont alors reçus à Pékin en tant que mathématiciens et artistes, mais ils ne peuvent pas faire de prosélytisme [41].

En Indochine, les missions sont rendues difficiles par les guerres qui opposent les différents royaumes entre eux. De fréquents édits de proscription obligent souvent les missionnaires à un apostolat clandestin, encore compliqué par la querelle des rites.

Les missions en Inde se sont faites sous l'égide du Portugal. Mais l'empire portugais disparaît peu à peu sous les coups de boutoir de l'Angleterre et des Provinces-Unies. Il n'en reste pratiquement rien dans la deuxième moitié du XVIIe siècle. De plus, les conflits entre le Portugal et la congrégation De propaganda fide ne facilitent pas la tâche missionnaire, ni les oppositions politiques et commerciales entre les puissances européennes. Des jésuites sont présents à la cour du Grand Moghol, mais le souverain est musulman et Aurangzeb, qui règne de 1658 à 1707, interdit les conversions au christianisme. Dans le Maduré (Inde du Sud), la mission jésuite avait cherché à s'accommoder des pratiques hindoues. Cela donne lieu, comme en Chine, à une querelle des rites avec une condamnation, par le légat Maillard de Tournon en 1704, des méthodes jésuites. Les débats qui suivent aboutissent à toute une série de condamnations, dont la bulle *Omnium sollicitudinum* de Benoît XIV (1744), qui fait le catalogue de tout ce qui est interdit. Tout cela suscite des réactions hostiles des Indiens qui estiment qu'on touche aux fondements de leur civilisation et des divisions parmi les missionnaires, y compris parmi les jésuites. Quelques-uns, au XVIIIe siècle, poursuivent malgré tout leur œuvre d'évangélisation en se mêlant aux brahmanes, tels les pères Hanxleden (1681-1732) et Beschi (1680-1747) [42].

La mission continue cependant, à l'Ouest vers l'Afghanistan et à l'Est vers le Tibet. Jésuites et capucins ont été également actifs au XVIIe siècle en Perse et sur ses confins, Mésopotamie, Géorgie, Arménie. Mais ces missions disparaissent peu à peu au siècle suivant, par manque de personnel et à cause de l'hostilité des Turcs et des puissances voisines.

Le bilan, pour les missions catholiques, n'est pas totalement négatif au XVIIIe siècle. Des entreprises sont encore réalisées, souvent dans des territoires encore presque entièrement inconnus. Mais, le plus souvent, on note un temps d'arrêt et même une régression qui contrastent avec le dynamisme protestant. Pour comprendre cette différence, il est nécessaire de revenir sur les milieux missionnaires afin de mieux les connaître.

3- Les puissances missionnaires

Les missions dépendent toujours, directement ou indirectement, des États. La papauté, considérant qu'elle avait la responsabilité de l'évangélisation dans le monde, avait délégué son pouvoir, en 1508, à l'Espagne et, en 1514, au Portugal en instaurant le système des patronats. Ce sont ces deux puissances, les seules à l'époque à posséder une flotte suffisante et des territoires non européens, qui doivent organiser les Églises nouvelles dans les territoires nouvellement découverts et conquis. Ce système, qui donne une solution immédiate à la question de l'évangélisation, a de nombreux inconvénients, car les intérêts politiques et économiques des deux États sont quelquefois contradictoires avec la mission, car ils n'ont bientôt plus les moyens matériels et financiers d'accomplir cette tâche, car, enfin, de nouvelles nations se lancent dans la conquête coloniale. C'est pour y remédier qu'est créée en 1622 la Congrégation De Propaganda Fide qui a pour but de centraliser à Rome et de diriger toutes les missions, ce qui l'amène à s'opposer aux patronats. Elle dépend malgré tout en partie des États, ne serait-ce que pour l'envoi des missionnaires qui doivent pouvoir circuler d'Europe vers les régions à évangéliser.

Or, au XVIII^e siècle, les puissances catholiques sont considérablement affaiblies. Le déclin portugais avait débuté dès la fin du XVI^e siècle. Uni à l'Espagne de 1580 à 1668, le pays perd même un moment, de 1630 à 1654, ses possessions brésiliennes et, définitivement, la plus grande partie de ses territoires aux Indes orientales. Il reste des missionnaires qui assurent le rayonnement spirituel du patronat portugais, mais les communications entre l'Europe et les terres de mission sont très difficilement assurées. Quant à l'Espagne, la fin de sa « prépondérance » peut être datée des années 1660, voire du début du XVII^e siècle. Elle conserve certes son empire américain avec même une avancée de la colonisation du Mexique vers la Californie et la Louisiane ; mais le piémont des Andes et tous les territoires au Sud de Santiago et Buenos Aires restent en grande partie inconnus. En Asie, seules les Philippines appartiennent à l'Espagne, et encore sont-elles occupées par les Britanniques de 1762 à 1764.

Quant à la Propagande, elle se heurte à la volonté des Espagnols et des Portugais de maintenir intacts les droits du patronat et donc de contrôler toutes les missions se déroulant dans leurs territoires, d'autant que, pour eux, l'évangélisation doit aboutir à l'assimilation ; ainsi, même dans les réductions jésuites, au XVIII^e siècle, les Indiens apprennent l'espagnol, ils participent à des travaux d'intérêt public au bénéfice de l'Empire des Indes, des commerçants espagnols leur vendent à certaines occasions leurs produits [43]. Dans les paroisses indiennes (doctrinas) du diocèse de Mexico, on passe entre 1754 et 1756 de quatre vingt quatre à deux cent soixante deux écoles enseignant le castillan, ce qui conduit à une « seconde acculturation [44] ».

