

Les missions jésuites
en Chine et sur son
pourtour aux XVIIe-
XVIIIe siècles
(Las misiones jesuitas
en China y su entorno
durante los siglos XVI
al XVIII)

por Philippe Lécivain

*Conferencia pronunciada
el 4 de abril de 2006*

Forum Deusto

**Les missions jésuites en Chine et sur son pourtour
aux XVIIe-XVIII siècles**
**(Las misiones jesuitas en China y su entorno durante
los siglos XVI al XVIII)**

por Philippe Lécivain*

Le livre de J. Gernet, paru il y a vingt-cinq ans, a été l'occasion en Occident d'un large renouvellement de l'historiographie¹. La nouveauté de cette approche est de replacer l'action jésuite dans son cadre chinois, en reconstituant les polémiques qui ont entouré, au XVII^e siècle, la prédication de la "doctrine du Maître du Ciel". On perçoit alors très nettement que la sympathie qui entoure Ricci, le champion de l'hyperr orthodoxie confucéenne, devient méfiance quand on découvre qu'un plan d'investissement spirituel sous-tend l'enseignement "moral et scientifique des barbares d'Occident". De cette prise de conscience surgit, entre les missionnaires et leurs partisans chinois, un malentendu sur la possibilité qu'il puisse exister une certaine similitude structurelle entre philosophie confucéenne et doctrine chrétienne. Le second point fort du travail de J. Gernet est de démonter les mécanismes de cette équivoque. Son exposé s'articule selon quatre grands axes: la religion, la politique, l'éthique et la métaphysique.

- Quant à la religion, l'auteur fait remarquer que si le goût des Chinois pour un syncrétisme flou, où se perpétuent des traditions populaires taoïstes et bouddhistes, les éloigne de vérités trop tranchées, il les rapproche des dévotions et pratiques catholiques, elles aussi populaires.

* Philippe Lécivain, S.J., es Profesor de Historia del Cristianismo en las Facultades Jesuitas de París (Centre Sèvres): Es Doctor en Teología, Master en Historia y Licenciado en Sociología. Entre sus escritos más recientes referentes a la historia de la Compañía de Jesús, caben destacar: *Paris au temps d'Ignace de Loyola* (1528-1535), *Les missions jésuites. Pour une plus grande gloire de Dieu, Forming Jesuit Culture 1573-1580, Le Parlement de Provence 1501-1790, Las Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y Histoire du Christianisme.*

¹ J. Gernet, *Chine et christianisme, action et réaction*, Paris, 1982.

- En revanche, en politique l'incompréhension est totale. Les jésuites veulent distinguer la politique et la religion mais, en Chine, c'est impossible. D'une part, en prétendant rendre un culte au "Ciel", ils s'approprient, d'une manière sacrilège, le plus haut des privilèges impériaux; d'autre part, en s'organisant, à la base, en communautés mixtes et égalitaires, ils courent le risque d'être pris pour une secte subversive.
- L'insistance de Ricci et ses successeurs sur la morale tombent à point à la fin des Ming où s'affirme une réaction rigoriste. Cela joua un grand rôle dans leur premier succès mais ne manqua pas d'être illusoire. La pratique de l'examen et la recherche de l'ascétisme viennent en Chine du désir de se mettre en harmonie avec l'ordre immanent de la nature, et non pas de sauver son âme de la corruption. On considère d'ailleurs que l'être humain, comme l'univers dont il procède, n'est formé que d'une substance unique.
- Mais c'est au chapitre de la métaphysique que Chinois et chrétiens s'opposent le plus. En Chine, le "Ciel" n'est ni un créateur distinct de ses créatures, ni le maître d'un monde spatialement et temporellement fini, mais le principe dynamique d'un ordre universel qui s'exprime par un processus de complémentarités et de mutations, au sein d'une énergie primordiale incréée et unitaire, dans une extension et une durée indéfinies. Comment, dès lors, parler de la transcendance, de l'immortalité, de la rétribution éternelle?

