

successives, c'est toute l'histoire récurrente du vrai que pratique l'entreprise du *Totémisme aujourd'hui* qui se voit révélée dans ses procédés. On sait que cette histoire à la fois rétrospective et prospective suppose le recours à une rhétorique très subtile des valeurs de vérité (selon l'expression bachelardienne) qui sont censées émerger au sein même du monde de l'erreur ou de l'illusion, et parfois grâce aux erreurs ou aux malentendus. Dans cette rhétorique de la récurrence, les alliés recherchés sont ceux qui sont dans le vrai, même partiellement, mais sans le savoir (et pour cause), sans comprendre la révolution qu'ils accomplissaient. À lire ainsi le chapitre final consacré à Radcliffe Brown, on comprend mieux la portée du « miracle » que Lévi-Strauss reconnaît dans la découverte en 1951 par cet anthropologue britannique des raisons qui font des faucons et des corneilles des espèces « bonnes à penser » totémiquement, car c'est en effet sinon un miracle du moins un mystère que de découvrir sans le savoir la solution d'un problème totémique que l'on ne se posait plus depuis trente ans. Mais, comme le disait un historien et philosophe des sciences L. Brunshvicg, que C. Lévi-Strauss a eu comme professeur : « Il n'est même pas permis de dire qu'on sait une chose alors même qu'on la fait, tant qu'on ne sait qu'on la fait » (*La connaissance de soi*, 1968).

André Mary.

126.25

ROUTHIER (Gilles),
LAUGRAND (Frédéric), eds.

L'Espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles. Actes du colloque de l'Association francophone œcuménique de missiologie, du Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme et du Centre Vincent Lebbe, Québec, Canada, 23-27 août 2001. Paris-Sainte-Foy (Canada), Karthala-Presses de l'Université Laval, 2002, 437 p. (illustr., tabl.) (coll. « Mémoire d'Églises »).

Les collaborateurs au colloque œcuménique de Québec étaient soit des historiens, soit des anthropologues, soit des théologiens catholiques ou protestants, venus de l'Europe francophone, des Pays-Bas et du Canada, qui avaient en commun une vision renouée de l'histoire missionnaire. Tous ont en effet résolument refusé de s'abandonner au récit de stratégies de conquête face à la périphérie du monde chrétien. Au contraire, ils se sont tournés vers les « récepteurs » du message évangélique, vers les « missionnés », et ils ont cherché à déceler le dialogue qui s'est établi entre eux et les

instances missionnaires, et les innovations qui en ont résulté, d'abord en pays de mission, mais aussi, ce qui est plus surprenant, en pays de vieille chrétienté.

Dans la première partie, qui traite des « Conceptions et représentations de la mission », la contribution qui m'a paru la plus riche (par Antoine Tran Van Toan) expose comment, dans le cas du Vietnam (un cas qui pourrait, sans nul doute, être étendu à la Chine), les innovations théologiques, doctrinales et liturgiques ont été bloquées dès le départ par la rigidité du centralisme romain imposé grâce à la Congrégation pour la Propagation de la Foi (créée en 1622) et à l'institution des vicaires apostoliques (à partir de 1658). Cependant, l'inculturation de la foi est venue spontanément sous la forme d'une paraliturgie autochtone : ce furent de nombreux cultes à la Vierge Marie et aux saints, manifestés par des processions, des pèlerinages, des offrandes de fleurs ; une dévotion imprégnée de dolorisme durant le cycle de Pâques ; des poésies populaires aidant les analphabètes à mémoriser les prières en langue vernaculaire. Et il faut remarquer que cette langue du peuple subit elle-même des transformations syntaxiques sur le modèle des langues occidentales, tandis que la musique des cantiques s'adaptait aux intervalles des six tons du vietnamien. En Chine (selon Shenwen Li, sur laquelle voir *Arch.* 122.84), d'une part, les missionnaires français ne se sont pas contentés de se faire chinois parmi les Chinois en divers registres (onomastique, langue, costume, respect de l'étiquette), mais de surcroît ceux que l'on a appelés les figuristes ont pensé découvrir dans le *Yijing*, le Classique des mutations, des traces d'expressions bibliques, et, d'autre part, plusieurs d'entre eux se sont trouvés, après leur mort, incorporés dans le panthéon bouddhiste ou taoïste.

Au XVII^e siècle, une spiritualité sacerdotale particulière s'est développée ayant pour objectif la mission en terre lointaine, sur les thèmes de la disponibilité absolue et du renoncement à soi jusqu'à l'anéantissement par le martyre ; ainsi énoncée en un répertoire d'exemples héroïques, la mission est devenue une construction imaginaire (selon Bernard Dompnier). Mais il pouvait se faire que la mission trouve sa réalisation dans l'espace européen même, à la frontière de la catholicité : les capucins italiens du XVII^e siècle ont été confrontés dans les cantons protestants des Alpes suisses à des conditions climatiques extrêmes, ce qui les a contraints à renoncer à leur code vestimentaire, et ils se sont trouvés soumis à des charges spirituelles et temporelles qui ne relevaient pas du charisme de leur

ordre ; ils se sont admirablement bien adaptés, par exemple en remplaçant la pastorale de la peur par celle de la séduction et de la simplicité, mais ils n'ont pas réellement innové (selon Chantal Gauthier). Quant à l'appel à la mission à partir du deuxième tiers du XIX^e siècle, ainsi que l'analyse avec finesse Jean Pirotte, il suit, avec une grande diversité de moyens, si totalement le schéma de la propagande politique que l'on peut soupçonner une filiation entre propagande missionnaire et propagande moderne (pp. 115-138).