La Propagande se heurte également à la diversité et à l'autonomie des ordres religieux. Le général des jésuites, par exemple, peut envoyer où il veut des missionnaires, privilège renouvelé en 1649, alors que la Propagande exige de pouvoir approuver chaque mission, d'avoir le nom de tous les missionnaires, d'obtenir un rapport annuel des entreprises effectuées. Elle tente de contourner l'obstacle en nommant des évêques ou des vicaires apostoliques ne dépendant que d'elle, de former des catéchistes et un clergé indigènes, d'envoyer des prêtres séculiers ; pour cela, est ouvert à Paris en 1663 le séminaire des Missions Étrangères [45]. Mais les résultats sont modestes : trois cent dix sept départs seulement ont lieu jusqu'en 1800. D'autres séculiers, notamment des lazaristes, sont au service de la Propagande. Malgré cela, le personnel missionnaire de la Propagande reste peu nombreux. Il en est de même du clergé indigène, la création de séminaires en pays de mission étant difficile et la formation des futurs prêtres à Rome étant très coûteuse. Manquant de moyens, la Propagande ne peut prendre la relève des premiers pays colonisateurs. Elle s'appuie en partie sur la France mais cet État, qui domine l'Europe dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, perd la maîtrise des mers au siècle suivant ainsi que nombre de ses colonies.

Ce sont les États protestants qui deviennent les plus importants sur les océans. Le moins connu est le Danemark. Il s'agit d'une puissance coloniale mineure, qui possède cependant le Groenland et des territoires en Inde du Sud (Tranquebar, depuis 1616) et du Nord (Serampore, Akna et Pirapur depuis 1755), dans les Caraïbes (îles Saint-Thomas, Saint-John et Sainte-Croix, acquises de 1666 à 1733), en Afrique (Osu, Takoradi au Ghana, depuis 1663). Mais il n'est guère question de mission au Danemark avant le début du XVIII^e siècle. Tout juste peut-on citer l'aumônier de la Compagnie commerciale danoise Wilhelm Johann Müller, sur la Côte de l'Or, de 1662 à 1670 [46]. Mais l'Université de Copenhague est un bastion de l'orthodoxie luthérienne, pour qui toute idée de mission est exclue car c'est une tâche apostolique, non transmissible aux pasteurs [47]. Frédéric IV, cependant, introduit des piétistes à sa Cour, dont un ami de Francke, Lütken. Ce sont eux qui convainquent le roi de son devoir missionnaire. C'est l'origine de la mission de Tranquebar, puis de celle de Thomas von Westen chez les Lapons, en 1716. Un Collège des Missions est institué en 1714 pour administrer les missions en Inde et chez les Lapons. Dans ce contexte, Egede part évangéliser les Eskimos du Groenland. Toutes ces expéditions, on le remarque, ont lieu en territoire danois ; d'une certaine manière, ces missions ne sont que la conséquence du devoir qu'a le prince d'évangéliser ses propres sujets ; c'est d'ailleurs un des principaux arguments d'Egede pour obtenir le droit de partir. Ce n'est qu'en 1725 que la mission de Tranquebar déborde du territoire danois, mais c'est une initiative des missionnaires piétistes, non l'application d'une directive royale. En 1731, Zinzendorf, à l'occasion de son voyage à Copenhague pour assister au couronnement de Christian VI, rencontre un esclave noir de Saint-Thomas. Sa vocation missionnaire s'éveille et rencontre la politique désormais affirmée du Danemark, d'où la mission aux Antilles danoises. Ces efforts missionnaires du Danemark, les premiers d'un État luthérien, commencent à être soutenus par d'autres États également marqués par le piétisme, comme le Wurtemberg, qui organise en 1715 une collecte pour la

mission danoise [48].

Les Provinces-Unies ont toujours pris au sérieux le devoir d'apporter l'Évangile aux peuples vivant dans leurs colonies. La VOC, fondée en 1602, puis la WIC (Westindische Compagnie) en Amérique, ont dans leurs statuts la promotion de l'Église réformée néerlandaise. Antoine Walaëus, un des rédacteurs des canons de Dordrecht (1609), fonde en 1622 le *Seminarium Indicum* à Leyde, à la demande de la VOC, afin d'instruire dans la foi les colons mais aussi d'apporter le Salut aux païens si l'occasion se présente [49]. De nombreux théologiens développent la pneumatologie de Calvin et sa vision du règne du Christ en voie d'accomplissement. Gisbert Voetius (1588-1676) présente la mission comme devant convertir les non-chrétiens pour implanter l'Église dans le monde entier, afin que la grâce divine soit manifestée et glorifiée. Le fondement de la mission provient du cœur même de Dieu. Voetius précise que les nouvelles églises n'ont pas à être soumises à celles dont elles sont issues, ni faire allégeance aux gouvernements. Il récuse aussi l'usage de la force [50]. On trouve des considérations semblables chez Justus Heurnius (1587-1652), auteur d'un *De Legatione Evangelica ad Indos capessenda* (Leyde, 1618) et missionnaire en Inde de 1624 à 1638, chez Johannes Hoornbeek (1617-1666), auteur d'un *De Conversione Indorum et Gentilium Libri duo* (Leyde, 1663), Willem Teellinck ou Jodocus van Lodenstein. Notons que tous ces auteurs appartiennent à la Nadere reformatie, courant qu'on peut rapprocher du piétisme ou du puritanisme. Cette théologie missionnaire néerlandaise explique l'intérêt continu porté par les pasteurs des colonies à l'évangélisation des indigènes, mais aussi le refus, avant les années 1735-1740, de toute autre église, et la quasi absence de mission dans des territoires ne dépendant pas des Provinces-Unies.