Au terme, dépassant le domaine sinologique, Gernet, pose la question de l'universalité du christianisme et, plus largement, du lien entre un système philosophique et un système linguistique. A cela, il répond: "Notre raison n'est pas plus universelle que ne l'est la grammaire de nos langues." et encore: "Les missionnaires se trouvaient en présence d'une autre humanité". Sa conclusion est simple: toute inculturation du christianisme en Chine et sur son pourtour est impossible. La thèse est extrême mais, par ces excès même, elle a permis certaines recherches que je voudrais vous présenter maintenant. Réfléchissons tout d'abord au rôle joué par les sciences dans la rencontre de l'Asie et de l'Europe.

1. Mathématiciens jésuites et savants chinois

Lors de deux colloques, tenus à Paris et à Rome selon les perspectives ouvertes par J. Gernet, on a cherché à mieux comprendre "les cadres mentaux, les procédés et l'originalité de la pensée scientifique en Chi-

ne et dans les cultures sous son influence” et, en conséquence, à mieux cerner la manière dont les jésuites et les Chinois se rencontrèrent dans le champ des mathématiques et, plus largement, en géographie et en astronomie. Finalement, avec le souci de ne figer les choses ni du côté des Chinois, ni de celui des Européens, on peut se demander si la science portée à la Chine après la mort de Verbiest (1688) n’était pas déjà obsolète. Les jésuites n’ont point introduit en Chine le système copernicien, mais les Chinois pouvaient-ils ou voulaient-ils l’accueillir?

Avant de répondre à cette question, prenons la mesure de l’évolution des esprits en Occident pendant que les jésuites travaillaient en Chine. S’accomplit alors un passage entre un moment où l’homme croit vivre au centre d’un univers à la merci de forces naturelles et un autre moment où il sait désormais qu’il vit sur une planète tournant autour du soleil et qu’il doit apprendre à maîtriser. Or ce temps intermédiaire est celui où la connaissance du monde est indissociable de celle de Dieu. Tout, dès lors, est affaire de correspondances et c’est ce que l’on appelle alors la *Scientia experimentalis* ou encore la *haute-magie*.

Beaucoup, qui ne comprennent pas la distinction de Galilée entre un monde corporel et un monde psychologique, pensent que la science fondamentale est proche de la “théologie naturelle” d’où découlent, parmi d’autres disciplines, l’astrologie et la médecine. Mais Kepler ne fut-il pas astrologue et Newton alchimiste? Un tel monde peut étonner et pourtant, même si l’on doit admettre qu’il devait y avoir des degrés dans l’adhésion à cette vision, il faut bien reconnaître qu’elle était commune. Cette conception dut être celle des PP. Schall et Verbiest, mais était-elle identique à celle des Chinois, pour qui l’astronomie, c’est-à-dire l’établissement du calendrier et la prédiction des éclipses, était un vecteur de communication avec le ciel et les forces supérieures?

Au congrès de Paris, on a proposé quelques clés pour comprendre ce qui, au début du XVII^e siècle, unissait et divisait les savants chinois et européens. Les premiers, partageant avec les seconds la conviction d’une perfectibilité des systèmes prédictifs et admettant qu’il est possible de mesurer à l’aide d’instrument et de valider les calculs par une observation vérifiée, étaient donc prêts à accepter - et ils l’ont fait volontiers - les techniques instrumentales et mathématiques de l’astronomie européenne. Mais ils ne pouvaient que refuser en bloc l’habillage dogmatique des démonstrations mathématiques.

Sollicités ainsi par les Chinois et poussés par le bouleversement des imaginaires en Europe, les jésuites sont contraints de dissocier nette-

ment les vérités religieuses des modèles théoriques de l'astronomie. Mais un nouveau désaccord se produit sur les fondements de ces modèles théoriques. Les Chinois en effet ne peuvent accepter la logique formelle à laquelle se réfèrent les Européens. Celle-ci ne peut coexister avec leur vision d'un espace-temps relativisé et en constante mutation, dont certains pensent qu'il s'agit d'une "cosmologie ontologiquement indépendante des représentations de l'univers".

Il n'est pas sûr que le P. Aleni et ceux qui, après lui, critiquèrent les PP. Schall, Verbiest et leurs successeurs au Bureau impérial d'astronomie soient parvenus jusqu'aux remarques qui précèdent. Gageons seulement qu'ils avaient du mal à suivre leurs confrères dans leur dissociation de la science et de la religion, mais qu'ils se rejoignaient, pour la plupart, dans une compréhension assez rigide de la religion. Pendant longtemps Aristote l'emporta sur Descartes. Mais laissons ce débat et empruntons un autre chemin, moins marqué par les thèses de *Chine* et *Christianisme*.