Un exemple de l'adaptation à une altérité absolue au XIX^e siècle est fournie par les frères bretons de Ploërmel qui, en Guadeloupe, passent, entre 1838 et 1848, de la vision du Noir corrompu à celle de l'esclave souffrant et en viennent à condamner les hiérarchies établies (selon Philippe Delisle). Du côté protestant, le village morave de Herrnhut, fondé en Saxe dans les années vingt du XVIII^e siècle par le comte Nicolas-Louis de Zinzendorf (1700-1760) a été une pépinière de missionnaires qui, dans quarante pays situés du Pôle nord aux zones tropicales, ont porté un idéal évangélique de défense des droits humains et d'œcuménisme, notamment à l'égard des juifs (selon Jacob van Slageren).

La deuxième partie, consacrée aux « Missions chez les autochtones », se concentre sur les négociations culturelles menées à travers le continent américain : le développement d'un chant liturgique en langue vulgaire dans les missions canadiennes (par Paul-André Dubois) ; l'appropriation par les convertis amérindiens de la figure du démon, introduite par les jésuites, pour y récupérer leurs esprits préhispaniques et chamaniques condamnés et, en retour, l'acceptation par les missionnaires de la nouvelle personnalité démoniaque ainsi créée (par F.L.) ; l'innovation d'une « approche ethnomimétique » entreprise par le jésuite Dominique du Ranquet entre 1852 et 1877 parmi les populations algonquiennes de la région du nord du lac Supérieur (par Olivier Servais) ; chez les Amérindiens de la péninsule Québec-Labrador, une lutte idéologique entre les valeurs autochtones et la rigueur disciplinaire du système introduit par les missionnaires (par Denis Gagnon).

La troisième partie, qui survole les « Nouvelles idées, nouveaux modèles missionnaires » au XX^e siècle, souligne la contribution des jeunes Églises à Vatican II, notamment la défense de la langue vernaculaire en liturgie proposée par les Églises d'Afrique et le débat sur le pluralisme des traditions religieuses (par G.R.), même si la recherche du compromis dans la rédaction des textes conciliaires (en latin,

remarquons-le) n'a guère favorisé le déploiement d'innovations (par Eddy Louchez). Une des nouvelles stratégies mises en place après 1960 a été, sous le patronage de monastères occidentaux, l'implantation de communautés monastiques dans les pays de nouvelle chrétienté, des « laboratoires d'inculturation » dit Françoise Jacquin. Un exemple d'innovation liturgique est fourni par l'Église du Congo, qui s'efforce d'adapter le rite romain à sa propre sensibilité, notamment dans ses liens avec les ancêtres (selon Monique Misenga Banyingela) ; l'Église de Kinshasa, elle, a innové en imaginant de nouvelles formes de ministères ecclésiastiques exercés par des laïcs (les *bakambi* (« guides »), créés depuis 1975 (selon Maurice Cheza). Cependant les synodes spéciaux pour l'Amérique (1997) et l'Asie (1998) ont révélé certaines dissonances qui montrent la difficulté d'un langage commun au sein de l'Église universelle et indique que l'innovation reste une tâche d'actualité dans la « nouvelle évangélisation » (par Jacques Gadille).

Du côté protestant, on relève à Madagascar les *toby*, des campements provisoires qui deviennent des centres de Réveils bibliques, et, à côté des pasteurs habilités à baptiser et à donner la Cène, des « bergers » et « bergères » (*mpiandry*) qui animent les Réveils par leurs dons de guérisseurs et d'exorcistes (selon Jean Sauter). La Société des Missions évangéliques de Paris a, de son côté, lancé des « actions apostoliques communes » (ou AAC) destinées à modifier l'attitude des Églises du Nord en leur apprenant à recevoir à leur tour des Églises du Sud (selon Jean-François Zorn).

La dernière partie est consacrée aux « Innovations socioculturelles ». À ce registre appartiennent, en Afrique de l'Est, l'introduction de plantations de caféiers et l'acclimatation de légumes et fruits variés par les spiritains et les pères blancs (selon Annie Lenoble-Bart). Le phénomène de la « Créolité », apparu à la fin des années quatre-vingt dans le christianisme des Antilles françaises, pourrait ouvrir la voie à un processus mondial de créolisation, c'est-à-dire d'une identité plurielle et d'œcuménisme fondamental, ainsi que le propose Philippe Chanson. Au Cameroun, trois sociétés missionnaires issues du protestantisme et du catholicisme ont été actives et ont cru toutes également à la nécessité de joindre le développement à l'évangélisation et de créer des Églises autochtones et libres : la Baptist Missionary Society à partir de 1841, représentée par d'anciens esclaves jamaïcains, la « Pieuse société des Missions » venue du catholicisme allemand à partir de 1890, et, cette même

année, les presbytériens américains (selon Philippe Laburthe-Tolra).