En Angleterre, les compagnies qui exploitent les colonies américaines ont toutes inscrite dans leur charte une mission d'évangélisation. C'est par exemple le cas de la Massachusetts Bay Company, mais elle ne fait rien avant 1644, date à laquelle, pour répondre aux missions jésuites, la Cour générale du Massachusetts décide de l'envoi de missionnaires auprès des Indiens. Mais les quelques pasteurs et prédicateurs qui se soucient des Indiens sont des personnalités isolées, généralement liées au mouvement puritain. On peut ainsi citer Thomas Shepard (1605-1649), Daniel Gookin (1612-1687), Thomas Mayhew (1621-1657), Increase Mather (1639-1723) et son fils Cotton (1663-1728) et surtout John Eliot (1604-1690). Ailleurs, les efforts missionnaires sont presque inexistantes. Les indigènes sont invités dans les églises des comptoirs anglais, mais cela ne va guère plus loin. La Society for the Propagation of the Gospel in New England est fondée dès 1649, mais elle est longtemps la seule société missionnaire. Ce n'est qu'au tournant du siècle qu'en apparaissent d'autres : Society for Promoting Christian Knowledge (1698), Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (1701), Society in Scotland for Propagating Christian Knowledge (1709). Ces créations se situent dans le contexte d'un renouveau de la piété à la suite de la Glorieuse Révolution : une volonté de réforme des mœurs, de charité active, de communion plus fréquente, de propagation de la Bible et de livres pieux ; on peut y discerner une influence des idées puritaines et de celles des églises non-conformistes, désormais tolérées. Le point important est cependant cette volonté nouvelle de l'Église anglicane de promouvoir réellement l'Évangile dans les colonies anglaises, à l'heure où l'Angleterre domine les mers. Mais elles ne sont pas uniquement tournées vers l'extérieur, elles s'intéressent aussi, par exemple, à l'anglicisation et à la réformation des Highlands.

4- L'évolution de la pensée missionnaire

Tout ce qui précède suggère l'importance de la mutation de la pensée missionnaire, notamment protestante. Le piétisme, en particulier, a joué un rôle fondamental dans le développement des missions protestantes. Le luthéranisme était resté particulièrement fermé à toute idée de mission. De rares luthériens avaient cherché à propager l'Évangile en dehors de l'Europe. Parmi eux, on peut citer Wilhelm Johann Müller sur la Côte de l'Or, déjà mentionné ; Peter Heyling (1607-1652) en Éthiopie ; c'est un juriste de Lübeck, ami de Grotius [51] ; ou encore l'envoi du pasteur Dannenfeldt en Gambie en 1654 par le duc Jacob de Kurland, oncle de l'électeur de Brandebourg [52]. Quelques théologiens, souvent proches des spiritualistes, ont appelé à la conversion des païens : Balthasar Meisner (1587-1626) à Wittenberg, Georg Calixt (1586-1656) à Helmstedt, Ludwig Dunte (1597-1639) à Erfurt, l'aristocrate autrichien Justinian von Welz (1621-1668) [53]. Mais le courant largement dominant, exprimé dans les *Loci theologici* (1610-1622) de Johann Gerhard, considère que la tâche d'évangélisation était propre aux apôtres et que l'Église actuelle doit simplement administrer les sacrements et proclamer l'Évangile en son sein [54]. Le piétisme, en ses débuts, n'introduit qu'une différence mineure : Spener (1635-1705), en effet, pense que le commandement missionnaire n'est pas abrogé car, en beaucoup d'endroits, il ne reste plus rien de la prédication apostolique ; mais il avoue ne pas savoir comment le mettre en œuvre. Christian Gerber (1660-1731), en 1690, insiste également sur le devoir missionnaire et propose un impôt pour le financer. À Halle, Francke (1663-1727) est également sensible à ce devoir. En Hesse, Conrad Mel (1666-1733) présente un plan missionnaire précis en 1701 dans son *Schauburg der Evangelischen Gesandtschaft*.

Au départ, sur la question missionnaire, le piétisme ne se distingue du luthéranisme orthodoxe que par sa spéculation théologique et sa rhétorique. Il n'y a en effet, concrètement, aucune mission piétiste avant 1706. Il faut une volonté politique, du roi du Danemark, pour inscrire les proclamations de principe dans les faits. Mais, sur le plan de la pensée, des ruptures décisives se sont produites. Tout d'abord, l'idée que le commandement missionnaire ne s'est pas arrêté aux temps apostoliques. Les piétistes ne se considèrent pas comme des pasteurs chargés de s'occuper exclusivement de leur église, ce sont des apôtres. Chrétiens régénérés, ils annoncent le Christ crucifié et rédempteur

et sont chargés de transformer le monde, de réaliser le Royaume de Dieu. Proclamer l'Évangile aux nations devient un but, d'autant plus nécessaire qu'il y a chez beaucoup d'entre eux une urgence eschatologique forte, alors qu'elle avait disparu chez la plupart des luthériens. Mel explique que le commerce et les alliances princières permettent à présent d'aller partout dans le monde, signe qu'on est dans les derniers temps et que les païens vont se convertir avant même les juifs. En 1715, Zinzendorf et Watterville se demandent si tous les païens ne vont pas se convertir avant qu'eux-mêmes soient adultes. L'enseignement traditionnel sur l'expansion mondiale du christianisme aux temps apostoliques, sur la non-transmission du ministère des apôtres, sur la malédiction des païens actuels, finit par être violemment combattu par Bartholomée Ziegenbalg qui récuse les idées que la grâce de Dieu n'agit plus autant qu'auparavant et que Dieu aurait pu, s'il l'avait voulu, convertir les païens sans aucune force humaine. Avec le piétisme apparaît une vision plus personnelle, plus volontaire du christianisme qui prend une dimension intérieure marquée. La réforme doit émaner de dévots et non des injonctions de l'Église, d'où la méfiance des piétistes envers l'Église institutionnelle comme envers l'État confessionnel. D'autre part, l'accent mis sur la décision personnelle du chrétien rompt le lien entre Église et État. Tous les habitants d'un territoire ne sont pas forcément de vrais chrétiens. Le travail missionnaire ne peut donc pas être abandonné aux gouvernements coloniaux, même s'il a fallu faire des compromis en se mettant sous l'autorité des États ou des sociétés commerciales. Mais, et c'est une caractéristique des missions piétistes, l'évangélisation ne tient pas compte des frontières et même les territoires qui ne sont pas sous la domination de puissances luthériennes peuvent être parcourus par les missionnaires. Le caractère très personnel du christianisme piétiste, l'acceptation de la souffrance, voire du martyre, à la suite du Christ, permettent d'envisager l'envoi d'un petit groupe de personnes intéressées par la tâche missionnaires, un peu l'équivalent des religieux de l'Église catholique – ce qui comble une lacune de l'ecclésiologie réformée [55]. Il faut toutefois distinguer entre les diverses formes de piétisme [56]. Si la mission de Tranquebar est la mieux documentée, grâce à la publication très régulière des rapports de mission (108 rapports publiés de 1710 à 1770) servant de brochures publicitaires afin de récolter des fonds, un peu comme les Lettres édifiantes et curieuses des jésuites, il n'en reste pas moins que c'est la seule entreprise du cercle piétiste de Halle, dirigé par Francke. En revanche les frères moraves de Herrnhut, la communauté fondée par le comte de Zinzendorf (1700-1760), se sont livrés à d'innombrables missions à partir de 1732, sans pour autant qu'on parle beaucoup de mission et qu'on diffuse de brochures avant 1765. Ces différences renvoient à deux conceptions différentes de la mission. Halle envoie à Tranquebar des pasteurs bien formés à l'Université, qui ont une haute conception de leur dignité et qui sont très agressifs envers la culture hindoue, pratiquant la controverse comme ils le feraient en Europe avec les catholiques ; ils se livrent à l'enseignement, à la catéchèse, mais restent à l'écart de la population indigène ; car, pour eux, la conversion est un long processus de substitution des vérités chrétiennes à l'élément païen au terme d'un combat de pénitence (Bußkampf). Ils sont secondés dans cette tâche sur le terrain par des catéchètes locaux, les missionnaires se limitant peu à peu à l'enseignement et à la pastorale. D'une certaine manière, ils sont de fidèles pasteurs luthériens piétistes, transmettant le même message qu'en Europe et avec à peu près les mêmes méthodes. C'est ce qui explique les mauvaises relations avec Halle de certains missionnaires particulièrement intéressés par la culture tamoule, comme Ziegenbalg ou Schwartz.