2. L' «accommodation» jésuite et les querelles qui s'en suivirent

Dans cette seconde approche, mon projet est moins de répéter ce qui est connu de tous que de montrer, là encore, les déplacements de la recherche.

2.1. *Accommodation* entre inclusivisme et exclusivisme

Arrêtons-nous aux réflexions de D.E. Mangello qui nous introduisent à un va-et-vient constant entre la Chine et l'Europe².

2.1.1. UN INCLUSIVISME "MOUVANT"

On nous montre tout d'abord que la rencontre des jésuites et de la Chine est portée par ce qu'ils ont compris de la culture autochtone et par ce qu'ils ont jugé susceptible d'être intégré à leur propre système qui est loin d'être figé. Si Ricci, tirant parti du climat d'ouverture qui règne sous les Ming, pense pouvoir intégrer cela. Avec la dynastie suivante, le "confucéo-christianisme" devient plus difficile à soutenir. Un

² D.E. Mangello, *Curious Land. Jesuit Accomodation and the Origins of Sino-logy*, Stuttgart, 1985.

siècle plus tard, Bouvet prend pour modèle idéal non plus Confucius, mais Kangxi lui-même, et, comme référence textuelle, une traduction antérieure à Confucius, celle des hexagrammes du *Yi-King*, le "Livre des Mutations" attribué à l'empereur mythique Fu Xi.

L'évolution de la stratégie jésuite s'éclaire davantage si l'on rapproche les descriptions des funérailles de Verbiest et de l'église française de Pékin. Dans la première, les signes chrétiens sont totalement intégrés dans le faste des célébrations mandarinales. Là est bien dit quelque chose de la rencontre de l'Asie et de l'Europe en 1688, mais celui qui entre à Beitang vingt ans plus tard - c'est-à-dire au plus dur moment de la querelle des Rites - pénètre dans un autre "carrefour culturel". Dans ce sanctuaire à l'italienne construit par des architectes chinois, on trouve l'inscription donnée par Kangxi: "Temple du Seigneur du Ciel bâti par ordre de l'empereur", ainsi qu'une argenterie complète et de somptueux ornements offerts par le roi Louis XIV.

Nous sommes bien en présence d'une rencontre de l'Asie et de l'Europe mais la collaboration du roi de France et de l'empereur de Chine est sans doute meilleure dans le culturel que dans le cultuel. D'autant qu'un observatoire, une bibliothèque et un hall d'exposition jouxtent l'église.

2.1.2. LA DIFFICILE "FONDATION" D'UNE STRATÉGIE

Dans une seconde approche, Mangello rappelle l'apport essentiel des jésuites à la "proto-sinologie": la traduction latine de trois des quatre Classiques confucéens (*Ta-hüsch, Chung-ying, Lum-yü*). Remarquons que ce sont ces oeuvres qui ont modelé l'esprit et la langue des missionnaires et qui leur ont permis de communiquer avec les convertis. Comment dès lors ne pas regretter que les controverses se soient alors focalisées sur *Les nouveaux mémoires* du P. Lecomte, un ouvrage populaire par le ton et le contenu mais sans grande expérience directe de la tradition chinoise ni du programme d'accommodation jésuite.

Quoi qu'il en soit, ce livre a contribué à transmettre à l'Europe la compréhension "théologique" que certains jésuites avaient de la Chine. Il s'agissait de réconcilier le passé mythique chinois avec la chronologie biblique et de démontrer la possibilité d'une clé universelle du langage. Dans ces débats, les "figuristes" n'hésitèrent pas, pour prouver l'existence d'une Révélation antique, à recourir aux Classiques, voire au *Livre des Mutations*, afin d'y découvrir les moindres signes annonciateurs du christianisme. Mais en Europe, et en France tout particulière-

ment, la Compagnie de Jésus vit alors des heures difficiles: on lui reproche son laxisme en matière de foi et de morale.