En conclusion, on pourra retenir les remarques du théologien protestant Marc Splindler sur « l'espace missionnaire, lieu d'innovations et de rencontres interculturelles » : dès l'origine, la valorisation de l'idée d'innovation a sous-tendu la mission chrétienne, plus encore dans le protestantisme que dans le catholicisme, et le mouvement œcuménique contemporain pousse au renouveau plus que jamais. On se rappellera aussi que plusieurs collaborateurs au recueil ont souligné que l'œcuménisme a été lancé en terre de mission (l'œcuménisme étant précisément le thème du précédent colloque des mêmes associations, cf. *supra*, 126.11).

Françoise Aubin.

126.26

VAN KLEY (Dale).

Les Origines religieuses de la Révolution française. Paris, Seuil, 2002, 573 p. (bibliogr., index).

L'ambition très élevée que s'est donné cet ouvrage est même une double ambition. Parce qu'il revient à la question déjà si brillamment labourée par tant de grands livres des origines de la Révolution française, question d'autant plus difficile à aborder que la Révolution s'est elle-même conçue et revendiquée comme un saut dans l'inédit, en rupture radicale avec tout ce qui avait précédé. Mais bien plus encore, parce qu'il s'agit ici de prêter des origines de nature religieuse à un immense événement généralement vu comme foncièrement antireligieux, alors que par religion, on entend généralement en France la religion catholique, elle-même perçue comme intimement liée au cours des XVIII^e et XIX^e siècles à la monarchie et même à la contre-révolution. L'auteur nous en avertit d'emblée, ces « origines » ne seront pas conçues comme simples ni unidirectionnelles. Il nous paraît d'autant plus pertinent de suivre son invitation à distinguer dans ce livre deux parcours de lecture relevant de deux échelles du temps différentes.

Le premier de ces parcours s'attache à reconstituer un processus de déconstruction : l'objet en est un absolutisme bourbon miné, bien plus encore que par les Lumières, par des controverses religieuses envisagées depuis 1560 jusqu'à 1791. Car, si l'historien américain D.V.K. doit un renom international aux ouvrages qu'il a consacrés au jansénisme, ces origines religieuses de la Révolution ne sont pas, ou tout au moins pas seulement, des origines jansénistes. L'impressionnante érudition

déployée ici remonte aux guerres de religion pour reconstituer une continuité séculaire logée dans l'association entre religion et contestation politique, parfois même subversion. Une continuité qui tient à des thèmes qui rebondissent d'une époque à l'autre, le premier chapitre montrant comment des revendications de la Ligue et des thèmes monarchomaques calvinistes peuvent s'associer pour constituer un fonds ouvert à qui veut y puiser. Mais continuité aussi, – ce qui du point de vue des effets produits s'avère tout aussi efficace –, dans la perception des acteurs, celle du peuple de Paris qui constitue un des premiers héros de ce livre, comme dans celle du pouvoir : les curés jansénistes parisiens en héritiers et continuateurs de la Fronde.

À ce processus de déconstruction, le jansénisme vient à son tour apporter une contribution d'autant plus efficace qu'elle joue sur des registres très divers. À la suite des remarquables travaux de René Taveneaux et avec le soutien actif de François Furet, l'attention des historiens a été, de longtemps, attirée par les crises qui, en réponse à la publication en 1713 de la bulle *Unigenitus* censée assurer l'éradication du jansénisme, ont scandé sans répit tout le XVIII^e siècle français : appels et rappels des opposants à la bulle, affaire dite « querelle des sacrements » des années 1750, lorsque l'archevêque de Paris a prétendu soumettre l'administration des derniers sacrements aux mourants à la production de billets de confession délivrés par des directeurs de conscience non-jansénistes, et encore expulsion des Jésuites en 1762.

En suivant minutieusement le déroulement et les effets de l'ensemble de ces crises, D.V.K. en renouvelle considérablement la lecture et particulièrement celle du bilan pour la monarchie, bilan d'autant plus lourd du fait de l'insistance que celle-ci a mise à imposer l'*Unigenitus*, jusqu'à prétendre en faire en 1730 une loi d'État, ce qui, joint au durcissement des termes de l'édit de Fontainebleau contre les huguenots, représente aux yeux de l'A., le « paroxysme » de l'absolutisme royal français. C'est-à-dire aussi le pic à partir duquel s'amorce la chute.

Dans un premier temps, la monarchie a certes réussi à expulser le jansénisme du clergé, mais celui-ci n'en a que mieux trouvé audience auprès des avocats et magistrats. Lors de la querelle des sacrements, c'est le Parlement de Paris qui prend la direction de l'affrontement avec le pouvoir et avec l'épiscopat. En parvenant à contraindre les prêtres récalcitrants à administrer les sacrements, il réussit à se poser en garant de la « tranquillité publique ». La monarchie se trouve ainsi disqualifiée dans le