Les missions de Herrnhut sont très différentes. Ceux qui les entreprennent ne sont guère formés : les premiers sont de simples chrétiens animés d'une foi profonde proclamant l'amour de Jésus-Christ au nom du sacerdoce universel ; une formation leur est donnée à partir de 1740, axée sur les langues et les réalités concrètes de la mission, mais elle reste bien inférieure à celle qui est prodiguée à Halle. Sur place, les Moraves vivent avec les indigènes, travaillent avec eux, les instruisent à l'occasion de cours de chant, d'une réunion religieuse ou d'une veillée. Il n'y a pas de leçon formelle de catéchisme. En cela, ils sont fidèles aux idées de Gerber qui considérait que la piété prime sur la formation, qu'il ne faut pas apparaître comme un enseignant mais se mêler aux marchands de toute condition, pour prêcher le vrai Dieu comme par accident [57]. Le but, pour Zinzendorf, n'est pas de former de nouvelles églises luthériennes, mais de former des communautés, des structures provisoires accueillant les nouveaux chrétiens. Ceux-ci doivent se sentir pécheurs afin d'accueillir spontanément le Sauveur crucifié et accepter ainsi leur salut ; la pénitence (Buße) a ainsi un aspect plus psychologique, valorisant le sentiment de la même manière que les méthodistes ou les prédicateurs du Grand Réveil nord-américain, à la même époque.

Ce rapprochement nous ramène aux autres grandes communautés protestantes missionnaires, les puritains et les non-conformistes anglais. De tradition calviniste, ils insistent sur la prédestination. Mais elle est vécue dans une urgence eschatologique et millénariste [58] ; alors que Calvin pensait encore vivre le temps de l'Antéchrist (tout en affirmant que le Royaume continue à s'édifier jour après jour), les puritains sont persuadés que cette période s'achève et qu'on entre dans la phase finale, celle de l'expansion de l'Église, marquée par la conversion des juifs et des païens ; aussi, si certains se considèrent comme des élus de Dieu envoyés en Amérique pour cultiver leur jardin en négligeant (ou délogeant) les populations autochtones, d'autres, comme Eliot, pensent qu'ils sont prédestinés à faire avancer le Royaume par la conversion. Ils sont ainsi davantage attentifs à d'autres thèmes centraux chez Calvin, le règne du Christ, la gloire de Dieu, l'action de l'Esprit-Saint [59]. La notion de gloire de Dieu, notamment, tend à supplanter celle de souveraineté de Dieu, donnant un aspect plus actif à la prédestination : dans l'enseignement traditionnel, Dieu souverain accomplissait seul le salut dans les âmes ; à présent, on insiste sur l'association de l'homme à l'accomplissement de la gloire divine. Puis, peu à peu, l'accent est mis sur la miséricorde divine, sur l'amour de Dieu que l'on ressent en soi. Cela reflète la tendance générale de toute l'époque à insister plus sur la bonté que sur la justice divine, sur la valorisation de l'idée de bonheur. Cet amour ressenti doit aussi être un amour pour l'humanité

perdue, pour ces frères qu'il faut enrichir spirituellement pour qu'ils reconnaissent eux aussi le salut donné gratuitement par Dieu. Dans cette perspective, les différences entre confessions chrétiennes, au moins entre celles qui sont issues de la réforme protestante, apparaissent mineures, ce qui explique, sinon le caractère œcuménique de certaines missions, du moins la collaboration entre luthériens et calvinistes de toutes tendances dans les lieux où ils se côtoient. Ce dernier caractère nous permet de revenir aux piétistes, ou plus précisément aux frères moraves, pour qui les différences confessionnelles sont secondaires et qui peuvent se mettre sans difficultés au service du roi du Danemark comme de la VOC ou de la SPCK.