Le 8 mai 1700, la Sorbonne censure six propositions des livres jésuites: 1. La Chine a conservé pendant plus de deux mille ans avant la naissance de Jésus-Christ la connaissance du vrai Dieu; 2. elle a eu l'honneur de lui sacrifier dans le plus ancien temple de l'univers; 3. elle l'a honoré d'une manière qui peut servir d'exemple même aux chrétiens; 4. elle a pratiqué une morale aussi pure que la religion; 5. elle a eu la foi, l'humilité, le culte intérieur et extérieur, le sacerdoce, les sacrifices, l'esprit de Dieu et la plus pure charité qui est le caractère et la perfection de la véritable religion; 6. de toutes les nations du monde, la Chine a été la plus constamment favorisée des grâces de Dieu.

Ces six propositions correspondent-elles à ce que pensaient les jésuites de Chine? En partie seulement: mais il est vrai qu'on les trouve dans les ouvrages incriminés. Les jésuites répliquèrent et on leur répliqua, mais leurs "thèses" vont à l'encontre de celles de Bossuet qui range alors parmi les idolâtres tous les peuples du monde qui ne sont pas chrétiens, à l'exception du seul peuple juif. Il s'ensuivit un grand tapage que l'on peut aujourd'hui cependant relativiser.

2.2. De la «Querelle» européenne à la conversion des Chinois

Les travaux récents nous permettent un double déplacement dont le second est plus important que le premier.

2.2.1. DES DÉBATS QUI DEMANDENT D'ÊTRE NUANCÉS

Rites civils ou pratiques superstitieuses? Gernet se demande si, en débattant de telle manière, les occidentaux ne se sont pas fixés sur un point qui n'a de sens qu'à l'intérieur de leurs cadres mentaux. Cette remarque abrupte souligne au moins que la querelle des Rites fut d'abord missiologique et donc essentiellement européenne.

Les publications récentes confirment cette impression en demeurant habitées par une seule question: Ricci a-t-il eu tort ou raison? Mais cette interrogation peut être formulée d'une manière plus générale: le christianisme pouvait-il s'abstraire de son support européen pour s'adapter, sans perdre son identité, à d'autres modes de pensée, à d'autres normes et rites? Quoi qu'il en soit de sa formulation, un tel questionnement ne peut conduire qu'à centrer toute la réflexion sur les straté-

gies des missionnaires jésuites, mendiants et français. C'est ce que font un J.-S. Commins³ et un A. Forest⁴.

Les travaux du premier sont plus novateurs. Ils montrent bien que les frères franciscains et dominicains, loin d'être d'affreux ignorants, pratiquaient suffisamment la langue, la philosophie et les coutumes chinoises pour "savoir le danger latent du système jésuite: créer une Église nationale régie par des règles propres, en marge de l'Église universelle". Plus classiques sont ceux du second qui rappelle le principe fondamental des Français qui est d'évangéliser en Asie comme en Europe puisque, ici comme là-bas, ce sont "les mêmes peuples à instruire, les mêmes erreurs à combattre et le même évangile à prêcher". A l'opposé des jésuites, pour les prêtres des Missions étrangères, il ne saurait donc y avoir qu'une seule approche des peuples, celle de la "foi" et de la "sainteté".

Aujourd'hui d'autres auteurs, s'attachant au moment de la Querelle elle-même, analysent à frais nouveaux les rôles joués par les vicaires apostoliques Maigrot et de Lionne et ceux tenus par les deux légats pontificaux Tournon et Mezzabarba. Si ce n'est certes pas pour les sauver, c'est du moins pour montrer qu'ils ne sont pas aussi abominables que certains veulent le dire. Mais, sentant l'insuffisance de ces propos généreux, un J.D. Spence invite à reconsidérer la querelle des Rites d'après les archives chinoises. Il souhaite s'interroger non seulement sur la manière dont Kangxi a réglé cette affaire, sur ses intermédiaires et sur son *intelligence system*, mais encore sur le rôle joué en Europe par les Chinois qui y sont en nombre non négligeable et qui y furent consultés. Mais c'est dans une autre direction que nous entraîne E. Zürcher.

2.2.2. L'ACCOMMODATION JÉSUIE ET "L'IMPÉRATIF CULTUREL CHINOIS"

Selon le sinologue de Leyden, il convient de considérer la position du christianisme en Chine à la manière des autres "religions sinisées marginales d'origine étrangère" appelées à s'adapter elles-mêmes à "l'idéologie centrale" qu'est le confucianisme. Et il ajoute que la meilleure manière de mettre en oeuvre une telle approche est de s'intéresser aux écrits des convertis chinois qui, à de rares exceptions près, appartiennent à la frange inférieure des lettrés.