On assiste donc, dans la pensée protestante, à un changement de paradigme [60]. Le protestantisme « classique », des XVIe-XVIIe siècles, se caractérisait par la justification par la foi : l'important n'est pas ce que nous pouvons faire pour le Salut, mais ce que Dieu accomplit en nous ; par l'idée que la nature humaine est profondément pécheresse ; par l'expérience personnelle, subjective, du salut et la responsabilité de l'individu, par opposition au groupe ; par le sacerdoce de tous les croyants ; par le rôle central des Écritures. Or la plupart de ces points sont remis en question : on considère que l'homme participe à l'avènement du Royaume, ce qui permet d'avoir une vision plus optimiste de la nature humaine ; si le salut est expérimenté, ressenti, personnellement, il est du devoir des chrétiens d'annoncer le salut à leurs frères ; mais, au moins dans certains groupes comme les piétistes de Halle, cela amène à confier l'évangélisation des païens à des missionnaires spécialisés et non à tous les croyants. Ces changements permettent ainsi au protestantisme de devenir vraiment missionnaire.

Du côté catholique, les changements ne sont pas moins profonds. La question étant mieux connue, nous pourrions être plus bref. Le conflit qui empoisonne toute la mission catholique, de 1645 à 1742 environ, est la querelle des rites, avec ses diverses variantes, rites chinois ou malabars. Au-delà des questions techniques sur le culte des ancêtres ou d'autres aspects des religions ou spiritualités orientales, cette querelle revêt plusieurs enjeux. Elle peut apparaître, tout d'abord, comme une reprise en main des missions par la papauté. Elle a, d'autre part, un arrière-plan anthropologique important, au point de pouvoir être présentée, au moins partiellement, comme un avatar de la querelle janséniste. À ceux qui affirment que seule la volonté de Dieu fonde un agir humain menant au salut, les jésuites, ou du moins la plupart d'entre eux, défendent un libre arbitre humain permettant un agir juste, ce qui permet une attitude ouverte envers d'autres cultures et l'acceptation de certains éléments des civilisations étrangères. N'exagérons pas l'ouverture des jésuites : il ne s'agit pour eux que d'accommodements sur des points qui leur paraissent mineurs, afin que les rites se purifient peu à peu et soient pleinement compatibles avec le christianisme, seule religion détenant la vérité ; la position n'est pas fondamentalement différente de celle qui est observée face aux coutumes populaires dans les campagnes européennes. Si les accommodements sont plus importants avec les Chinois qu'avec d'autres peuples, c'est que ceux-ci, comme les Japonais et les Indiens, sont considérés, depuis le *De Procurenda Indorum salute* de José de Acosta (1589), parmi les peuples civilisés envers lesquels il faut se conduire comme l'avaient fait les premiers chrétiens envers les Grecs et les Romains. La thèse inverse, anti-jésuite, considère que tous les païens sont irrémédiablement damnés [61].

La défaite des jésuites est le symptôme de la poussée du rigorisme chrétien [62] et d'une conception plutôt pessimiste de la nature humaine, peut-être d'autant plus mise en avant qu'elle s'oppose aux nouvelles idées philosophiques. Elle marque aussi un progrès de la centralisation romaine, qui ne permet plus les initiatives locales. On est donc au rebours de l'évolution du protestantisme. De même, alors que les missionnaires protestants, en particulier les piétistes, s'intéressent aux cultures étrangères, les missionnaires catholiques n'ont que dédain pour elles. Les prêtres des Missions étrangères, en 1787, écrivent que « la plupart des livres des païens ne sont qu'un assemblage monstrueux d'absurdités, de superstitions, de fables et de quelques grands principes de la loi naturelle confondus dans un tas d'ordures [63] ». Ils ne sont pas les seuls. Les premiers récits de missionnaires, au XVIe siècle, montraient souvent l'émerveillement des religieux pour l'Orient ; les récits suivants, y compris ceux des jésuites, sont de plus en plus stéréotypés et critiques envers les peuples lointains [64].

La défaite des jésuites dans le domaine de la conception missionnaire est suivie des attaques contre la Compagnie de Jésus, puis de sa suppression d'abord dans certains pays, puis dans toute l'Église en 1773. Concrètement, cela signifie la fin du plus grand ordre missionnaire (il y a alors trois mille jésuites en poste) ; les autres ordres ont des effectifs beaucoup plus modestes : en 1780, on compte trente-cinq prêtres des Missions Étrangères en Asie. L'Église catholique se prive ainsi d'un personnel nombreux et de qualité, au moment de l'essor des missions protestantes.

Conclusion

Pour comprendre les différences entre catholiques et protestants, il est nécessaire de mesurer le poids des différents facteurs évoqués jusqu'ici. Des historiens protestants, au XIXe siècle, ont tenté d'expliquer le peu de réalisations missionnaires par le fait que les puissances colonisatrices, ayant la maîtrise des mers, étaient catholiques. Mais d'autres ont montré que ce n'était pas un obstacle insurmontable, que ce qui fait problème est que les protestants se soient résignés aussi facilement du non accomplissement de l'ordre divin de propagation de l'Évangile et ne se soient jamais plaint de l'impossibilité matérielle d'honorer la consigne divine [65]. Notons d'ailleurs que l'essor maritime de l'Angleterre et des Provinces-Unies débute dès le début du XVIIe siècle ; que les Danois ont des colonies dès 1616 et surtout les années 1660, que la Suède a eu des colonies de 1638 à 1655 en Amérique (Delaware), aux Antilles et en Afrique, sur la Côte de l'Or. Des possibilités d'envoyer des missionnaires en nombre existaient donc. Inversement, nous avons insisté sur le déclin des puissances catholiques au XVIIIe siècle. Il n'est

cependant pas tel qu'il puisse empêcher les missions. L'Espagne possède toujours toute l'Amérique latine (sauf le Brésil, portugais), une partie des Antilles, la Floride, la Californie et, en Orient, les Philippines ; la France possède le Canada jusqu'en 1759, de nombreux comptoirs en Inde jusqu'en 1761 (mais elle en garde cinq) ; elle possède des îles aux Antilles et l'île de Gorée en Afrique (et toute la côte du Sénégal jusqu'en 1763) ; la Louisiane est française jusqu'en 1763, puis espagnole. C'est pourquoi si, globalement, la prépondérance maritime et coloniale passe des puissances catholiques aux puissances protestantes, ce ne peut être considéré comme un élément décisif pour expliquer l'élan missionnaire, au moins à partir du début du XVII^e siècle.

Il importe d'ailleurs de ne pas exagérer le rôle des États. Il serait bien entendu absurde de nier la nécessité, pour les missionnaires, de s'appuyer sur les puissances coloniales. La constitution des patronats en est la meilleure illustration. Mais il ne faudrait pas pour autant confondre colonisation et mission, pour la période moderne encore moins que pour une période plus récente [66]. Certes, les pasteurs au service des compagnies commerciales néerlandaises ont converti des milliers de personnes ; en Amérique latine, les religieux ont été envoyés en mission par les couronnes d'Espagne et du Portugal ; en Nouvelle-France, les jésuites explorent le pays, repérant les routes et les terres qu'utiliseront commerçants et militaires. Partout, la christianisation, dans la mesure où elle est aussi une assimilation de la culture occidentale, permet aux autorités coloniales de s'imposer plus facilement. Mais il ne faut pas oublier que bien des pays de mission ne dépendent pas de l'Europe ; c'est notamment le cas de la Chine et de l'Inde. Quant aux Moraves, ils prêtent peu d'attention aux frontières et, si le départ de leurs missionnaires dépend de la bonne volonté d'un État, ils s'affranchissent très vite des gouvernements coloniaux une fois sur place ; pour eux, le christianisme dépend d'une conversion personnelle, ce qui signifie que tous les habitants d'un territoire ne sont pas forcément chrétiens. Le lien entre Église et État est rompu.

D'autre part, bien souvent les relations sont mauvaises entre les planteurs, soutenus par les autorités locales, et les missionnaires. On en a donné maints exemples, des jésuites du Paraguay ou du Brésil aux Moraves d'Afrique ou des Antilles ou aux piétistes de Halle en Inde. En effet, malgré tous leurs préjugés, les missionnaires ont une vision positive des populations indigènes, capables d'accueillir le Christ, qui ont, face à Dieu, une dignité égale à celle de tout homme – ce qui va à l'encontre de la vision des colons envers ceux qu'ils exploitent, souvent comme esclaves. Il faudrait bien entendu nuancer le propos : les missionnaires ne prêchent pas la révolte et bien des planteurs finissent par considérer que les esclaves chrétiens sont davantage soumis et travailleurs que les autres ; de plus, les pasteurs et les prêtres au service des colons mais qui peuvent, à l'occasion, convertir des indigènes, sont souvent tout aussi opposés qu'eux aux missionnaires qui vivent au sein des populations locales. Il n'empêche ; surtout dans les territoires protestants, les colons ont peur de ne plus pouvoir exploiter les populations locales si elles deviennent chrétiennes. Ainsi, aux Moluques, un accord entre un sultan et le gouvernement néerlandais interdit aux indigènes de devenir chrétiens.

Notons enfin que la progression du christianisme s'accommode souvent mal des considérations politiques et économiques. Les rivalités entre puissances européennes, surtout quand elles sont de religions différentes, l'esclavage et la traite sont autant d'obstacles à la conversion des peuples des autres continents.

Sans nier, par conséquent, le rôle des États, il importe de le relativiser et d'accorder une grande attention aux idées.

Pour l'historien allemand Warneck, ce sont les conceptions théologiques des réformateurs protestants qui sont en cause. À la même époque, Kawerau explique que toute la première Réformation, de Luther à Melancthon, de Zwingli à Calvin, a mal compris le programme d'évangélisation tracé par les livres saints [67]. On en revient donc aux transformations théologiques, non seulement dans le protestantisme, mais aussi dans le catholicisme, qui font que ces deux religions ne sont plus tout à fait les mêmes au sortir du XVIII^e siècle qu'aux périodes précédentes.

Encore faut-il s'entendre sur ce qu'on appelle mission, pour bien comprendre la portée de ces changements théologiques dans le domaine que nous étudions. Les textes médiévaux utilisent le mot « mission » en deux sens très différents : frais, dépense tout d'abord ; envoi, au sens religieux d'envoi d'une des personnes de la Trinité, d'autre part [68]. Ignace de Loyola innove en parlant de mission en 1540 pour désigner « l'envoi de prêtres dans un pays pour évangéliser une population donnée [69] ». Dans les dictionnaires du XVI^e siècle, on trouve le sens médical d'effusion [70]. L'Inventaire des deux langues française et latine assorti de Philibert Monet (1636) ne donne pas le sens religieux du mot, synonyme simplement d'envoi ou de charge (« mission de messenger », « mission d'ambassadeur »). On ne trouverait pas avant 1611 dans un dictionnaire français le sens d'évangélisation des pays non chrétiens ; missionnaire revêt, en 1631, le sens de « prêtre qui prêche pour l'instruction des chrétiens » et seulement en 1670, celui de « prêtre envoyé en mission dans les pays lointains [71] ». Le sens religieux moderne devient ensuite courant dans les dictionnaires à partir de la fin du XVII^e siècle.

Quelle conclusion tirer de cette analyse lexicographique ? La mission, telle que nous la comprenons, est une invention des temps modernes. Il y a eu, bien entendu, avant Ignace de Loyola, des chrétiens qui sont partis en pays étranger pour évangéliser les peuples païens. Cette activité s'est amplifiée avec la découverte de l'Amérique. Mais elle n'est pas identifiée comme étant l'activité évangélisatrice par excellence. Ce n'est qu'un aspect de la tâche évangélisatrice de l'Église. Ce n'est qu'au XVII^e siècle qu'il en vient à représenter la forme par excellence de propagation de l'Évangile. Tout chrétien qui veut être fidèle à l'enseignement de l'Écriture ne peut que souhaiter la conversion de tout homme. La question est de savoir s'il faut aller au devant des hommes pour leur annoncer le salut ou s'il faut simplement saisir les occasions que Dieu donne. Faut-il suivre à la lettre et de manière volontariste les dernières paroles du Christ dans l'Évangile de Matthieu : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit [72] » ou faut-il attendre que Dieu guide l'Église dans sa