³ J. S. Commins, *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion in the East*. Londres, 1986.

⁴ A. Forest, *Les missionnaires français au Siam et au Tonkin, XVII^e - XVIII^e siècles, analyse comparée d'un relatif succès et d'un total échec*. Paris. 1998.

Suivant cette voie, N. Standaert a tout spécialement étudié le cas de Yang Tin Gyun, l'un des disciples de Ricci⁵. Après son baptême, celui-ci a gardé une triple appartenance: confucéenne, bouddhiste et chrétienne. Son attachement à la première et à la troisième ressort non seulement de relations formelles, mais d'une option professionnelle. Dans la ligne du *Daotong* confucéen (transmission de la voie), il cherche tout ce qui peut accroître son efficacité de magistrat et satisfaire sa curiosité pour les sciences: or le bouddhisme lui paraît prédisposer à une évasion dans la spéculation. Toutefois vis-à-vis du christianisme, il se réserve un droit de réinterprétation à partir de sa philosophie confucéenne, qu'il tient pour une sorte de religion naturelle: c'est sur elle, comme sur une plate-forme, qu'il se placera pour choisir ce sur quoi il mettra l'accent. Au terme dans ses écrits, on découvre des traits chrétiens (un "Dieu" proche, une morale d'action) et d'autres confucéens (vénération du "Ciel", piété filiale). Mais il y aussi des silences.

E. Zürcher parvient à des conclusions analogues dans son analyse du *Livre d'admonition* du converti Han Li (1641). Cet ouvrage, qui adopte la forme des "contrats" de contrôle et d'endoctrinement des communautés rurales, se présente comme un développement des *Six injonctions* impériales, récitées et expliquées périodiquement dans toutes les localités de l'Empire depuis la fondation des Ming. Mais, à la faveur de l'assimilation entre les traditions confucéennes et la "doctrine du Seigneur du Ciel", des éléments chrétiens se sont glissés dans ce texte. Cependant, si une allusion est faite à un dieu créateur du monde, création réelle et non magique comme celle des univers innombrables projetés dans l'espace par le Bouddha, on ne trouve rien concernant le Christ, sa vie, sa passion et sa résurrection.

S'il en est de même dans la quasi-totalité des écrits des convertis, ne faut-il pas voir là des limites que les Chinois ne pouvaient franchir, et n'est-on pas en droit de traiter du "monothéisme confucianiste" comme d'un phénomène *sui generis*, d'une foi catholique recontextualisée? Ce sont ces points qui, plus tard, firent question dans la querelle des Rites: terminologies théologiques, adoption des valeurs confucéennes et, par-dessus tout, la considération du confucianisme comme une doctrine séculière "incomplète".

⁵ N. Standaert, *Yang Tin Gyun, Confucius and Christian in late Ming China*, Leyden, 1988.

3. Une implantation très différenciée du christianisme

Ce troisième point de mon approche me conduit à quitter les sommets pour descendre au cœur des communautés chrétiennes. Ici encore nous devons considérer les déplacements récents de l'historiographie.

3.1. *Echecs et succès de l'évangélisation sur le pourtour chinois*

Bien que les pays, que l'on nomme aujourd'hui Thaïlande et Viêt-Nam, soient alors confiés, dans leur plus grande partie, aux missionnaires français, il serait faux d'en déduire que nous sommes en présence d'une politique unique.

3.1.1. LA DIFFICILE IMPLANTATION DU CHRISTIANISME AU SIAM

Peu après son arrivée, Mgr. Laneau apprend le thaï, s'initie au bouddhisme et se lance dans l'évangélisation des Thaïs et des Khmers dont on lui a dit l'inconstance. Ses échecs répétés le font s'interroger sur le bien-fondé de la méthode jésuite, mais Paris et Rome coupent court à toute tentative d'accommodation. Pour palier ses difficultés, le vicaire apostolique espère en la conversion de Phrah Narai. Mais en vain car, sur ce roi, l'influence des mandarins "traditionalistes" est plus forte que celle de la France. Finalement les missionnaires se consacrèrent aux communautés vietnamiennes transplantées.