mission, lui ouvrant ou fermant des portes, comme le pense Calvin [73] ? Il semble que, pendant longtemps, la première solution n'était pas une tâche privilégiée. La découverte, à partir de la fin du XVe siècle, d'immenses territoires inconnus jusqu'alors a produit un véritable choc culturel dont une des retombées a été la volonté politique d'aller dans toutes les nations et, en conséquence, d'y faire des disciples. Mais c'est dans les nations qui ont pu en profiter immédiatement que cela s'est fait puis, par extension, dans tout le monde catholique. La mission, au sens moderne du terme, est ainsi devenue une activité essentielle de l'Église. Le tournant théologique pris par le protestantisme au XVIIIe siècle signifie le ralliement à cette conception catholique et moderne de la mission qui valorise l'action humaine. Le paradoxe est que cela se produit au moment où le catholicisme commence à douter de son bien-fondé, en raison d'une vision plus pessimiste de la nature humaine.

[1] Y. Krumenacker, « Le protestantisme et les découvertes au XVIe siècle », in *Découvertes et explorateurs*, Bordeaux, Histoire au Présent / Paris, L'Harmattan, 1994, p. 239-251. Voir aussi *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Champion, 1998.

[2] La source principale est Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil (1578)*, nombreuses éditions modernes ; plusieurs études de Franck Lestringant sur le sujet, dont *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France, au temps des Guerres de Religion*, Paris, Aux Amateurs de livres, 1990.

[3] *Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe siècle*, t. 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

[4] V. Themudo Lessa, Mauricio de Nassau, o Brasileiro, São Paulo, 1937.

[5] J. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*, Oxford, Clarendon, 1995, p. 951-956.

[6] Ch. L. Chaney, *The Birth of Missions in America*, Pasadena, William Carey Library, 1976.

[7] W. Raupp (dir.), *Mission in Quelltexten. Von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz 1910*, Verlag der Evang.-Luth. Mission Erlangen – Verlag der Liebenzeller Mission Bad Liebenzell, 1990, p. 78-80.

[8] Y. Krumenacker, « Partir au Groenland au 18e siècle. Autour de la mission de Hans Egede », in Jean Pirotte (dir.), *Les conditions matérielles de la mission*, Karthala, 2005, p. 47-58 ; F. Gad, *The History of Greenland*, Londres, C. Hurst & Company, 1973, t. 2.

[9] W. Germann, *Ziegenbalg und Plütschau : Die Gründungsjahre der Trankebarschen Mission*, Erlangen, Deichert, 1868 ; A. Lehmann, *Es begann in Tranquebar. Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien*, Berlin, Evangel. Verlag-Anst., 1955.

[10] W. Raupp (dir.), *Mission in Quelltexten...*, op. cit., p. 178 s. ; F.W. Bautz (dir.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon désormais BBK*, Herzberg, Verlag Traugott Bautz, 1975-1997, t. 1, col. 1335-1337, et t. 5, col. 40-43.

[11] Ch. L. Chaney, *The Birth of Missions in America*, op. cit.

[12] J. Faure, *Histoire des missions et Églises protestantes en Afrique occidentale des origines à 1884*, Yaoundé, Clé, 1978, p. 28-30.

[13] En plus des études citées note 8, on peut consulter, en français, la relation d'Egede : *Description et histoire naturelle du Groenland*, par Mr Eggede, traduite en françois par Mr D.R.D.P., à Copenhague et à Genève, chez les frères C. & A. Philibert, 1763.

[14] BBK, t. 1, Verlag Traugott Bautz, 1975-1997, notices Beck Johann et Böhmisch Friedrich.

[15] N.H. Frandsen, « Literacy and Literature in North Greenland 1791-1850 », *Études Inuit*, 1999, p. 69-90.

[16] E.-A. Senft, *L'Église de l'Unité des Frères*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1888 ; J. Blocher, J. Blandenier, *Précis d'histoire des missions*, t. 1, Nogent-sur-Marne, Institut biblique de Nogent, 1998.

[17] F. Staehelin, *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert*, t. 2, Herrnhut, 1913-1920 ; Blocher, Blandenier, *Précis...*, op. cit., ch. 25.

[18] Blocher, Blandenier, *Précis...*, op. cit., ch. 25 ; Raupp, *Mission in Quelltexten...*, op. cit. ; BBK, t. 1, notice Dober.

[19] P. Hoover, *Behold the Lamb. The Story of the Moravian Church* : <http://www.AllGodsWord.com/Btl> (consulté le 10 février 2007), p. 199-200

[20] P. Hoover, *Behold the Lamb...*, op. cit., p. 196-199

[21] P. Hoover, *Behold the Lamb...*, op. cit., p. 199

[22] BBK, t. 5, notice Liele.

[23] Blocher, Blandenier, *Précis...*, op. cit., ch. 20

[24] Blocher, Blandenier, *Précis...*, op. cit., ch. 20

[25] P. Hoover, *Behold the Lamb...*, op. cit., p. 150-164.

[26] P. Hoover, *Behold the Lamb...*, op. cit., p. 193-196

[27] Ty M. Reese, « 'Shepp in the Jaws of So Many Ravenous Wolves' : the Slave Trade and Anglican Missionary Activity at Cape Coast Castle, 1752-1813 », *Journal of Religion in Africa*, 2004, p. 348-372 ; Faure, *Histoire des missions...*, op. cit., p. 29-30.

[28] C.R. Boxer, *The Dutch Seaborne Empire 1600-1800*, Londres, 1965, p. 152.

[29] J. Faure, *Histoire des missions...*, op. cit., p. 31.