Mgr. Laneau, quand il réfutait le bouddhisme theravada, avait compris que les Thaïs en étaient fortement imprégnés mais, sans doute, n'avait-il pas perçu que celui-ci présente aussi un salut individuel.

Quand les missionnaires pourchassent les "superstitions" paysannes, le bouddhisme, lui, n'abolit ni les techniques magiques en vue de la fertilité, ni la perception cyclique du temps qui la garantit. Il n'abolit pas non plus la multiplicité des divinités soumises cependant, en tant qu'"existences" au déroulement du *karma* et à la loi du *dharma*. Dans ce contexte, présenter Dieu comme un "tre" assujetti à rien dut surprendre, tout comme les exigences du clergé catholique, comparées à la souplesse du clergé bouddhique dont les membres ne sont pas permanents et les interventions fort discrètes dans la vie quotidienne.

3.1.2. DES SUCCÈS RELATIFS AU VIËT-NAM

Parler d'un tel sujet est difficile. Comment trouver un chemin entre les célèbres travaux du P. Do Quang Chinh sur Alexandre de Rhodes qui

a marqué le temps des origines et ceux, plus récents, sur Mgr Pigneau de Béhaine, de la fin du XVIII^e siècle?

Tentons de naviguer entre les deux moments, c'est-à-dire au moment où le Viêt-Nam est tenté de se refermer sur lui-même sans y parvenir cependant du fait de l'opposition des Trinh et des Nguyễn qui perçoivent les missionnaires comme des alliés possibles. Après sa victoire sur le Nord, le Sud opposa aux déchirements sociaux et à la confrontation avec l'occident sa conception d'une "Chine idéale". Dans cet attentisme les Nguyễn sont soutenus par la classe des *Van Thôn*, les lettrés et les mandarins qui refusent tout changement. Mais, finalement, le "confucianisme d'État", devenu autoritaire, explosa sous les coups des Tày Sơn.

Dans cette tourmente, si les "communes" demeurent vivantes au sein des communautés paysannes, 30% de la population en sont exclus: les "errants" (zân lưu vông). En offrant une perspective à long terme, faite de non-violence, de sollicitude concrète, de rétribution immédiate ou future, les missionnaires présentent un système cohérent qui s'inspire de la "Maison de Dieu" de Rhodes, tout en empruntant de nombreux éléments à la société vietnamienne. Au XVIII^e siècle, le christianisme connaît un essor rapide dans les régions les plus pauvres de la campagne et dans les villes les moins encadrées. Et c'est bien ce que l'on voit mis en oeuvre dans les lettres des missionnaires.

Mais ceux-ci avaient-ils perçu que le bouddhisme pratiqué au Viêt-Nam n'était pas celui du Siam, mais le bouddhisme mahayana, comme en Corée, au Japon et en Chine?

3.2. *L'implantation des communautés en Chine*

Si l'approche de J.P. Delteil demeure très classique⁶, celle, développée précédemment par E. Zürcher au Collège de France, renouvelle davantage la question⁷

3.2.1. UNE ANALYSE SUGGESTIVE MAIS INSUFFISANTE

Pourquoi le christianisme a-t-il échoué au XVII^e siècle là où le bouddhisme a réussi aux IV^e - VI^e siècles? Telle est la question de Zürcher.

⁶ J. P. Delteil, *Le Mandat du Ciel. Le rôle des jésuites en Chine*. Paris, 1994.

⁷ E. Zürcher, «Bouddhisme et christianisme» dans *Bouddhisme, Christianisme et société chinoise*. Paris, 1990.

Après avoir passé en revue les explications classiques: la xénophobie des mandarins, la jalousie des bonzes, le sinocentrisme culturel, des modes de pensée contradictoires, le sinologue propose une autre interprétation en poussant la comparaison entre le bouddhisme et le christianisme.

A l'infiltration spontanée par contact du premier, il oppose l'introduction du second délibérée du dehors; aux moines sans formation particulière vivant en communautés importantes, des missionnaires soigneusement entraînés mais peu nombreux dans des résidences isolées; aux fidèles laïcs indépendants et extérieurs au monastère, des chrétiens soumis au contrôle des missionnaires; à une expansion polycentrée, une uniformité imposée; enfin au rôle défini et homogène de l'expert bouddhiste, la double fonction du missionnaire qui est lettré et religieux.