- [30] J. Israel, *The Dutch Republic...*, op. cit., p. 951-956 ; J. McManners (ed.), *The Oxford Illustrated History of Christianity*, 1992, p. 329-331.
- [31] P. Hoover, *Behold the Lamb...*, op. cit., p. 191.
- [32] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 16, p. 135-136.
- [33] P. Hoover, *Behold the Lamb...*, op. cit., p. 192-193.
- [34] Sur les missions catholiques en général, la plus vaste synthèse reste, malgré son a priori confessionnel, celle dirigée par S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques*, Paris-Monaco, Grund, 1956-1959.
- [35] Vaste synthèse de D. Deslandres in Marc Venard (dir.), *Histoire du Christianisme*, t. 9, Paris, Desclée, 1997, p. 618-664.
- [36] *Ibid.*, p. 619.
- [37] *Ibid.*, p. 641.
- [38] *Ibid.*, p. 668-680.
- [39] G. Debien, « La christianisation des esclaves aux Antilles françaises aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 1967, p. 99-111 et 525-556.
- [40] Synthèse de Ph. Denis, in Marc Venard (dir.), *Histoire du Christianisme*, t. 9, Paris, Desclée, 1997, p. 737-754.
- [41] Parmi les nombreux travaux sur les missions en Chine, on peut retenir J.-P. Duteil, *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine, de la mort de François-Xavier à la dissolution de la Compagnie de Jésus (1552-1774)*, Paris, Arguments, 1994.
- [42] D. Ferroli, *The Jesuits in Malabar*, Bangalore, 1939 ; J.C. Houpert, *Constantius Beschi s.j., missioner and scholar (1680-1747)*, Trichinopoly, 1925.
- [43] E. Préclin, E. Jarry, *Les Luites politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles* (A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'église*, t. 19), Paris, Bloud & Gay, p. 113.
- [44] S. Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1988.
- [45] J. Guennou, *Les Missions Étrangères de Paris*, Paris, Fayard, 1986.
- [46] W. J. Müller, *Die Africanische auf der Guineischen Gold-Cust gelegene Landschafft Fetu*, Hambourg, 1673 (rééditions en 1675 et 1676).
- [47] Y. Krumenacker, « La Conversion interdite ? Lectures de l'évangélisation primitive par le protestantisme de l'époque moderne », in J. Borm, B. Cottret, J.-Fr. Zorn (dir.), *Convertir/Se convertir. Regards croisés sur l'histoire des missions chrétiennes*, Paris, Nolin, 2006, p. 55-67.
- [48] W. Raupp, *Mission in Quellertexten...*, op. cit.
- [49] W. Raupp, *Mission in Quellertexten...*, op. cit., p. 75-76.
- [50] D. J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, Lomé-Paris-Genève, Haho, Karthala, Labor et Fides, 1995.
- [51] W. Raupp, *Mission in Quellentexten...*, op. cit., p. 97-98.
- [52] *Ibid.*, p. 78.
- [53] *Ibid.*, p. 105-108 ; Fr. Laubach (dir.), *Justinian von Welz. Ein Österreicher als Vordenker und Pionier der Weltmission. Seine Schriften*, Wuppertal-Zurich, Brockhaus, 1989.
- [54] Sur les débats au sein du protestantisme, Y. Krumenacker, « La conversion interdite ?... », art. cit.
- [55] Les paragraphes qui précèdent s'inspirent principalement des réflexions de D. J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne...*, op. cit.
- [56] H. Wellenreuther, « Deux modèles de mission piétiste : Halle et Herrnhut », in A. Lagny (dir.), *Les Piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, p. 145-166.
- [57] W. Raupp, *Mission in Quellertexten...*, op. cit.
- [58] J. Delumeau, *Mille Ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995, p. 275-287.
- [59] A. Buckler, « Le programme missionnaire de Jean Calvin », in J. Borm, B. Cottret, J.-Fr. Zorn, *Convertir/Se convertir...*, op. cit., p. 31-53 ; je pense toutefois que si la théologie de Calvin offre des perspectives missionnaires, elle ne délivre pas un programme missionnaire cohérent, comme veut le montrer l'auteur, mais une réforme de l'Église existante, avec son extension éventuelle si l'occasion se présente. Le peu de zèle de la majorité des calvinistes pour la mission, au sens moderne du terme, comme l'absence de toute théologie missionnaire avant le XIXe siècle me semblent être des signes d'un certain manque.
- [60] Pour ce paragraphe, comme pour ceux qui précèdent, je m'inspire librement de D. J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, op. cit.
- [61] Ph. Lécrivain, in M. Venard (dir.), *Histoire du Christianisme*, t. 9, op. cit., p. 758-761.
- [62] J.-L. Quantin, *Le Rigorisme chrétien*, Paris, Cerf, 2001.
- [63] Cité dans J. Comby, *Deux mille ans d'évangélisation*, Paris, Desclée, 1992, p. 192.
- [64] J. Portier, *La critique de la Chine dans la stratégie éditoriale jésuite, mémoire de master 1* (dir. Y. Krumenacker), Université Lyon 3, 2006.
- [65] G. Warneck, *Abriss einer Geschichte des protestantischen Missionen*, Berlin, Warneck, 1898.
- [66] Cl. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation. XVIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 2005.
- [67] G. Warneck, *Abriss...*, op. cit. ; G. Kawerau, *Warum fehlte des deutschen evangelischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts das volle Verständnis für des Missionsgedanken der heiligen Schrift ?*, Breslau, Korn, 1896.

[68] Recherche du mot « mission » sur : ATILF/Équipe "Moyen français et français préclassique", 2003-2005, Dictionnaire du Moyen Français (DMF). Base de Lexiques de Moyen Français (DMF1). Site internet : <http://www.atilf.fr/blmf>.

[69] Cité par A. Buckler, « Le programme missionnaire... », art. cit., p. 33.

[70] A. Rey, Le Robert. Dictionnaire historique de la Langue française, Paris, Le Robert, 1992.

[71] Ibid.

[72] Mt 28, 19 (trad. TOB).

[73] Y. Krumenacker, « Le Protestantisme et les découvertes au XVI^e siècle », art. cit., p. 248-249 ; A. Buckler, « Le programme missionnaire... », art. cit., p. 34-35.