De ce jeu complexe d'oppositions, dont il n'oublie pas les limites, Zürcher conclut que le bouddhisme a tiré sa force de son défaut de coordination, alors que la faiblesse du christianisme ont été son dirigisme, sa rigueur dogmatique post-tridentine, à peine adoucie par la politique d'accommodation des jésuites. Cette thèse stimulante montre bien la lente progression du bouddhisme, à partir de monastères (*sangha*) vivant de mendicité sur un territoire déterminé (*sana*) et se démultipliant jusqu'à couvrir la Chine entière. Le contraste avec l'expédition chrétienne du XVII^e siècle est frappant, mais la "manière de procéder" de la Compagnie n'est-elle pas caricaturée?

3.2.2. UNE AUTRE "MANIÈRE", PLUS JÉSUIE ET PLUS CHINOISE

Prolongeant les réflexions d'E. Zürcher, N. Standaert demande tout d'abord que l'on s'entende sur ce que l'on appelle une «communauté». S'agit-il d'un noyau fixe de chrétiens autour d'un missionnaire résident ou visitant, ou s'agit-il d'un ensemble qui se déplace en même temps que le lettré converti qui l'anime?

Remarquons tout d'abord que les jésuites s'implantent délibérément à la ville plutôt qu'à la campagne et, dans la cité, ils préfèrent le centre aux faubourgs pour pouvoir, disent-ils, rencontrer ceux «avec qui ils ont accoutumée de vivre». Secondement, à l'échelle de la Chine, ils choisissent de s'installer dans les «centres» où se trouvent plus nombreux lettrés et magistrats, c'est-à-dire selon l'ordre décroissant: la métropole, la province, la préfecture, la sous-préfecture et le district. Ce faisant, ils espèrent exercer au mieux leur influence en respectant leurs *Constitutions* qui rappellent l'exigence du "bien le plus universel" (n. 622).

Mais un troisième critère préside à leur discernement: l'importance qu'ils attachent au *guanxi*, c'est-à-dire au réseau relationnel. Ce concept est fondamental pour comprendre la structure sociale chinoise. Appliqué aux implantations missionnaires, le *guanxi* peut donner trois cas de figure. On veut atteindre un lieu et, pour ce faire, on recherche un *guanxi*. Mais ce peut être aussi l'inverse et c'est alors le *guanxi* qui prend les devants. Le troisième scénario est un prolongement du deuxième: un croyant chinois s'établit en un nouveau lieu, étend ses relations et appelle un missionnaire. Et il recommence quand il change de poste.

Une confirmation de cette thèse a été récemment donnée par une étude faite sur les implantations de la Compagnie dans le Fujian. On y voit tout d'abord la manière dont les jésuites ont rayonné, à partir d'un centre principal (Hangzhou), vers des villes périphériques. On découvre ensuite que ces implantations n'ont ou se font que grâce à l'action concertés des missionnaires européens et des convertis chinois. Mais de ceci devons-nous déduire une rencontre uniforme des jésuites et de la culture chinoise? Si nous savons que Ricci participait souvent à des académies semblables à celle de Xi'an étudiée par Zürcher, nous savons aussi qu'au XVIII^e siècle, dans la vallée du Han, on s'intéressait tellement aux miracles du P. Faber pour éloigner tigres et sauterelles qu'on en fit après sa mort une divinité du sol.

Pour conclure, sous le mode d'une inclusion, revenons à J. Gernet...

Par son étendue, la diversité de ses régions et de ses langues; les influences qu'elle a exercées et celles qu'elle a reçues de toute l'Asie, la Chine ne peut guère être comparée qu'à l'Europe.

Peut-être ou peut-être pas... Quoi qu'il en soit, nous n'en sommes en Occident qu'au commencement d'une nouvelle écriture des relations de la Chine et de son pourtour avec le christianisme. Nous parlons de "contact culturel", de "religion marginale" ou de "projet de civilisation"... Il y a sans doute du vrai en chacune de ces affirmations, mais aucune n'est pleinement convaincante. Faut-il alors s'aventurer sur d'autres chemins et considérer que la Chine et le christianisme ne peuvent être abordés que sous le signe de l'altérité? C'est la voie qui me semble la meilleure car c'est la seule qui, aujourd'hui, interdit la réduction de l'autre au même.